

Житомирський державний університет імені Івана Франка
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

СОКОЛОВСЬКИЙ ОЛЕГ ЛЕОНІДОВИЧ

УДК 1:27-31

ДИСЕРТАЦІЯ

ГЕНЕЗА ХРИСТОЛОГІЧНОЇ ДОКТРИНИ У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

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

Науковий консультант: САУХ Петро Юрійович, доктор філософських наук,
професор

Житомир – 2019

АНОТАЦІЯ

Соколовський О. Л. Генеза христологічної доктрини у християнській теології.
– Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Житомирський державний університет імені Івана Франка Міністерства освіти і науки України, Житомир, 2019; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2019.

У добу глобалізації ускладнюється світосприйняття сучасної людини через руйнацію попередніх усталених норм і знаходить своє вираження у релігійному світогляді. За цих умов гостро постає проблема перегляду взаємодії між людиною і церквою, яка б сприяла духовному розвитку людства. Цілком зрозуміло, що вирішити таке завдання можна лише на глобальному рівні, де провідну роль відіграють релігійні організації.

Орієнтири на вирішення окресленої проблеми відображено в христологічній сфері християнської теології. Ця обставина зумовила не лише церковних служителів переосмислити межі тлумачення християнських істин в інформаційному полі, а й долучити до цього процесу філософів і релігієзнавців з метою збереження духовної культури. Саме тому актуальним запитом сьогодення є філософсько-релігієзнавчий аналіз вчення про Ісуса Христа, який дозволить дослідити еволюцію христології й зміну світоглядних орієнтирів носіїв християнських ідей.

Христологічна доктрина значною мірою визначила існування у християнській теології онтологічного, екзистенційного і гносеологічного рівнів, сприяючи формуванню метафізичної, антропологічної й сотеріологічної сфери. Глибинні модуси буття християнської духовності вибудовуються на основі христологічного вчення. На теоретичному рівні релігійної свідомості христологія дозволяє пізнати таємницю трансцендентної реальності, зміст божественного одкровення й шляхи досягнення спасіння. При цьому конфесійна христологія не тільки відображає світоглядні орієнтири конкретної релігійної організації, а й у

формі настанов наповнює їх смисложиттєвим змістом. Сьогодні в межах християнства формулюються христологічні доктрини, які інтерпретують постать Ісуса Христа у різних значеннях.

Період христологічних дискусій є малодослідженим в історії європейської філософської думки, що зумовлено насамперед особливим рівнем філософії в системі християнського мислення. Якщо західноєвропейська схоластика відокремлювала філософію від теології, то в грецькій патристиці не існувало такого чіткого розмежування, зумовлюючи філософсько-релігієзнавче дослідження христологічної проблематики в теологічному контексті. Христологія у християнській теології завжди поєднувала доктринальні основи віровчення і філософсько-релігійні концепції християнських мислителів для полемічно-апологетичних цілей. Тому дослідження христологічної доктрини з філософсько-релігієзнавчої точки зору є важливим для осмислення світоглядно-культурних процесів та їх наслідків для людства.

Мета дослідження полягає у комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі сутності христологічної доктрини, з'ясуванні еволюції христологічних уявлень, їх змістовних характеристик і сучасних тенденцій духовного розвитку у загальноцивілізаційному контексті.

Об'єктом дисертаційного дослідження є христологічна доктрина як духовний феномен у системі поглядів на спасіння людства.

Предметом дослідження є еволюція христологічних уявлень у християнській теології, розвиток її структурно-типологічних й доктринальних характеристик, ідейно-світоглядних та історико-культурних особливостей.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що в дисертаційній роботі вперше здійснено комплексний філософсько-релігієзнавчий аналіз генези христологічної доктрини, виокремлено основні етапи її еволюції та особливості доктринального змісту, їх вплив на сучасні тенденції духовного розвитку у загальноцивілізаційному контексті.

У дисертаційному дослідженні уперше обґрунтовано положення, що генеза христологічних поглядів відображає новозавітні свідчення про розп'яття і

воскресіння Христа, при цьому патристична христологія реалізується у типологічній та алегоричній інтерпретації Писання, визначаючи форми доктринальної традиції церкви; враховуючи проблеми христологічного дискурсу у теології християнських церков; доведено, що новозавітні свідчення є первинними щодо аналізу особистісного досвіду в сприйнятті об'явлення трансцендентного Бога в світі; встановлено підхід, який базується на системній взаємодії тріади «особистісний досвід – Святе Письмо – традиція» та розкриває еволюцію христологічної доктрини як цілісного вчення у відповідності до доктринального змісту християнства.

Визначено змістовні характеристики системи функціонування христологічних ідей упродовж історії християнства, які зазнавали істотних змін залежно від ідейно-культурних, структурно-типологічних, світоглядно-доктринальних особливостей відповідної епохи; встановлено, що причиною еволюції христологічної доктрини стала відсутність у християнській теології дособорного періоду методів пізнання сутності Ісуса Христа, сприяючи витворенню нисхідної та висхідної христології; базовим положенням висхідної христології є осмислення Христа в новозавітному значенні через проповідь, яка вміщена в Євангелії, закликаючи до внутрішньої зміни через Месію; нисхідна христологія розглядає постать Ісуса Христа на тлі цілісного культурно-історичного процесу як його складову; функціонально-діяльнісний зміст нисхідної та висхідної христології зводиться до репрезентації постаті Ісуса Христа як посередника між теоретичними уявленнями і Його сутністю.

Обґрунтовано визначальну роль функціональної христології, яка ґрунтується на відображенні значення служіння Христа заради спасіння світу й людини та відстоювала виняткове й абсолютне Його діяння для всього роду людського і його історії; розкрито взаємозв'язок функціональної та онтологічної христології, оскільки перша модель зводить спасіння людини до залежності від обґрунтування переваги Божественної чи людської природи в Ісусі Христі; доведено, що підґрунтя сотеріології було закладене у христологічних доктринах ранньохристиянських течій, які, з одного боку підносили повноту Божественної природи Ісуса (ебіонізм

та аріанство), або повноту людської природи Ісуса (докетизм та аполінаризм), а з другого, категорично спростовували двоїсту сутність Сина Божого (несторіанство та євтихіанство).

Доведено розмежування методологічних підходів у класифікації новозавітних христологічних концепцій, учень апостольських мужів і ранньохристиянських релігійних рухів: онтологічний (заперечення буквального розуміння особи Ісуса Христа через логічну суперечливість, як Божого Сина і смертної людини й обґрунтування новозавітної христології як віри апостолів в Ісуса Христа, а не Його вчення); функціональний (спростування традиційного уявлення про Ісуса Христа через використання уможлидних категорій грецької філософії, вкорінених у ранньохристиянське богослов'я).

Визначальне христологічне питання про співвідношення Божественної і людської природи Христа визначало відмінність між двома типами христології та сприяло становленню олександрійського й антиохійського напрямків у вченні про Ісуса Христа; обґрунтовано провідну роль катехатичних та богословських шкіл у процесі розкриття взаємозалежності христологічного і сотеріологічного вчення: через свободу волі людина існує у гріховній природі, з якої вона самотійно не зможе вийти, тому Бог змушений був втрутитися у процес спасіння, сприяючи зішестю Христа, Який поєднав Божественну і людську сутність, і таким чином відродив смиренність людства.

Уточнено розуміння христологічних дебатів періоду Вселенських соборів, в основі яких подвійне завдання: з одного боку, спростування вчення, що суперечило християнським засадам, а з другого – чітке формулювання тих істин християнської віри, які мали відмінну інтерпретацію в ученнях різних богословів; еволюція христологічної доктрини та її утвердження у Нікейсько-константинопольському Символі віри відбувалося у намаганні богословів відмежуватися від аріанства і аполінаризму, виокремлювати в Ньому одну природу; теоретичне мислення Сходу предметом богословських суперечок розглядало переважно абстрактні питання християнської догматики в межах виокремлення христологічної доктрини, насамперед у питанні з'єднання двох природ у Христі; доведено західну орієнтацію

на розв'язання проблем християнської системи, які мали життєво-практичне застосування; діяльність Ефеського собору дозволило богослов'ю позбутися христологічного розділення особистості та проголосити догму, що в людській природі Христос як Слово прийняв повноту людства без винятку, звідси Церква проповідує «обоження» всіх спасених у Христі; основні христологічні категорії Халкидонського собору у визначенні способу з'єднання в Особі Ісуса Христа двох начал стали підґрунтям для формування вчень монофізитства та іконоборства; теологічний зміст теопасхистських формул у рішеннях П'ятого Вселенського собору спростував глибинні відмінності Халкидонського оросу і христологічної доктрини Кирила Олександрійського й обґрунтував взаємообумовленість двох систем.

З'ясовано методологічні засади дослідження еволюції христологічної доктрини у проблематиці відношень між історією та вірою, христологією та сотеріологією, дослівності у розумінні втілення Христа; розмежування між методами «висхідної» та «нисхідної» христології у теології Римо-Католицької Церкви на основі виокремлення екзистенційного людського досвіду у пізнанні Христа на відміну від історичних свідчень, які розглядають постать Ісуса на тлі цілісного культурно-історичного процесу як його складову; розкрито взаємозалежність августинівської христології і святоотцівської традиції та протиставлення низхідного й висхідного вчення про Ісуса Христа у християнській теології; з'ясовано, що ця проблематика містить діалектичний зв'язок, визнаючи Божественність Христа та Його людську природу в історичному контексті.

Роз'яснено тезу про роль православної христології у сфері становлення та догматизації сотеріології (вчення про спокуту та спасіння людини), пневматології (вчення про Святий Дух і духовне начало) та антропології (вчення про сутність людини); з'ясовано, що особистісна ідентичність Бога виражається через Його тріадологічне існування; єдність двох природ в іпостасі Христа виражає онтологічну основу особистісного вияву; особистість Христа відповідає Другій Іпостасі Святої Трійці, що зумовлює Його існування у свободі.

Уточнено вплив історико-критичного мислення у процесі трансформації світоглядно-моральних цінностей періоду Реформації у Західній Європі, який проявився у протиставленні конфесійних форм христології і послабленні біблійного образу земного Ісуса в протестантській теології; розуміння базових концептів христології з її орієнтацією на сотеріологію в контексті конфесійної теології: джерелом лютеранської христології є доктрина виправдання вірою; христологічна система кальвінізму відображена в есхатологічній доктрині передвизначеності; у цвінгліанстві вчення про Ісуса Христа перебуває у площині сотеріології, яка має христоцентричну спрямованість та концепції передвизначеності; в анабаптизмі розвиток есхатологічної христології з елементами соцініанської тріадології.

Набуло подальшого розвитку релігієзнавчий аналіз ключових проблем теологічного дискурсу в христологічних вченнях представників католицької теології, які зумовили трансформацію світоглядних орієнтирів: від просвітницького, який обґрунтовував віру в людський розум та науково-технічний прогрес, до екзистенціального – визначаючи людину як особистісно-діалогічний феномен; виявлення глибинного зв'язку христології та сотеріології як взаємозумовлених аспектів одного явища спасіння у контексті осмислення земного існування Ісуса, історичного спогадування Страстей, Смерті і Воскресіння Христа та психологічного й онтологічного змісту самосвідомості Ісуса крізь призму христологічної еклезіології.

Проаналізовано еволюції христологічних поглядів у сучасній протестантській теології від традиційного новозавітного образу Христа, який став свідченням того, що Ісус Христос є істинним Богом і Господом, Відкупником і Спасителем до розгляду Ісуса як історичної особи; доведено вплив ліберально-протестантської теології, яка протиставила святоотцівській традиції етичне вчення про Христа та христологічні концепції представників Тюбінгенської протестантської школи, теології посередництва і нової ортодоксії й значною мірою відобразилася на доктринальній основі сучасних моделей христології в християнській теології.

Досліджено розуміння моделей христологічних доктрин у християнській теології та їх сучасних трансформацій у системі методологічних питань, взаємопов'язаних із особою Ісуса Христа: осмислення Христа як Спасителя світу або історичної Особи, розкриття межі між природою Христа та Його служінням, буквалізм у розумінні втілення Христа; виявлено, що сучасні христологічні моделі прагнуть зберегти свої новації в межах релігійного світогляду як ідейно-догматичними засобами (постійним звертанням до текстів Біблії, власних богословських авторитетів), так і культово-інституційними (посиленням ригоризму, ритуалізацією і внутрішнім дробленням).

Ключові слова: христологічна доктрина, християнство, еволюція, христологія, Ісус Христос, сотеріологія, есхатологія, тріадологія, теологія, римо-католицизм, православ'я, протестантизм.

ABSTRACT

Sokolovskyi O. L. Genesis of Christological doctrine in Christian theology. – Qualifying academic paper presented as manuscript.

A Thesis for the Academic Degree of Doctor of Philosophy, Specialty 09.00.11 – Religious Studies. – Zhytomyr Ivan Franko State University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Zhytomyr, 2019; National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2019.

In the age of globalization, the world perception of a modern person is complicated by the destruction of previous established norms and is reflected in the religious outlook. Under these conditions, there is a pressing problem of revising the interaction between man and the church, which would contribute to the spiritual development of mankind. It is clear that solving such a task is possible only at the global level, where religious organizations play a leading role.

The guidelines for solving the outlined problem are reflected in the Christological area of Christian theology. This fact has led not only church attenders to rethink the limits of interpretation of Christian truth in the information field, but also engage in this process philosophers and religious studies in order to maintain spiritual culture. That is why the

actual demand of today is the philosophical and religious analysis of studies of Jesus Christ, which will allow us to investigate the evolution of Christology and the change of ideological orientations of the bearers of Christian ideas.

The Christological doctrine largely determined the existence in the Christian theology of ontological, existential and epistemological levels, contributing to the formation of a metaphysical, anthropological, and soteriological sphere. Deep modes of being Christian spirituality are built on the basis of Christological doctrine. At a theoretical level of religious consciousness Christology allows to know the mystery of transcendent reality, the meaning of divine revelation and ways to achieve salvation. At the same time, confessional Christology not only reflects the ideological orientations of a particular religious organization, but also in the form of guidelines fills them with the meaning of life. Today Christianity formulated Christological doctrines that interpret the figure of Jesus Christ in different values.

The period of Christological discussions is poorly researched in the history of European philosophical thought, due primarily to a special level of philosophy in the system of Christian thinking. If West European scholasticism separated philosophy from theology, then in Greek patristics there was no such distinct delineation, which predetermined the philosophical and religious study of Christological problems in the theological context. Christology of Christian theology has always combined the doctrinal foundations of faith and philosophical and religious concepts of Christian thinkers for polemic-apologetic purposes. Therefore, the study of the Christology doctrine from the philosophical and religious point of view is important for understanding the philosophical and cultural processes and their implications for humanity.

The purpose of the study is to complete a philosophical and religious analysis of the essence of the doctrine of Christology, to clarify the Christological notions of evolution, their substantive characteristics and current trends in the spiritual development of civilizational context.

The object of the dissertation research is the Christological doctrine as a spiritual phenomenon in the system of views on the salvation of mankind.

The subject of research is the evolution of Christological notions of Christian theology, the development of structural and typological characteristics and doctrinal, ideological, philosophical, historical and cultural features.

The scientific novelty of the obtained results is that in the dissertation the complex philosophical and religious analysis of the genesis of the doctrine of Christology was performed for the first time, the main stages of its evolution and peculiarities of the doctrinal content, their influence on the modern tendencies of spiritual development in the general civilization context are singled out.

The dissertation for the first time it is substantiated that the genesis of Christological views reflects the New Testament testimonies of the crucifixion and resurrection of Christ, while patristic Christology is realized in the typological and allegorical interpretation of the Scriptures, defining the forms of the doctrinal tradition of the church; taking into account the problems of Christological discourse in the theology of Christian churches; it is proved that the New Testament testimony is primary in relation to the analysis of personal experience in the perceived revelation of the transcendental God in the world; an approach based on the systematic interaction of the triad «personal experience – the Holy Scripture – tradition» is established and reveals the evolution of the doctrine of Christology as a holistic doctrine in accordance with the doctrinal meaning of Christianity.

Determined content characteristics of functioning Christological ideas throughout the history of Christianity have experienced significant changes depending on the ideological and cultural, structural and typological, ideological and doctrinal characteristics of the era; it was established that the reason for the evolution of the Christological doctrine was the absence in the Christian theology of the pre-assembly period of the methods of knowing the essence of Jesus Christ, contributing to the creation of the descending and ascending Christology; the basic position of ascending Christology is the comprehension of Christ in the New Testament sense through the preaching contained in the Gospel, calling for internal change through the Messiah; descending Christology examines the figure of Jesus Christ against the background of a holistic cultural-historical process as its component; the functional and activity content of

descending and ascending Christology is reduced to the representation of the figure of Jesus Christ as an intermediary between the theoretical representations and His essence.

The decisive role of functional Christology, which is based on the reflection of the significance of Christ's service for the salvation of the world and man, and defended his exceptional and absolute actions for the entire human race and its history, was substantiated; the relationship between functional and ontological Christology is revealed, since the first model reduces human salvation to depend on the justification of the superiority of Divine or human nature in Jesus Christ; it has been proved that the foundation of soteriology was laid in the Christian doctrines of the early Christian movements, which, on the one hand, raised the fullness of the divine nature of Jesus (Ebionism and Arianism), or the fullness of the human nature of Jesus (Docetism and apolinaryzm), and on the other, categorically denied the dual essence of the Son of God (Nestorianism and Euthicianism).

The distinction between methodological approaches in the classification of the New Testament Christological concepts, apprenticeship of apostolic husbands and early Christian religious movements has been proved: ontological (the denial of the literal understanding of the person of Jesus Christ through logical contradictions as the Son of God and the mortal person and the justification of the New Testament Christology as the faith of the apostles in Jesus Christ, not His teaching); functional (refuting the traditional understanding of Jesus Christ through the use of speculative categories of Greek philosophy, rooted in early Christian theology).

The decisive Christological question of the relationship between the Divine and the human nature of Christ determined the distinction between the two types of Christology and contributed to the formation of the Alexandrian and Antiochian lines in the doctrine of Jesus Christ; the leading role of catechetical and theological schools in the process of disclosure of the interdependence of the Christological and soteriology teaching is grounded: through freedom of will man exists in the sinful nature from which it alone can not escape, therefore, God was forced to intervene in the process of salvation, promoting the convergence of Christ, which united the Divine and human nature, and thus resurrected humility of humankind.

It is specified an understanding of the Christological debate of the period of the Ecumenical Councils, which is based on a dual task: on the one hand, the doctrine that contradicted Christian principles was refuted, and on the other, the truths of the Christian faith were clearly formulated, which had a distinct interpretation in the teachings of various theologians; the evolution of the doctrine of Christology and its affirmation in the Nicene-Constantinople Creed of faith took place in the attempt of the theologians to distinguish themselves from Arianism and apolinarism, to distinguish in Him one nature; theoretical thinking of the East considered the subject of theological controversy mainly abstract questions of Christian dogma within the distinction of the doctrine of Christology, first of all, in the question of the unification of the two natures in Christ; western orientation on the solution of the problems of the Christian system has been proved, which had a vital practical application; the activities of the Ephesus Cathedral allowed theology to get rid of the Christological division of the individual and to proclaim the dogma that, in human nature, Christ as the Word accepted the fullness of mankind without exception, henceforth the Church preaches the «deification» of all the salvation in Christ; the main Christological categories of the Chalcedon Cathedral in determining the way of joining in the Face of Jesus Christ of the two beginnings became the basis for the formation of the teachings of monophysites and iconoclasm; the theological content of the Protestos formulas in the decisions of the Fifth Ecumenical Council denied the deep differences between the Chalcedonian Oros and the Christological doctrine of Cyril of Alexandria and substantiated the interdependence of the two systems.

To find methodological principles of the study of the evolution of the doctrine of Christology in the problem of relations between history and faith, Christology and soteriology, literal meaning in the understanding of Christ's incarnation; the distinction between the methods of «ascendant» and «descending» Christology in the theology of the Roman Catholic Church on the basis of the isolation of existential human experience in the knowledge of Christ in contrast to the historical testimonies that consider the figure of Jesus against the background of a holistic cultural-historical process as its component; the interdependence of Augustinian Christology and patristic tradition and the opposition of the downward and ascending doctrine of Jesus Christ in Christian theology are revealed; It

has been found out that this problem has a dialectical connection, recognizing the Divinity of Christ and His human nature in the historical context.

It is specified thesis about role of Orthodox Christology in the field of the formation and dogmatization of soteriology (the doctrine of the atonement and salvation of man), pneumatology (the doctrine of the Holy Spirit and the spiritual principle) and anthropology (the doctrine of the essence of man); It was found out that the personal identity of God is expressed through His triadological existence; the unity of the two natures in the hypostasis of Christ expresses the ontological basis of personal manifestation; the personality of Christ corresponds to the Second Epiphany of the Holy Trinity, which determines His existence in freedom.

To form the influence of historical and critical thinking in the process of transforming the ideological and moral values of the period of the Reformation in Western Europe, manifested in the opposition of denominational forms of Christology and the weakening of the biblical image of earthly Jesus in Protestant theology; understanding of the basic concepts of Christology and its orientation to soteriology in the context of confessional theology: the source of Lutheran Christology is the doctrine of justification by faith; the Christological system of Calvinism is reflected in the eschatological doctrine of predeterminedness; in Zwingianism the doctrine of Jesus Christ is in the plane of soteriology, which has a christo-centric orientation and a concept of predetermination; in Anabaptism the development of eschatological Christology with the elements of the Sotsinian triadology.

It has become further developed religious analysis of the key problems of theological discourse in the Christological teachings of the representatives of Catholic theology, which led to the transformation of ideological landmarks: from the enlightening, who substantiated the belief in the human mind and scientific and technological progress, to existential - defining a person as a person-dialogical phenomenon; revealing the deep relationship between Christology and Soteriology as the interconnected aspects of one phenomenon of salvation in the context of understanding the earthly existence of Jesus, the historical memory of the Passions, the death and resurrection of Christ, and the

psychological and ontological content of Jesus' self-consciousness through the prism of Christological ecclesiology.

The consideration of the evolution of Christian views in modern Protestant theology from the traditional New Testament image of Christ, which testified that Jesus Christ is the true God and Lord, Redeemer and Savior to consider Jesus as a historical person; the influence of Liberal-Protestant theology, which opposed the sacred tradition of the ethical doctrine of Christ and the Christological concepts of the representatives of the Tübingen Protestant School, the mediation theology and the new orthodoxy, was substantiated, and to a large extent reflected on the doctrinal basis of modern models of Christology in Christian theology.

Understanding of the models of christian doctrines in Christian theology and their modern transformations in the system of methodological issues interrelated with the face of Jesus Christ: comprehension of Christ as the Savior of the world or the historical Person, revealing the boundary between the nature of Christ and His ministry, literalism in the understanding of Christ's incarnation; it was discovered that modern Christological models seek to preserve their innovations within the limits of the religious outlook as ideological and dogmatic means (constant appeal to the texts of the Bible, their own theological authorities), and cult-institutional (with the increase of rigorism, ritualization and internal crushing).

Key words: Christological doctrine, Christianity, evolution, Christology, Jesus Christ, Soteriology, eschatology, triadology, theology, Roman Catholicism, Orthodoxy, Protestantism.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія

1. Соколовський О. Л. Христологія: еволюція доктрини : монографія / О. Л. Соколовський. – Житомир: Вид-во Євенок О. О., 2018. – 472 с.

Статті у наукових фахових виданнях:

2. Соколовський О. Л. Трансформація віровчення релігійного об'єднання польських братів у другій половині XVI ст. / О. Л. Соколовський // Українська

полоністика. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. – Випуск 9. – С. 120 – 129.

3. Соколовський О. Л. Доктринально-інституційний зміст американського унітаризму першої половини XIX століття / О. Л. Соколовський // Вісник Дніпропетровського університету. Серія Філософія. Соціологія. Політологія. Випуск 22 (2). – Дніпропетровськ. – 2012. – № 9/2. – Т. 20. – С. 168 – 172.

4. Соколовський О. Л. Історико-духовні витоки й особливості віровчення п'ятидесятників-унітаріїв в Україні / О. Л. Соколовський // Вісник Дніпропетровського університету. Серія Філософія. Соціологія. Політологія. Випуск 23 (4). – Дніпропетровськ. – 2013. – № 9/2. – Т. 21. – С. 277 – 283.

5. Соколовський О. Л. Особливості становлення антитринітаризму в Україні у проекції соціально-історичних реалій релігійної духовності / О. Л. Соколовський // Гілея : науковий вісник. – К., 2014. – Випуск 81 (№ 2). – С. 234–238.

6. Соколовський О. Л. Історико-духовні витоки й особливості віровчення христадельфіан / О. Л. Соколовський // Вісник Дніпропетровського університету. Серія Філософія. Соціологія. Політологія. Випуск 24 (2). – Дніпропетровськ. – 2014. – № 9/2. – Т. 22. – С. 85–91.

7. Соколовський О. Л. Християнська наука: суспільно-духовні витоки, особливості віровчення / О. Л. Соколовський // Вісник Дніпропетровського університету. Серія Філософія. Соціологія. Політологія. – Дніпропетровськ. – 2014. – Випуск 8. – С. 119–123.

8. Соколовський О. Л. Біблійні основи вчення Міжнародного шляху про особу Святого Духа / О. Л. Соколовський // Гілея : науковий вісник. – К., 2015. – Випуск 93 (№ 2). – С. 241–246.

9. Соколовський О. Л. Особливості трансформації релігійного об'єднання духовних християн в Україні / Соколовський О. Л. // Гілея : науковий вісник. – К., 2015. – Випуск 103 (№ 12). – С. 239–243.

10. Соколовський О. Л. Христологічна доктрина у віровченні Помісної Церкви / О. Л. Соколовський // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпро, 2016. – Випуск 4 (13). – С. 110–118.

11. Соколовський О. Л. Христологічні концепції у вченні антигностичних Отців / О. Соколовський // Гілея : науковий вісник. – К., 2017. – Випуск 125 (№ 10). – С. 227–231;
12. Соколовський О. Л. Сотеріологічний контекст христології гностицизму / О.Л. Соколовський // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – 2017. Випуск 19. – С. 116–119;
13. Соколовський О. Л. Антиохійська христологія у богослов'ї Діодора Тарського та Теодора з Мопсуестії / О. Л. Соколовський // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпро, 2017. – Випуск 4 (19). – С. 37–45;
14. Соколовський О. Л. Христологічні імена і титули Ісуса в Новому Заповіті / О. Л. Соколовський // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. – Львів, 2017. – Випуск 15. – С. 101–108;
15. Соколовський О. Л. Філософсько-релігійний аспект христології апостола Павла в новозавітній літературі / Соколовський О. Л. // Гілея : науковий вісник. – К., 2018. – Випуск 130 (№ 3). – С. 238–243;
16. Соколовський О. Л. Ефеський собор у світлі христологічних дебатів / О. Л. Соколовський // Гілея : науковий вісник. – К., 2018. – Випуск 131 (№ 4). – С. 165–169;
17. Соколовський О. Л. Христологія в контексті синоптичних Євангелій / О. Л. Соколовський // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – Одеса, 2018. – Випуск 21. – С. 113–116;
18. Соколовський О. Л. Роль перших Вселенських соборів у формуванні христологічної доктрини / О. Л. Соколовський // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – 2018. Випуск 22. – С. 139–142;
19. Соколовський О. Л. Розвиток христологічних уявлень у творчій спадщині апостольських Отців / О. Л. Соколовський // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. – Львів, 2018. – Випуск 16. – С. 80–86;
20. Соколовський О. Л. Христологічна проблематика Халкідонського собору / О. Л. Соколовський // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. – Львів, 2018. – Випуск 17. – С. 87–94;

21. Соколовський О. Л. Значення IV Вселенського собору в трансформації вчення про Ісуса Христа в християнській теології / О. Л. Соколовський // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. – Львів, 2018. – Випуск 18. – С. 209–216;

22. Соколовський О. Л. Христологічний дискурс у період діяльності П'ятого Вселенського собору / Соколовський О. Л. // Гілея : науковий вісник. – К., 2018. – Випуск 135 (№ 8). – С. 170–175.

23. Соколовський О. Л. Основоположні засади висхідної христології у сучасній католицькій теології / О. Л. Соколовський // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. – Львів, 2018. – Випуск 19. – С. 55–62.

24. Соколовський О. Л. Христологічні концепції у вченнях лютеранської та цвінгліанської течіях / О. Л. Соколовський // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка : науковий журнал. Філософські науки / [гол.ред. Г. Є. Киричук, відп. ред. Н. А. Сейко]. – Житомир : Вид-во Житомирського держ. ун-ту імені І. Франка, 2018. – Вип. 1 (84). – С. 76–82.

Статті в іноземних журналах:

25. Sokolovskyi O. L. The Interpretation Problems of the Person of Jesus Christ in the Christological Doctrines of Representatives of Late Gnosticism / Oleg Sokolovsky // Modern Science – Moderní věda. – Praga. – Česká republika, Nemoros. – 2017. – № 5. – S. 120–130;

26. Sokolovskyi O. L. A Study on the Person of Christ in the Context of Alexandrian Theology / O. L. Sokolovskyi // Региональный вестник Востока. Научный журнал. – 2017. – №3 (75). – С. 171–180;

27. Sokolovskyi O. L. Вчення аполінаризму і несторіанства про боголюдскість Христа в контексті христології / Олег Соколовський // Evropský filozofický a historický diskurz. – Praga, 2017. – Volume 3, Issue 4. – С. 106–113;

28. Sokolovskyi O. L. A Genesis of Christological Beliefs the Antenicene Period / Oleg Sokolovsky // Topical problems of modern science – Warsawa, 2017. – Vol. 3. – S. 14–19;

29. Sokolovskyi O. L. Христологічна теологія I Вселенського собору. Ч. 1. / Олег Соколовський // *Evropský filozofický a historický diskurz*. – Praga, 2018. – Volume 4, Issue 2. – С. 158–164;

30. Sokolovskyi O. L. Христологічна теологія I Вселенського собору. Ч. 2. // Олег Соколовський // *Evropský filozofický a právní diskurz*. – Praga, 2018. – Volume 5, Issue 5. – С. 152 – 158.

Публікації в інших виданнях:

31. Соколовський О. Л. Історико-духовні витоки унітаріїв-п'ятидесятників в Україні / Соколовський О. Л. // Придніпровські соціально-гуманітарні читання: Матеріали Бердянської сесії I Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю (м. Бердянськ, 22 вересня 2012 р.): у 5-ти частинах. – Д.: ТОВ «Інновація», 2012. – ч. 5. – С. 107–109.

32. Соколовський О. Л. Ідейні джерела американського унітаризму першої половини ХІХ століття / Соколовський О. Л. // Сучасні соціально-гуманітарні дискурси. Матер. II всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю (м. Дніпропетровськ, 20 жовтня 2012 р.): у 3-х частинах. – Д.: ТОВ «Інновація», 2012. – ч. 2. – С. 109–113.

33. Соколовський О. Л. Христологічна проблематика у віровченні Христадельфіан / Соколовський О. Л. // Придніпровські соціально-гуманітарні читання: Матеріали Дніпропетровської сесії II Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю: у 6-ти частинах. – Д.: ТОВ «Інновація», 2013. – ч. 3. – С. 164–166.

34. Соколовський О. Л. Доктринально-інституційні особливості Церкви Об'єднання / Соколовський О. Л. // Науковий діалог «Схід-Захід». Матер. II всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю. (м. Бахчисарай, 12 жовтня 2013 р.): у 4-х частинах. – Д.: Видавництво «Інновація», 2013. – ч. 1. – С. 121–124.

35. Соколовський О. Л. Особливості еволюції антитринітаризму в Україні крізь призму релігійної духовності / Соколовський О. Л. // «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук». Матер. III всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю. (м. Дніпропетровськ, 20 грудня 2013 р.): у 5-х частинах. – Д.: ТОВ «Інновація», 2013. – ч. 5. – С. 62–65.

36. Соколовський О. Л. Трансформація антитринітарного віровчення і культу в Україні в кінці XIX – XX століттях / Соколовський О. Л. // Сучасні соціально-гуманітарні дискурси. Матер. IV всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю (м. Дніпропетровськ, 22 березня 2014 р.): у 3-х частинах. – Д.: ТОВ «Інновація», 2014. – ч. 3. – С. 58–60.

37. Соколовський О. Л. Особливості еволюції антитринітарного руху в Україні / О. Л. Соколовський // «Дні науки філософського факультету – 2014», Міжн. наук. конф. (2014; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014», 15–16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – Ч. 7. – С. 182–184.

38. Соколовський О. Л. Біблійні основи вчення Міжнародного шляху про особу Святого Духа / Соколовський О. Л. // Придніпровські соціально-гуманітарні читання: Матер. III всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю. (м. Дніпропетровськ, 29 листопада 2014 р.): у 4-х частинах. – Д.: ТОВ «Інновація», 2014. – ч. 1. – С. 142–145.

39. Соколовський О. Л. Інтерпретація догмату Трійці у вченні Віктора Поля Вервіля / Соколовський О. Л. // Розвиток соціально-гуманітарної освіти і науки в контексті модернізації вітчизняної вищої школи. Матер. II всеукр. наук.-практикконфер. (м. Дніпропетровськ, 26 грудня 2014 р.): у 2-х частинах. – Д.: ТОВ «Інновація», 2015. – ч. 2. – С. 87–89.

40. Соколовський О. Л. Вплив соцініанських ідей у творчій спадщині діячів братського руху / Соколовський О. Л. // Сучасні соціально-гуманітарні дискурси. Матер. V всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю (м. Дніпропетровськ, 21 березня 2015 р.): у 5-х частинах. – Д.: ТОВ «Інновація», 2015. – ч. 2. – С. 111–114.

41. Соколовський О. Л. Релігійні і духовні особливості духоборів / Соколовський О. Л. // Наукова дискусія: питання соціології, політології, філософії та історії: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 22-23 травня 2015 р.) за загальною редакцією д.політ.н., професора Д. В. Яковлева. – Одеса : Національний університет «Одеська юридична академія», 2015. – С. 112–115.

42. Соколовський О. Л. Духовно-моральні витоки віровчення молокан / Соколовський О. Л. // Науковий діалог «Схід-Захід». Матер. IV всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю. (м. Кам'янець-Подільський, 25 травня 2015 р.): у 2-х частинах. – Д.: Видавництво «Інновація», 2015. – ч. 2. – С. 135–137.

43. Соколовський О. Л. Особливості вчення Помісної Церкви про Святу Трійцю // Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук. Матер. V всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю. (м. Дніпропетровськ, 28 серпня 2015 р.): у 2-х частинах. – Д.: ТОВ «Інновація», 2015. – ч. 2. – С. 126–129.

44. Соколовський О. Л. Особливості христологічних міркувань у вченні Помісної церкви / Соколовський О. Л. // Політологія, філософія, соціологія: контури міждисциплінарного перетину: матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 15-16 жовтня 2015 р.) / за загальною редакцією д.політ.н., професора Д. В. Яковлева. – Одеса: Національний університет «Одеська юридична академія», 2015. – С. 75–78.

45. Соколовський О. Л. Особливості діяльності нетрадиційних релігійних культів у сучасній Україні / Олег Соколовський // «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» : Всеукраїнська науково-теоретична конференція з міжнародною участю, 23 листопада 2015 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.]. – Житомир : Видавець О. О. Євенок, 2015. – С. 231–233.

46. Соколовський О. Л. Соколовський О. Л. Толерантність як моральний чинник віровчення соцініан / Олег Соколовський // «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності»: Міжнародна науково-теоретична конференція, 1-2 жовтня 2015 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.]. – Житомир : Вид. Євенок О. О., 2015. – С. 116–118.

47. Соколовський О. Л. Розвиток христологічних ідей у вченні ранніх релігійних громад / Олег Соколовський // Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 22-23 січня 2016 року). – Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2016. – С. 77–80.

48. Соколовський О. Л. Містичний і догматичний досвід у вченні Помісної Церкви / Олег Соколовський // «Історія, проблеми та необхідні умови становлення громадянського суспільства в Україні»: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 29-30 січня 2016 року). – Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2016. – С. 28–31.

49. Соколовський О. Л. Інтерпретація догмату Святої Трійці у вченні православної та помісної церков / О.Л. Соколовський // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 20-21 квітня 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А.Є. Конверський. – К. : «Київський університет», 2016. – Ч. 7. – С. 64–66.

50. Соколовський О. Л. Розвиток христологічних уявлень у вченні юдеохристиянства / Олег Соколовський // Глобалізований світ: випробування людського буття: Міжнародна науково-теоретична конференція, 6-7 жовтня 2017 року: [матеріали доповідей та виступів] / редкол. М. А. Козловець[та ін.]. – Житомир: Вид-во Євенок О.О., 2017. – С. 225–228.

51. Соколовський О. Л. Новітні моделі христології / Олег Соколовський // Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення: зб. наук. праць / редкол. Н. М. Ковтун, С. А. Крилова, О. В. Чаплінська [та ін.]. – Житомир: Видавничий центр ЖДУ імені Івана Франка, 2018. – С. 60–62.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	24
РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА І МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕВОЛЮЦІЇ ХРИСТОЛОГІЧНОЇ ДОКТРИНИ.....	38
1.1. Хринологія як об’єкт філософського і релігієзнавчого аналізу.....	38
1.2. Методологія релігієзнавчого дослідження генези хринологічної доктрини...73	73
Висновки до розділу 1.....	96
РОЗДІЛ 2. СТАНОВЛЕННЯ ХРИСТОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ ДОСОБОРНОГО ПЕРІОДУ.....	99
2.1. Ранньохристиянська хринологія у контексті новозавітних свідчень та вчень апостольських мужів.....	99
2.2. Хринологічні ідеї у вченнях гностичних і юдеохристиянських рухів.....	134
2.3. Хринологічні погляди представників перших катехитичних та богословських шкіл.....	171
Висновки до розділу 2.....	205
РОЗДІЛ 3. ХРИСТОЛОГІЧНА ДОКТРИНА В ЕПОХУ ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ.....	207
3.1. Хринологічні доктрини перших Вселенських соборів.....	207
3.2. Хринологічні ідеї у рішеннях Халкидонського собору.....	236
3.3. Становлення хринологічних поглядів у площині діяльності V – VII Вселенських соборів.....	260
Висновки до розділу 3.....	293
РОЗДІЛ 4. РОЗВИТОК ХРИСТОЛОГІЧНОЇ ДОКТРИНИ У ТЕОЛОГІЇ ХРИСТІЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ.....	296
4.1. Хринологічні концепції у вченні Римо-Католицької Церкви.....	296
4.2. Сотеріологічний зміст православної хринології.....	323
4.3. Форми реалізації хринологічних ідей у протестантському вченні.....	343
Висновки до розділу 4.....	371

РОЗДІЛ 5. ХРИСТОЛОГІЧНА ДОКТРИНА СУЧАСНОГО ХРИСТІЯНСТВА.....	373
5.1. Трансформація христологічних ідей у сучасній католицькій теології	373
5.2. Тенденції розвитку сучасної православної христології.....	403
5.3. Христологічний дискурс у теології сучасного протестантизму	424
5.4. Християнство у христологічній перспективі сучасності.....	456
Висновки до розділу 5.....	483
ВИСНОВКИ.....	486
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	497

ВСТУП

Актуальність дослідження. У добу глобалізації ускладнюється світосприйняття сучасної людини через руйнацію попередніх усталених норм і знаходить своє вираження у релігійному світогляді. За цих умов гостро постає проблема перегляду взаємодії між людиною і Церквою, яка б сприяла духовному розвитку людства. Цілком зрозуміло, що вирішити таке завдання можна лише на глобальному рівні, де провідну роль відіграють релігійні організації.

Орієнтири на вирішення окресленої проблеми відображено в христологічній сфері християнської теології. Ця обставина зумовила не лише церковних служителів переосмислити межі тлумачення християнських істин в інформаційному полі, а й долучити до цього процесу філософів і релігієзнавців з метою збереження духовної культури. Саме тому актуальним запитом сьогодення є філософсько-релігієзнавчий аналіз вчення про Ісуса Христа, який дозволить дослідити еволюцію христології й зміну світоглядних орієнтирів носіїв християнських ідей.

Христологічна доктрина значною мірою визначила існування у християнській теології онтологічного, екзистенційного і гносеологічного рівнів, сприяючи формуванню метафізичної, антропологічної й сотеріологічної сфери. Глибинні модули буття християнської духовності вибудовуються на основі христологічного вчення. На теоретичному рівні релігійної свідомості христологія дозволяє пізнати таємницю трансцендентної реальності, зміст божественного одкровення й шляхи досягнення спасіння. При цьому конфесійна христологія не тільки відображає світоглядні орієнтири конкретної релігійної організації, а й у формі настанов наповнює їх смисложиттєвим змістом. Сьогодні в межах християнства формулюються христологічні доктрини, які інтерпретують постать Ісуса Христа у різних значеннях.

Зважаючи на те, що основні християнські догмати були сформульовані у постановках Вселенських соборів, нині постає потреба звернутися до цієї спадщини й розглянути її з позицій сприйняття та відтворення відповідно до сучасних умов.

Гене́за христологічної доктрини відображає не лише історико-культурну і теологічну проблематику християнського віровчення, а й філософсько-релігійне значення у його становленні. Широке використання в теологічних дискусіях філософських ідей, запозичених з античної філософії і частково з ранньої патристики, сформувало особливий стиль філософування, який став характерною рисою християнського мислення і світогляду.

Період христологічних дискусій є малодослідженим в історії європейської філософської думки, що зумовлено насамперед особливим рівнем філософії в системі християнського мислення. Якщо західноєвропейська схоластика відокремлювала філософію від теології, то в грецькій патристиці не існувало такого чіткого розмежування, зумовлюючи філософсько-релігієзнавче дослідження христологічної проблематики в теологічному контексті. Христологія у християнській теології завжди поєднувала доктринальні основи віровчення і філософсько-релігійні концепції християнських мислителів для полемічно-апологетичних цілей. Тому дослідження христологічної доктрини з філософсько-релігієзнавчої точки зору є важливим для осмислення світоглядно-культурних процесів та їх наслідків для людства.

Аналіз генези христологічної доктрини є достатньо значущим для сьогодення, оскільки актуалізує дослідження філософської проблематики христологічних дискусій, які відображали не лише теологічні традиції християнських церков, а й їх еволюцію, спрямовану на використання духовного потенціалу з метою гармонізації міжцерковних і міжконфесійних відносин.

Процеси секуляризації суспільства призвели до духовної кризи людини як особистості внаслідок ігнорування нею традиційних християнських цінностей і світоглядних концепцій. Десакралізація соціального простору стала внутрішньою проблемою Церкви, вирішити яку можливо лише в реалізації християнської єдності. Найважливішим її елементом є христологія, оскільки всі християни декларують єдність у Христі. Християнські церкви, які сформували різні богословські традиції, можуть доповнювати їх духовними здобутками в євхаристійній єдності Христа.

Актуальність дослідження генези христологічної доктрини зумовлюється потребою діалогу з Православними Церквами Сходу, які відмовляються приймати постанови Четвертого Вселенського собору. Різні термінологічні богословські системи, прийняті в православних та орієнтальних церквах, виражають тотожну віру в Ісуса Христа. Тому дослідження христології християнських церков має вести до єднання на принципових положеннях христологічної доктрини.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано в межах наукової програми кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка «Випробування людського буття : класичний і посткласичний дискурс» (НДР № 0111U000154).

Мета дослідження полягає у комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі сутності христологічної доктрини, з'ясуванні еволюції христологічних уявлень, їх змістовних характеристик і сучасних тенденцій духовного розвитку у загальноцивілізаційному контексті.

Мета конкретизується у таких основних **завданнях**:

- сформулювати методологічний підхід до філософсько-релігієзнавчого дослідження христологічної доктрини у контексті християнської теології;
- розкрити генезу христологічних уявлень, особливості їх еволюції в контексті історичних рефлексій людства;
- проаналізувати типологію релігійно-історичних моделей християнської христології як спосіб усвідомлення шляхів досягнення спасіння;
- здійснити аналіз христологічних проблем у контексті новозавітної літератури, вченнях апостольських мужів та ранньохристиянських рухів;
- простежити становлення христологічних доктрин Олександрійської й Антиохійської шкіл та їх подальше відображення у християнській традиції;
- розглянути еволюцію христологічних ідей в епоху Вселенських соборів та визначити їх значення у становленні христологічної доктрини;
- означити закономірності й особливості формування христологічної доктрини в ученні Римо-Католицької Церкви;

- з'ясувати співвідношення христології та сотеріології у православній традиції;
- дослідити характер осмислення христологічних концепцій у протестантському вченні;
- виявити конфесійну специфіку христологічних доктрин у теології сучасного християнства;
- охарактеризувати принципи інтерпретації моральних і соціальних аспектів спасіння у теології.

Об'єктом дисертаційного дослідження є христологічна доктрина як духовний феномен у системі поглядів на спасіння людства.

Предметом дослідження є еволюція христологічних уявлень у християнській теології, розвиток її структурно-типологічних й доктринальних характеристик, ідейно-світоглядних та історико-культурних особливостей.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Теоретичною і методологічною основою дослідження є праці, присвячені філософсько-релігієзнавчому осмисленню еволюційних процесів христологічної доктрини у теології християнських церков, провідних українських філософів, релігієзнавців та богословів, зокрема, М. Бабія, І. Богачевської, В. Бондаренка, Т. Гаврилюк, В. Докаша, В. Єленського, В. Климова, А. Колодного, І. Кондратьєвої, В. Любащенко, І. Остащука, Г. Панкова, О. Сагана, П. Сауха, М. Стадника, Л. Филипович, Ю. Чорноморця, О. Шепетька, Л. Шугаєвої, П. Яроцького та інших. Актуалізація ключових ідей цих науковців дозволила з'ясувати основні аспекти досліджувальної проблематики у світовому та вітчизняному вимірах.

Аналіз особливостей феномену христології представлений працями П. Еннса, М. Еріксона, Т. Лейна, А. Мак-Грата, Ч. Райрі, Г. Тіссена, в яких аналізується відправний період генези христологічної доктрини.

Вивчення окремих аспектів христологічної проблематики на фактологічному матеріалі з діяльності Вселенських соборів посприяли дослідження філософів та богословів С. Аверінцева, В. Болотова, С. Булгакова, А. Лебедева, В. Леонова,

В. Лосського, Н. Маліновського, І. Мейєндорфа, О. Меня, М. Поснова, К. Скурата, Г. Флоровського, О. Шмемана та ін.

Теоретичною основою дисертації стали праці, предметом дослідження яких є христологічна доктрина в ідеологічному протиставленні юдеохристиянства і гностицизму у різних площинах: історичній (А. Гарнак, А. Неандер), філософській (В. Анц, Г.-М. Шенке), соціологічній (М. Трофимова), культурологічній (А. Ранович), порівняльній міфології (Э. Добшюца, А. Юліхера і А. Фестюжера) тощо. Вагоме місце у вивченні концептуальних положень христології посідають праці сучасних авторів О. Давиденкова, А. Кураєва, В. Лур'є, Н. Селезньова, А. Сидорова, в яких досліджено ранньохристиянські течії та проаналізовано складні процеси генези христологічної доктрини у Візантійській імперії.

Важливе значення для дисертаційної роботи мають релігієзнавчі дослідження, присвячені вивченню христологічних доктрин монофізитських церков й окремих аспектів христології Севіра Антиохійського. До них належать праці А. Бриліантова, А. Дяконова, А. Заболотського, Л. Карсавіна, А. Карташова, І. Троїцького, Б. Тураєва, І. Мейєндорфа, Г. Флоровського.

Еволюцію христологічної доктрини в межах православної богословської думки розглядали церковні діячі та богослови В. Болотов, О. Давиденков, І. Зізіулас, Л. Карсавін, А. Карташов, В. Лосський, Макарій (Булгаков), І. Мейєндорф, Феодор (Юлаєв) та Х. Яннарас. Ґрунтовний аналіз антропологічних вимірів православ'я в контексті співвідношення з христологією здійснили богослови К. Уаре, О. Клеман, Д. Станулоа та І. Влахос.

Висвітлення христологічної проблематики Римо-Католицької Церкви в контексті тріадології присвячені праці Д. Реале, Г. Бедуелла, П. де Лобье, Я. Туркала, І. Водопівеця, П. Парента, Л. Беркхова, М. Еліаде.

Багатогранність досліджуваної проблематики та прагнення цілісного осмислення еволюції христологічної доктрини у християнській теології вимагає комплексу взаємопов'язаних методологічних підходів, основним із яких у дисертаційному дослідженні є міждисциплінарний, що слугує запорукою об'єктивного, систематичного і цілісного дослідження еволюції христологічної

доктрини в християнській теології. Звернення до логічних методів дозволило аналізувати науковий матеріал, порівнювати його, застосовувати аналогію та узагальнення. З метою цілісного розуміння предмету христологічної проблематики у дисертації було використано загальнонаукові, спеціальні та міждисциплінарні методи.

У процесі дослідження еволюції христологічної доктрини було використано філософські (діалектичний, феноменологічний, герменевтичний) та загальнонаукові (генетичний, історичний, порівняльно-історичний, структурно-функціональний, каузальний) методи. Феноменологічна методологія релігієзнавчого аналізу використана у площині типологізації і систематизації христологічних доктрин у теології різних християнських церков, який передбачає розгляд її в єдності та різноманітті соціальних виявів. Історико-генетичний аналіз широко використовувався у процесі дослідження історико-теологічних джерел формування ранньохристиянської христології.

Для аналізу структурних складових христологічної доктрини, визначення її сутнісних характеристик та функціональності, було використано структурно-функціональний метод, який знайшов відображення і в процесі порівняння христологічних концепцій у вченнях християнських церков як засадничих для процесу еволюції христології.

Зважаючи на максимальну реконструкцію розвитку христологічної доктрини в християнській теології, звернення до лінгвістичного релігієзнавства та використання герменевтичної методології є важливою складовою дослідження. Герменевтичний метод дозволив здійснити аналіз христологічної доктрини як на основі джерел християнського віровчення, так і авторських текстів окремих богословів. Завдяки поглибленому герменевтичному аналізу теологічних та філософсько-релігійних текстів, отримано та інтерпретовано христологічну інформацію. Крім того, використання елементів семантичного аналізу сприяло чіткому визначенню, який саме зміст вкладає автор у конкретні терміни і поняття.

Аналітичний характер дослідження спрямований на порівняння христологічної доктрини в теології християнських церков, зафіксованих у

догматичних визначеннях Вселенських соборів, святоотцівській спадщині й інших християнських богословських працях ранньохристиянської та сучасної епохи. Використання такого підходу реалізується на двох рівнях – формальному та концептуальному. При першому здійснюється порівняння різних богословських термінів і христологічних формул, тоді як при другому аналізуються конкретні доктрини. Акцентуація уваги на цьому підході є важливим елементом методології, оскільки богословська термінологія має різне трактування в межах християнських церков.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що в дисертаційній роботі вперше здійснено комплексний філософсько-релігієзнавчий аналіз генези христологічної доктрини, виокремлено основні етапи її еволюції та особливості доктринального змісту, їх вплив на сучасні тенденції духовного розвитку у загальноцивілізаційному контексті.

У дисертації обґрунтовано низку теоретичних положень, які характеризуються науковою новизною і виносяться на захист:

уперше:

– обґрунтовано положення, що генеза христологічних поглядів відображає новозавітні свідчення про розп'яття і воскресіння Христа, при цьому патристична христологія реалізується у типологічній та алегоричній інтерпретації Писання, визначаючи форми доктринальної традиції Церкви, враховуючи проблеми христологічного дискурсу у теології християнських церков; доведено, що новозавітні свідчення є первинними щодо аналізу особистісного досвіду в сприйнятті об'явлення трансцендентного Бога в світі; встановлено підхід, який базується на системній взаємодії тріади «особистісний досвід – Святе Письмо – традиція» та розкриває еволюцію христологічної доктрини як цілісного вчення у відповідності до доктринального змісту християнства;

– визначено змістовні характеристики системи функціонування христологічних ідей упродовж історії християнства, які зазнавали істотних змін залежно від ідейно-культурних, структурно-типологічних, світоглядно-доктринальних особливостей відповідної епохи; встановлено, що причиною

еволюції христологічної доктрини стала відсутність у християнській теології дособорного періоду методів пізнання сутності Ісуса Христа, сприяючи витворенню «низхідної» та «висхідної» христології; базовим положенням «висхідної христології» є осмислення Христа в новозавітному значенні через проповідь, яка вміщена в Євангелії, закликаючи до внутрішньої зміни через Месію; «низхідна христологія» розглядає постать Ісуса Христа на тлі цілісного культурно-історичного процесу як його складову; функціонально-діяльнісний зміст «низхідної» та «висхідної» христології зводиться до репрезентації постаті Ісуса Христа як посередника між теоретичними уявленнями і Його сутністю;

– обґрунтовано визначальну роль функціональної христології, яка ґрунтується на відображенні значення служіння Христа заради спасіння світу й людини та відстоювала виняткове й абсолютне Його діяння для всього роду людського і його історії; розкрито взаємозв'язок функціональної та онтологічної христології, оскільки перша модель зводить спасіння людини до залежності від обґрунтування переваги Божественної чи людської природи в Ісусі Христі; доведено, що підґрунтя сотеріології було закладене у христологічних доктринах ранньохристиянських течій, які, з одного боку підносили повноту Божественної природи Ісуса (ебіонізм та аріанство), або повноту людської природи Ісуса (докетизм та аполінаризм), а з іншого, категорично спростовували двоїсту сутність Сина Божого (несторіанство та євтихіанство);

– доведено розмежування методологічних підходів у класифікації новозавітних христологічних концепцій, учень апостольських мужів і ранньохристиянських релігійних рухів: онтологічний (заперечення буквального розуміння особи Ісуса Христа через логічну суперечливість як Божого Сина і смертної людини й обґрунтування новозавітної христології як віри апостолів в Ісуса Христа, а не Його вчення); функціональний (спростування традиційного уявлення про Ісуса Христа через використання уможлидних категорій грецької філософії, вкорінених у ранньохристиянське богослов'я);

– визначальне христологічне питання про співвідношення Божественної і людської природи Христа визначало відмінність між двома типами христології та

сприяло становленню олександрійського й антиохійського напрямків у вченні про Ісуса Христа; обґрунтовано провідну роль катехетичних та богословських шкіл у процесі розкриття взаємозалежності христологічного і сотеріологічного вчення: через свободу волі людина існує у гріховній природі, з якої вона самотійно не зможе вийти, тому Бог змушений був втрутитися у процес спасіння, сприяючи зішестю Христа, Який поєднав Божественну і людську сутність, і таким чином відродив смиренність людства.

Уточнено:

– розуміння христологічних дебатів періоду Вселенських соборів, в основі яких подвійне завдання: з одного боку, спростування вчення, що суперечило християнським засадам, а з іншого – чітке формулювання тих істин християнської віри, які мали відмінну інтерпретацію в ученнях різних богословів; еволюція христологічної доктрини та її утвердження у Нікейсько-константинопольському Символі віри відбувалося у намаганні богословів відмежуватися від аріанства і аполінаризму, виокремлювати в Ньому одну природу; теоретичне мислення Сходу предметом богословських суперечок розглядало переважно абстрактні питання християнської догматики в межах виокремлення христологічної доктрини, насамперед у питанні з'єднання двох природ у Христі; доведено західну орієнтацію на розв'язання проблем християнської системи, які мали життєво-практичне застосування; діяльність Ефеського собору дозволила богослов'ю позбутися христологічного розділення особистості та проголосити догму, що в людській природі Христос як Слово прийняв повноту людства без винятку, звідси ж Церква проповідує «обоження» всіх спасених у Христі; основні христологічні категорії Халкидонського собору у визначенні способу з'єднання в Особі Ісуса Христа двох начал стали підґрунтям для формування вчень монофізитства та іконоборства; теологічний зміст теопасхистських формул у рішеннях П'ятого Вселенського собору спростував глибинні відмінності Халкидонського оросу і христологічної доктрини Кирила Олександрійського й обґрунтував взаємообумовленість двох систем;

– методологічні засади дослідження еволюції христологічної доктрини у проблематиці відношень між історією та вірою, христологією та сотеріологією, дослівності у розумінні втілення Христа; розмежування між методами «висхідної» та «низхідної» христології у теології Римо-Католицької Церкви на основі виокремлення екзистенційного людського досвіду у пізнанні Христа на відміну від історичних свідчень, які розглядають постать Ісуса на тлі цілісного культурно-історичного процесу як його складову; розкрито взаємозалежність августинівської христології і святоотцівської традиції та протиставлення «низхідного» й «висхідного» вчення про Ісуса Христа у християнській теології; з'ясовано, що ця проблематика містить діалектичний зв'язок, визнаючи Божественність Христа та Його людську природу в історичному контексті;

– тезу про роль православної христології у сфері становлення та догматизації сотеріології (вчення про спокуту та спасіння людини), пневматології (вчення про Святий Дух і духовне начало) та антропології (вчення про сутність людини); з'ясовано, що особистісна ідентичність Бога виражається через Його тріадологічне існування; єдність двох природ в іпостасі Христа виражає онтологічну основу особистісного вияву; особистість Христа відповідає Другій Іпостасі Святої Трійці, що зумовлює Його існування у свободі;

– вплив історико-критичного мислення у процесі трансформації світоглядно-моральних цінностей періоду Реформації у Західній Європі, який проявився у протиставленні конфесійних форм христології і послабленні біблійного образу земного Ісуса в протестантській теології; розуміння базових концептів христології з її орієнтацією на сотеріологію в контексті конфесійної теології: джерелом лютеранської христології є доктрина виправдання вірою; христологічна система кальвінізму відображена в есхатологічній доктрині передвизначеності; у цвінглівстві вчення про Ісуса Христа перебуває у площині сотеріології, яка має христоцентричну спрямованість та концепції передвизначеності; в анабаптизмі розвиток есхатологічної христології з елементами соцініанської тріадології.

Набуло подальшого розвитку:

– релігієзнавчий аналіз ключових проблем теологічного дискурсу в христологічних вченнях представників католицької теології, які зумовили трансформацію світоглядних орієнтирів: від просвітницького, який обґрунтовував віру в людський розум та науково-технічний прогрес, до екзистенціального – визначаючи людину як особистісно-діалогічний феномен; виявлення глибинного зв'язку христології та сотеріології як взаємозумовлених аспектів одного явища спасіння у контексті осмислення земного існування Ісуса, історичного спогадування Страстей, Смерті і Воскресіння Христа та психологічного й онтологічного змісту самосвідомості Ісуса крізь призму христологічної еклезіології;

– розгляд еволюції христологічних поглядів у сучасній протестантській теології від традиційного новозавітного образу Христа, який став свідченням того, що Ісус Христос є істинним Богом і Господом, Відкупителем і Спасителем до розгляду Ісуса як історичної особи; доведено вплив ліберально-протестантської теології, яка протиставила святоотцівській традиції етичне вчення про Христа та христологічні концепції представників Тюбінгенської протестантської школи, теології посередництва і нової ортодоксії й значною мірою відобразилася на доктринальній основі сучасних моделей христології в християнській теології;

– розуміння моделей христологічних доктрин у християнській теології та їх сучасних трансформацій у системі методологічних питань, взаємопов'язаних із особою Ісуса Христа: осмислення Христа як Спасителя світу або історичної Особи, розкриття межі між природою Христа та Його служінням, буквалізм у розумінні втілення Христа; виявлено, що сучасні христологічні моделі прагнуть зберегти свої новації в межах релігійного світогляду як ідейно-догматичними засобами (постійним звертанням до текстів Біблії, власних богословських авторитетів), так і культово-інституційними (посиленням ригоризму, ритуалізацією і внутрішнім дробленням).

Теоретичне значення дисертаційного дослідження полягає в тому, що отримані результати дозволяють поглибити розуміння типології розмаїття релігійно-історичних моделей християнської христології як способу усвідомлення шляхів досягнення спасіння; розкрити еволюцію христологічних ідей в епоху

Вселенських соборів та визначити їх значення у становленні христологічної доктрини; з'ясувати закономірності й особливості формування христологічної доктрини в ученні Римо-Католицької Церкви; визначити співвідношення христології та сотеріології у православній традиції і розширити характер осмислення христологічних концепцій у протестантському вченні. Запропоновані в роботі положення можуть бути використані у подальших теоретико-методологічних дослідженнях зазначеної проблематики.

Практичне значення отриманих результатів. Теоретичні положення і висновки дисертаційного дослідження, сприяють глибшому розумінню христології у теології християнських церков як нового напрямку філософсько-релігієзнавчих досліджень. Виявлені особливості еволюції христологічних ідей у християнстві дозволяють з'ясувати внутрішню складність і теологічну суперечливість їхнього розуміння, створюють передумови для глибшого вивчення сутності та моделей розвитку загальної і церковної христології. У свою чергу це сприятиме подоланню міжцерковних конфліктів, відкриватиме нові можливості для діалогу, взаємодії теологічного, філософського й релігієзнавчого дискурсів, прокладатиме шлях до толерантності та взаєморозуміння.

Результати дисертаційної роботи можуть бути використані у теологічних, філософських та релігієзнавчих дослідженнях, а також враховані при подальшому аналізі розвитку сучасних моделей христології в теології християнських церков. Матеріали дисертації можуть бути застосовані у державно-релігійному, міжрелігійному та екуменічному діалогах в ситуації трансформації законодавчого поля щодо функціонування релігійних інституцій в Україні. Положення та ідеї дисертації можуть бути використані при підготовці навчальних програм, методичних матеріалів та занять із навчальних курсів філософських, релігієзнавчих, історичних, культурологічних дисциплін.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою здобувача. Висновки та положення наукової новизни сформульовані автором на основі власних результатів, отриманих у процесі дослідження. Кандидатська дисертація на тему «Антитринітаризм і соцініанство в Україні: еволюція

віровчення», спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство, була захищена у 2011 році. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської не використовувалися.

Апробація результатів дисертації. Основні положення та ідеї дисертаційного дослідження обговорювалися на науково-методологічних семінарах та засіданнях кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, а також на наукових конференціях, зокрема: XXXI Міжнародній науково-практичній конференції «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (27 квітня 2012 р., м. Донецьк); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2012» (18–19 квітня 2012 р., м. Київ); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (22 вересня 2012 р., м. Бердянськ); II Всеукраїнській наукова конференції «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси» (20 жовтня 2012 р., м. Дніпропетровськ); II Всеукраїнській науково-практичній конференції «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (17 травня 2013 р., м. Бердянськ); II Всеукраїнській науковій конференції «Науковий діалог «Схід-Захід»» (12 жовтня 2013 р. м. Бахчисарай); III Всеукраїнській науковій конференції «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук» (20 грудня 2013 р., м. Дніпропетровськ); IV Всеукраїнській науковій конференції «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси» (22 березня 2014 р., м. Дніпропетровськ); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2014» (15–16 квітня 2014 р., м. Київ); III Всеукраїнській науково-практичній конференції «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (29 листопада 2014 р., м. Дніпропетровськ); II Всеукраїнській науково-практичній конференції «Розвиток соціально-гуманітарної освіти і науки в контексті модернізації вітчизняної вищої школи» (26 грудня 2014 р., м. Дніпропетровськ); V Всеукраїнській науковій конференції з міжнародною участю «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси» (21 березня 2015 р., м. Дніпропетровськ); IV Всеукраїнській науково-практичній конференції «Науковий діалог «Схід-Захід» (25 травня 2015 р., м. Кам'янець-Подільський); V Всеукраїнській науковій конференції «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук» (28 серпня 2015 р., м. Дніпропетровськ); Міжнародній науково-

теоретичній конференції «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (1-2 жовтня 2015 р., м. Житомир); III Міжнародній науково-практичній конференції «Політологія, філософія, соціологія: контури міждисциплінарного перетину» (15-16 жовтня 2015 р., м. Одеса); Всеукраїнській науково-теоретичній конференції з міжнародною участю «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» (23 листопада 2015 р., м. Житомир); Міжнародній науково-практичній конференції «Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку» (22-23 січня 2016 р., м. Одеса); Міжнародній науково-практичній конференції «Історія, проблеми та необхідні умови становлення громадянського суспільства в Україні» (29-30 січня 2016 р., м. Львів); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2016» (20-21 квітня 2016 р., м. Київ); Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні проблеми сучасної науки» (2 липня 2017 р., м. Варшава, Польща); Міжнародній науково-теоретичній конференції «Глобалізований світ: випробування людського буття» (6-7 жовтня 2017 р., м. Житомир); IV Міжвузівській науково-теоретичній конференції молодих науковців «Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення» (4 грудня 2018 р., м. Житомир).

Публікації. Основні теоретичні положення та висновки дисертаційного дослідження оприлюднені у 51 публікації: в 1 індивідуальній монографії, 23 статтях, надрукованих у фахових виданнях, затверджених МОН України, 6 статтях в іноземних наукових виданнях та виданнях України, що включені до наукометричних баз, 21 публікації, що додатково розкривають зміст дисертаційної роботи.

Структура та обсяг дисертації зумовлені специфікою предмету, поставленою метою та завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, п'яти розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 558 сторінок, з яких основний зміст – 496 сторінки. Список використаних джерел містить 671 позицію.

РОЗДІЛ 1

ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА І МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕВОЛЮЦІЇ ХРИСТОЛОГІЧНОЇ ДОКТРИНИ

1.1. Христологія як об'єкт філософського і релігієзнавчого аналізу

Христологія як духовний феномен передбачає комплексний характер аналізу генези христологічної доктрини у християнській теології. Предмет роботи достатньо відомий і досліджений у світовій історіографії. Зарубіжна та вітчизняна наука накопичили значний фактичний матеріал, присвячений різним питанням христології, які становлять основу сучасного вивчення християнських конфесій. Однак, здебільшого в представлених працях особа Ісуса Христа піддається численним богословським тлумаченням. Натомість, релігієзнавчий аналіз христологічної доктрини в царині історії релігії, філософії та богослов'я досі не здійснювався. Певні спроби осягнути цей феномен та його історію зробили лише історики філософії. Тому філософсько-релігієзнавче дослідження доктрини з галузі християнської теології, яка охоплює широке коло питань, що належать до другої Особи Святої Трійці Ісуса Христа, передбачає ретельний науковий розгляд джерел та літератури.

Якщо в основі літератури закладена варіативність репрезентаційних підходів, то джерельний блок вимагає особливого аналізу, враховуючи складні історичні, теологічні й культурологічні зв'язки їх розвитку. Зважаючи на велику кількість праць представників християнської теології із зазначеної проблематики, вважаємо доцільним в історіографічному аналізі розмежовувати, з одного боку, теологічну традицію, а з другого – релігійно-філософські ідеї, які в переважній більшості представлені працями богословів різних християнських церков.

Найбільш прийнятною є класифікація за критеріями, що дозволять диференціювати джерела та літературу за основними христологічними питаннями. Отже, увесь історіографічний комплекс цієї проблеми можна умовно розділити на декілька блоків.

Перший блок – праці, що розкривають джерела походження, доктринальний зміст, періодизацію, провідні складові христологічних уявлень: це насамперед праці богословського характеру, в яких виражається особливість доктринальних поглядів на феномен христології Римо-Католицької, Православної та протестантських церков. До цієї групи відноситься низка праць богословів і науковців аналітико-критичного характеру, в яких опосередковано розглядаються христологічні питання; праці представників сучасної християнської теології, автори яких намагалися осягнути христологію з історико-філософських позицій, аналізуючи окремі положення христологічної доктрини крізь призму філософії та релігієзнавства й ряд досліджень тлумачного характеру.

Другий блок можна умовно поділити на декілька підгруп історіографічного комплексу христологічної проблематики. Перша підгрупа це основні джерела християнського віровчення: Святе Письмо, Святий Переказ, Правила та пояснення Вселенських соборів, праці Отців і Вчителів Церкви, життя святих й церковні канони. Більшість із них складалася протягом багатьох десятиліть і містить детально розроблений богословською ортодоксією євангельський образ Ісуса Христа. Натомість, ретельне вивчення зазначених джерел дало змогу відобразити процес становлення й еволюції христологічної доктрини, зберігаючи її фундаментальні віросповідні принципи. Зауважимо, що аналіз цієї групи джерел міститься в основному тексті роботи.

Цілком зрозуміло, що представлена класифікація може бути доповнена й іншими аспектами христології, однак, зважаючи на малодослідженість цієї проблематики в філософсько-релігієзнавчому ключі, вважаємо коректним саме такий підхід. Важливо зазначити, що представники християнських церков надавали досить велику увагу питанню христології, зумовлюючи тим самим необхідність послуговуватися богословськими джерелами та літературою.

У зарубіжній історіографії христологія розглядається як галузь богослов'я, що досліджує особу Ісуса Христа через: 1) таємницю з'єднання Божественної і людської природи в Ісусі Христі; 2) свідoctва Одкровення про те, що Христос – істинні Бог і людина; 3) поняття про Відкуплення в світлі Святого Письма; 4)

протиставленням між «Ісусом історії» та «Христом віри». При цьому, основна увага приділяється розкриттю богословського бачення існування Ісуса Христа до Його Втілення і динаміки Його об'явлення в земному житті як Сина Божого. Натомість, релігієзнавчий аналіз христології, з одного боку, зовсім випав з кута зору науковців, а з другого, розглядається як галузь християнської теології. Винятком є праці з історії Церкви, присвячені ранньохристиянським і середньовічним релігійним рухам, західно- й східноєвропейським містичним та раціоналістичним ученням, хоча і тут христологія згадується в богословському контексті.

Зазначений підхід найбільш характерний сучасним роботам, які аналізують христологію у контексті історії християнства. Отже, незважаючи на значну кількість робіт, релігієзнавчий аналіз у зарубіжній історіографії залишився другорядним суб'єктом дослідження. Щодо систематизованого дослідження генези христологічної доктрини в християнській теології, то вона майже не здійснювалась.

Водночас зауважимо, що окремі зарубіжні дослідження є важливими при вивченні еволюції христологічної доктрини. Христологічна доктрина як один із найважливіших аспектів християнського віровчення започаткувала розвиток тринітарного богослов'я, в межах якого осмислюється проблематика тріадології і пневматології зі східно- і західнохристиянської перспектив еклезіології та сотеріології. З моменту доктринально-інституційного оформлення віровчення в межах християнства виникали нові релігійні об'єднання, їх послідовники шукали різну проблематику христології. Це сьогодні посилює теологічні дискусії у християнській святоотцівській традиції між церквами в питанні іпостасної єдності Божественної та людської природи в Христі.

Основні здобутки в богословській царині виборювалися на Вселенських соборах, які стали яскравою сторінкою у церковній історії християнства. Ключова діяльність Вселенських соборів зосереджувалася на спростуванні хибних думок у питаннях віровчення. Наукові розробки христологічної проблематики зазначеного періоду формують низку ідейних напрямків, кожен з яких має свої особливості. Зокрема, представники історичного підходу розглядають юдеохристиянський рух і гностицизм у формі християнського відгалуження (А. Гарнак [215], А. Неандер

[80]). Інші вважають гностицизм синкретичним феноменом, генетично належним до східних релігій, які функціонували ще до появи християнства (В. Анц [2]). Г.-М. Шенке [99] підходить до дослідження гнозису як до вічної психологічної можливості, що по-різному реалізується при відмінних історичних умовах. М. Трофимова [589], А. Ранович [507] розглядають гностицизм у контексті соціальної історії під різними кутами зору. У порівняльно-історичному контексті гностицизм став свого часу предметом дослідження Э. Добшюца [291], А. Юліхера [666] і А. Фестюжєра [598]. Таким чином, гностицизм у наукових дослідженнях представлений у різних площинах: історичній, філософській, соціологічній, культурологічній, порівняльної міфології тощо. Усе це зробило гностичну проблематику однією з найбільш складних, цікавих і дискусійних.

Надзвичайно важливими для вивчення, як окремих аспектів христологічної проблематики, так і христології загалом є праці вітчизняних та російських дослідників, в яких здійснено аналіз поширених пам'яток христологічної доктрини й розглянуто великий фактологічний матеріал з діяльності Вселенських соборів. Це дослідження С. Аверінцева [129], В. Болотова [173], С. Булгакова [188], А. Лебедева [395], В. Леонова [401], В. Лосського [412], Н. Маліновського [433], І. Мейєндорфа [444], О. Меня [454], М. Поснова [497], К. Скурата [541], Г. Флоровського [608], О. Шмемана [651] та ін. У присвячених історії християнства творах розкриваються особливості становлення христологічної доктрини в ідеологічному протистоянні різним релігійним течіям. Вагоме місце в історіографії з проблем христології посідають праці сучасних авторів В. Асмуса, С. Балакуна, О. Давиденкова, А. Кураєва, В. Лур'є, Н. Селезньова, А. Сидорова, в яких досліджено раціоналістично-містичні течії християнства та проаналізовано складні процеси генези христологічної доктрини Візантійської імперії.

Разом із тим, зазначимо, що початок дослідженням христології закладено в першій половині XIX ст. у роботі німецького протестантського богослова І. Дорнера «Історія розвитку доктрини про особу Христа» [298], присвяченій теологічному аналізу побудови христологічної системи в Антиохійській школі. Як

послідовник поміркованих поглядів, він засуджував крайню позицію представників ліберальної теології, що визнавали залежність Божественної природи Христа від людської. У зв'язку з цим, він сформував теорію Втілення, де іпостасне з'єднання двох природ розглядається як процес поступового набуття Ісусом Божественних властивостей.

Аналізуючи особливості теологічного підходу до христології серед представників Антиохійської школи, І. Дорнер встановив антропоцентричну спрямованість доктрини про Ісуса Христа. Центральною ідеєю христології Теодора Мопсуетського було вчення про людину як образ Божий, який об'єднав духовний і матеріальний світи, символізуючи єдність і гармонію усього створеного. Онтологічний аспект розкриває суть особистості через моральне вдосконалення, основою якого є свобода волі. Тому прихід Христа розглядається як головна мета Втілення, через це людина пізнає істинний образ Бога й рівняється на нього.

Роль антропологічного аспекту в христології розвинув представник протестантської ліберальної теології Адольф фон Гарнак у «Історії догматів» [215]. Антиохійська школа, на його думку, спростовувала концепцію олександрійців про спокутування як засіб повернення людини до первозданного стану. Аналізуючи христологічну доктрину Теодора Мопсуетського, А. Гарнак виділив твердження про смертність людини як невід'ємну складову людського стану. Лише з приходом Христа людина отримала в дар безсмертя, яке реалізується після воскресіння.

Німецький богослов, як і його попередник І. Дорнер, підкреслює роль морального вдосконалення в христологічній доктрині Теодора. Проте спокута, зазначає А. Гарнак, розглядається антиохійським богословом у формі процесу пізнання людиною етичних категорій добра і зла. Такий підхід призвів до спростування основ християнської теоретичної концепції особистісного гріха.

Вагомий внесок у дослідження христологічної системи Теодора Мопсуетського належить магістру богослов'я П. Гур'єву, автору роботи «Теодор, єпископ Мопсеутський» [247]. Як зауважив дослідник, Теодор заперечував, що Христос набув дві окремі природи, оскільки таке поєднання є складним для розуміння людини. Він уважав, що Бог-Логос сприйняв окрему людину і з'єднався

з нею шляхом втілення. Цей процес не був субстанційним чи духовним, а благодатним. Поєднання «по суті», на думку Теодора, було неможливе через різні природи, які сполучаються, а «по дії» – неприйнятно, через всюдисущі енергії Бога. Спочатку, за твердженням Теодора, воно було моральним, проте завдяки вдосконаленню й зміцненню, ставало єдиною загально визнаною істотою чи суб'єктом. Тому вся діяльність Христа поділялася на божественну і людську. Таким чином, створена душа Христа мала, на його думку, реальне значення, була елементом життя та діяльності в Ньому, які забезпечують людині спокуту [247, с. 328].

Вагомий внесок у дослідженнях христологічної тематики теології Антиохійської школи зробив церковний історик В. Болотов, присвятивши їй значну частину матеріалу «Лекцій з церковної історії» [175]. На відміну від П. Гур'єва, В. Болотов особливу увагу звертає на богословську термінологію Теодора, на основі якої вибудовувалася його христологічна доктрина. Вчений доходить висновку про адаптацію христології Теодора до схеми «Слово-Людина». Щоправда, він стверджував, що людська природа, будучи цілісною і незалежною, проходить свій справжній розвиток через знання та усвідомлення сутності добра й зла. Тому поряд із фізичним розвитком, людина повинна постійно боротися з різними спокусами. Така позиція нагадує на думку, що Теодор Мопсуестський трактував з'єднання Божественної і людської природ у Христі як форму морального союзу. Цей процес є тимчасовим та зворотнім, він не несе за собою принципових змін для його учасників.

Антропологічний вимір у христології Антиохійської школи також досліджував релігійний мислитель Г. Флоровський у книзі «Візантійські отці V–VIII ст.» [608]. На думку богослова, христологія неможлива без відкуплення як центрального елементу духовності та ідентичності спасіння. Особлива увага звертається на Халкидонський орос, просякнутий ідеєю втілення Логосу, започаткувавши процес спасіння людства: «Тайна Христа є тайною «спасенної особи Христа», «Особи Спасителя»» [608, с. 64]. Тому христологічна доктрина православної церкви взаємоумовлена сотеріологією. Звертаємо увагу, що

спасіння в ученні православної церкви залежало від розвитку антропологічних уявлень.

У контексті становлення й формування христології Г. Флоровський виокремлює дві антропологічні доктрини – «антропологічний мінімалізм» та «антропологічний максималізм». Важливим здобутком Г. Флоровського став ґрунтовний аналіз еволюції антиохійського богослов'я до Третього Вселенського собору. У христологічній проблематиці він встановив зв'язок між доктринами Діодора Тарсійського і Теодора Мопсуетського, однак в останній вбачав вчення про два Суб'єкти Втілення.

Досліджуючи наслідки Халкидонського собору, Г. Флоровський виокремлює два типи христології дефізитів: симетричний і асиметричний. За його твердженням, яскравим представником симетричної христології було несторіанство, яке дотримувалося чітких паралелей та повної симетрії двох природ у Втіленні – божественної й людської. Такий підхід, на думку богослова, закономірно призведе до утвердження двосуб'єктної христології. Натомість, христологія дефізитів Халкидонського собору, що стала основою сучасної офіційної інтерпретації проблеми Втілення в православному богослов'ї є асиметричною. За цим твердженням, у христологічному оросі закладена ідея сповідання однієї Іпостасі Бога-Слова в Христі та Одного і Того ж єдиного Суб'єкта усіх божественних і людських атрибутів. При цьому догмат затверджує відмінність Божественної та людської природи в Христі. Формулу асиметричної христології можна відобразити таким чином: дві природи, але одна Іпостась, або Обличчя Божественного Логосу. Таким чином, Бог Слово є Моноsub'єктом у Боголюдині, а людська природа Христа у Втіленні – єдина Іпостась Слова, яка набуває в Ній свого існування, стаючи надіпостасною. Ця надіпостатність у подальшій інтерпретації візантійського богослов'я вказує на відмінний статус людської сутності Христа від решти людства. Будучи єдиносущним і подібним до людини, крім гріха, надіпостатність є людством Логосу, а не Христа і не звичайної людини.

Розмаїття поглядів на христологічну проблематику в період Вселенських соборів зумовило потребу в систематизації її авторів. Відтак, у патристиці була

введена класифікація христологічних систем, яка виокремлювала два підходи в способі з'єднання Божественної та людської природи в Ісусі Христі: «Логос-плоть» та «Логос-людина». Представники першого підходу заперечували наявність людської душі в Христі та нівелювали сотеріологічний чинник у здійсненні хресної жертви. Послідовники другого визначали рівнозначність Божественної й людської природи Христа в іпостасі Бога-Сина. Христологія «Логос-плоть» сформувалася під впливом платонізму, натомість «Логос-людина» ототожнювалася з філософією Арістотеля.

Один з найвідоміших фахівців христології періоду Вселенських соборів А. Грільмайер у праці «Христос у християнській традиції» [49] доводить належність Аполлінарія Лаодикійського до христології «Логос-плоть», через поступку ортодоксальним вченням про цілісність людської природи Спасителя, з метою збереження єдиносущності Отця в утіленому Логосі. Використовуючи методику аріан, він пропагував ідею неможливості з'єднання Бога та людини в своїй досконалості. Вважаючи принципово неможливим збереження цілісності обох природ після з'єднання, Аполлінарій прагнув, за прикладом Арія, чітко визначити частку людської природи в Христі для осмислення Його істинної сутності. Христологічна концепція Аполлінарія взаємопов'язана з сотеріологічними поглядами. Він був переконаний, що відділення божественної сутності Христа від людської ставить під загрозу Його жертву заради порятунку всього людства. З метою усунення дуалізму, який нівелює сотеріологію, Аполлінарій пропонує свою версію христології, побудовану на системі Слова-тіла. У його христологічній моделі, Христос представлений «втіленим Богом» [243]. Використовуючи такі визначення, він не вважав, що тіло є зовнішнім прикриттям, у яке Слово втілилося, а було злиттям у абсолютну єдність буття з Божеством від моменту зачаття. За своїм змістом концепція втілення пояснює і обґрунтовує багато богословських протиріч, зокрема безгрішність Христа, єдність суб'єкта в Христі, його двосутнісну природу. Однак її основною суттю було визнання неповноцінності людської природи Христа, через відмову розглядати дві Його природи.

У своєму дослідженні А. Грильмайер поставив під сумнів належність христологічної доктрини Діодора Тарсійського до антиохійського богослов'я. На думку богослова, вчення Діодора про Особу Ісуса Христа розвивалося в межах христології «Логос-плоть», при цьому єпископ з Тарсу, одночасно послуговуючись термінологією «Логос-людина», заперечував принцип «взаємоспілкування властивостей». Новаторський підхід А. Грильмайера при трактуванні христології Діодора Тарсійського був зумовлений головним чином твердженням антиохійського богослова, що Божественна іпостась Логосу при Втіленні поєднала Христа лише з тілом людини, а не з її душею.

Іншої думки дотримується дослідник з історії церкви А. Карташов, який у книзі «Вселенські собори» [357] визнавав неспроможність богослов'я, в тому числі й антиохійського, розкрити таємницю христології. Він, як і його попередники, звертав увагу на заперечення Теодором Мопсуетським христологічного принципу антиохійського богослов'я «взаємоспілкування властивостей». В оцінці христологічної доктрини Несторія А. Карташов не знайшов авторських підходів, які мали принципово важливе значення для розкриття вчення про Ісуса Христа.

Значний доробок у дослідження христології періоду Вселенських соборів уніс відомий богослов І. Мейєндорф, який зауважив: «Халкидонська формула принесла в христологію виважену поміркованість, обґрунтовуючи, що в з'єднанні Божественної і людської природи в Христі закладена таємниця, яка не підвладна для осягнення людському розуму. Іпостасна єдність, яка була висловлена у чотирьох визначеннях й спрямовувалася проти Несторія та Євтихія, засвідчила відхід від використання катафатичної термінології» [443, с. 30].

Однак, прийняття догматичних настанов на Халкидонському соборі призвело до розділення богословів на різні табори, що дозволило І. Мейєндорфу в методологічному відношенні поділити їх на чотири групи: 1) дефізити, які зберігали вірність старій антиохійській христології. Заперечуючи Несторія, вони вважали, що Халкидонський собор трансформував христологічне вчення Феодора Мопсуетського частковою відмовою від вчення Кирила Олександрійського; 2) монофізити – послідовники Діоскора, які вважали Халкидонський собор

поверненням до несторіанства й тому безапеляційно відкидали всі його рішення. Формула Кирила «єдина втілена природа Бога-слова» вважалася ними найбільш прийнятною в христології, а погодження Халкидонського оросу було рівнозначним визнанню в Христі двох відмінних сутностей; 3) неохалкидоніти вважали, що Собор не суперечив вченню Кирила, але лише засудив Євтихія. Затвердивши в оросі поняття «єдина Іпостась», Собор тим самим автоматично прийняв усі аргументи Кирила, висунуті проти Несторія, а його терміносистему використав у контексті антинесторіанської полеміки. Формула Халкидонського догмату «про дві природи», яка визначала спосіб поєднання природ у єдиній Особі Ісуса Христа, за їх твердженням, була використана для засудження Євтихія; 4) леонтійці – богословська течія, її представники, спираючись на вчення Оригена, намагалися вирішити термінологічні проблеми Халкидонського оросу.

Розвитку історико-філософської думки візантійської теології загалом присвячена праця В. Лур'є «Історія візантійської філософії. Формативний період» [416]. Важливим здобутком дослідника є спроба відтворити проблематику христологічних дискусій Візантії у контексті філософського дискурсу. Зважаючи, що візантійська філософія виникла як протиставлення античному світогляду, христологічну доктрину, на думку В. Лур'є, неможливо осмислити за допомогою арістотелівської логіки чи неоплатонічної діалектики. Тому, використовуючи власну термінологію при аналізі христологічного догмату, він окреслив відмінний від традиційного аспект його смислового навантаження: «Халкидонський собор, незважаючи на твердження в Христі єдиної Іпостасі, не гарантував розуміння єдності в сенсі односуб'єктності Христа» і «виявився недостатнім для викорінення несторіанських тенденцій, і вже це робило питання про односуб'єктність Христа актуальним для богослов'я VI ст.» Тим більше, «ні для кого не було таємницею, що обидві формули – і Халкидонський орос, і Кирилова «одна природа Бога-Слова втілена» – можуть трактуватися в одному значенні, і жодна зі сторін, не мала свого однозначного розуміння їх змісту» [416, с. 126]. Дослідник доходить висновку про відсутність філософського осмислення христології, незважаючи на багаточисельні дослідження з цієї тематики.

Неоцінимо значення для нашого дослідження має робота Ю. Чорноморця «Візантійський неоплатонізм: від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія» [634]. Автор вперше запропонував релігієзнавчий та історико-філософський підходи при висвітленні еволюції візантійської та богословської думки. У роботі подано ґрунтовний аналіз богословських поглядів Максима Сповідника, Івана Дамаскіна, Григорія Палами та інших мислителів, які репрезентують найважливіший етап розвитку православної теології. Особливо цікавим є виклад науковцем аргументацій, що визначають вплив олександрійських неоплатоніків на візантійських богословів. Це дозволило йому трактувати візантійський неоплатонізм як особливий тип християнського неоплатонізму, із основою в філософській теології Прокла. Діалектична ідея тріадності античного філософа істотним чином вплинула на теологію Максима Сповідника.

Зважаючи на велику кількість оригінальних ідей у монографії Ю. Чорноморця, ми звернемо увагу на ті положення, що відповідають тематиці нашої роботи. Так важливий аспект христологічної проблематики міститься в антропологічному вченні Максима Сповідника. При висвітленні цього питання автор особливу увагу приділив аналізу тріади «образ-подоба-обоження», яка визначає основний зміст антропологічного вчення християнського мислителя. Богословське розмежування богоподібності й обоження, як активного і пасивного станів сприйняття надприродного дару, дозволило науковцю з певною засторогою послуговуватися засадами синергетизму. За твердженням самого Максима Сповідника, Божественна і людська природа в Христі встановила таку єдність, що Друга Іпостась Святої Трійці «за своїм божеством і завдячуючи своїй людськості є цілком людина й одним із нас» [236, с. 161]. Християнський богослов обґрунтовував подібність Христа з людиною як конкретну сутність або іпостась. Більше того, людська природа Христа отримує особисте буття через божественну іпостась Логосу.

Серед вітчизняних дослідників необхідно назвати і працю протоієрея К. Лозінського «Святий правовірний Юстиніан I Великий (527–565) християнський імператор і богослов» [406], яка містить повний переклад та аналіз богословських

творів Юстиніана, що дозволяє простежити історію христологічних суперечок П'ятого Вселенського собору. Особливо цінним для нашого дослідження є друга частина книги, в якій дослідник розглядає проблеми монофізитського розколу та визначив роль Юстиніана в богословському врегулюванні христологічного питання для збереження віросповідної єдності Візантійської імперії. Аналізуючи передумови скликання П'ятого Вселенського собору та його наслідки для Церкви, К. Лозінський констатує, що «після тривалих богословських дискусій між папою, імператором та отцями Собору було прийнято рішення про вірність Халкидонському оросу та христології Кирила» [406, с. 293]. Відповідно відбулося засудження творів Феодорита, Іви Едеського та Теодора Мопсуетського. При аналізі богословських поглядів Юстиніана, К. Лозінський встановлює їх відповідність догматам кафолічної Церкви. Богослов доводить, що імператор послуговувався в христологічній тематиці Священним Писанням та Переданням, вибудовуючи на цій основі самобутню христологічну систему в християнській теології.

Взаємовідносини Вселенського православ'я з монофізитськими (нехалкидонськими) церквами тривалий час характеризуються наявністю значних проблем системного характеру, нехтування якими призводить до подальшого поглиблення кризи конфесії. Поява цих проблем має історичний характер, оскільки вони поставали протягом значного відрізка часу і були пов'язані з політичними, економічними та духовними особливостями розвитку православ'я на тій чи іншій території його поширення.

Таким чином, центральною христологічною тематикою в російській історіографії стало вивчення філософсько-догматичної системи Севіра Антиохійського, яке призвело до розколу в православному світі й сприяло утворенню Давніх східних церков. Вивчення цієї системи і її сприйняття візантійською філософсько-теологічною традицією представляє значний інтерес для виявлення філософської проблематики христологічних дискусій. Особливо актуальним це питання стало в середині ХХ ст. у зв'язку з діалогом між Православними і нехалкидонськими Церквами. Парадигма вирішення чи усунення

нинішніх проблемних питань у розвитку православ'я, на наш погляд, повинна базуватися на розумінні того, що вони стосуються не окремих аспектів існування православ'я, а мають відношення до всього буття конфесії. Саме тому, в зв'язку з поглибленням протиріч між православними церквами, певними відцентровими процесами відносин між великими православними центрами, стає дедалі проблематичним швидке вирішення актуальних питань буття православ'я.

Водночас зазначимо, що в російській історіографії відсутні релігієзнавчі дослідження, присвячені христологічним доктринам монофізитських церков. Більшість робіт з цієї проблематики розкривали лише окремі аспекти христології Севіра Антиохійського. Серед богословів, які займалися дослідженням цієї проблематики протягом ХХ ст., можна назвати В. Болотова, А. Бриліантова, А. Дяконова, А. Заболотського, Л. Карсавіна, А. Карташова, І. Троїцького, Б. Тураєва, І. Мейєндорфа, Г. Флоровського. Сучасні автори також вивчали цю тематику, вона представлена в працях В. Асмуса, С. Балакуна, О. Давиденкова, А. Кураєва, В. Лур'є, Н. Селезньова, А. Сидорова та інших.

Важливо звернути увагу на те, що вперше христологічна доктрина Севіра Антиохійського стала предметом наукового дослідження німецьких богословів Й. Дорнера та Ф. Лоофса. Вчені вважали, що Севір наполягав на абсолютній єдності Христа, буквально сприйнявши христологічну доктрину, яка в значній мірі була вироблена Олександрійським архієпископом. Він стверджував, що Божественна і людська природа в Христі в усіх проявах становлять єдність природи, дії та волі. Натомість вчення Кирила Олександрійського вони трактували як диофізитське. Першим, хто спробував спростувати міркування німецьких богословів був професор І. Троїцький, який вказав на принципову відмінність диофізитського і монофізитського методів інтерпретації Святого Письма [588, с. 136–137]. Це дозволило російському досліднику провести глибокий аналіз христологічного вчення монофізитства й виявити суперечність з ортодоксальною доктриною в богословській термінології.

Систематизований і послідовний виклад христологічної доктрини Севіра Антиохійського міститься у праці В. Болотова, де він заперечив інтерпретацію

христології Й. Дорнера та Ф. Лоофса [175]. Вказуючи на суб'єктивність німецьких богословів через відсутність перекладених творів антиохійського патріарха, дослідник проаналізував христологію антихалкидонітів на основі грецьких фрагментів, які збереглися в працях православних полемістів. Центральним поняттям христологічної доктрини Севіра, за словами богослова, стало «складна природа» Христа, що дозволило йому уникнути двох крайнощів, а саме: визнати певну неповноту та змінність людськості в Христі, й тим самим піти шляхом Євтихія, або, навпаки, допустити присутність у Христі двох природ і погодитися з Халкидонським оросом. Таким чином, для антихалкидонітів «складна природа» Христа об'єднала в собі повноту божества і людськості, але при цьому зберегла єдність, не поділяючись на дві. Однак, повнота христологічного дослідження В. Болотова зумовлюється відсутністю порівняльного аналізу ідей Кирила Олександрійського та Севіра Антиохійського.

Богословську проблематику, підняту В. Болотовим, продовжили й розвинули інші російські богослови А. Бриліантов та А. Дияконов. Однак, спеціальних праць, присвячених христології, не міститься в доробку вчених. Христологічна проблематика в роботах дослідників підіймається через ідейні передумови виникнення і розвитку монофізитської течії. Основна причина виникнення монофізитства, на думку А. Бриліантов, в сфері своєрідної інтерпретації богословської термінології Аполлінарія Лаодикійського. Порівнюючи відмінність христологічних вчень Севіра Антиохійського й Кирила Олександрійського, богослов доходить висновку, що обидві представлені системи викривляли аполлінарське розуміння сутності Христа. Натомість А. Дияконов зазначив вплив філософії на формування доктринального вчення диофізитів: «Переорієнтація філософії платонізму до аристотелізму в богослов'ї призвела до появи монофізитства і його догматичної системи». Тому, на думку вченого, монофізитська христологія виражалася «блуканням у нерозв'язаних протиріччях» [303, с. 122–124].

Систематизованим викладом догматичної системи монофізитського вчення характеризується праця Г. Флоровського «Східні отці V–VIII віків» [609], написана

в еміграції. Релігійний мислитель, всупереч узагальненням попередніх дослідників, доводить відмінність православного та монофізитського богослов'я в сотеріологічній й аскетичній традиціях. Звідси Г. Флоровський указує на психологічний фактор як основну передумову розвитку й становлення догматичної системи диофізитів. У христологічній проблематиці богослов убачає спільну основу доктринального вчення про особу Ісуса Христа в Кирила Олександрійського і Севіра Антиохійського, виражену в подібності тверджень, але різного конкретного змісту. Г. Флоровський був першим, хто звернувся до психологічної площини монофізитської христології, яку розвинули наступні дослідники.

Вагомий внесок у дослідження христологічної проблематики періоду Вселенських соборів зробив доктор богослов'я О. Давиденков у працях, присвячених порівняльному аналізу філософсько-догматичних систем монофізитського і православного вчення [252; 253; 254; 255; 256; 257; 258]. Його праці містять не лише богословський аналіз ключових питань христології, а й розкривають філософську проблематику христологічних дебатів між монофізитами та халкидонітами, останнє зумовило розрив перших з ортодоксією і вплинуло на розвиток візантійської філософської і теологічної думки в VII–VIII ст. Крім того, порівняльний аналіз двох христологічних доктрин у питанні іпостасного з'єднання Божественної та людської природи в Христі дозволив О. Давиденкову вирішити питання про можливість узгодження системи Севіра Антиохійського з диофізитською христологією.

Центральною ідеєю христології Севіра є розуміння іпостасі, яка не залежить від конкретних визначень свого буття. Ідеальна одиничність, у його трактуванні, не встановлює залежності від часу, місця, стану та положення конкретної речі або її буття. Якщо в логіці подібне розрізнення реальної й ідеальної одиничностей є лише інтелектуальним конструктом, то в христології така відмінність набуває визначального характеру. На думку Севіра Антиохійського, визнання в Христі двох реальних одиничностей, які трактуються ним іпостасями зі своїми акциденціями, призведе до визнання положення несторіанства про з'єднання в Христі загальних сутностей, що було для нього не прийнятним. Таким чином, патріархом було

запропоноване вчення про несамобутність іпостасі. Якщо Божественна і людська природи не загальні, а індивідуальні за своєю сутністю, між ними виникає істотна онтологічна відмінність – Божественна природа є самобутньою іпостассю, тоді як людська природа в іпостасі позбавляється таких своєрідних властивостей.

Особливу увагу в своїй роботі О. Давиденков приділив дослідженню христологічної термінології Севіра, яка постійно піддається недвозначній інтерпретації. Визначивши, що терміни «сутність» і «природа» послідовно розрізняються, а поняття «сутність» зближується з поняттям «властивість», богослов формулює спосіб іпостасного з'єднання в системі Севіра на основі тлумачення христологічних формул «з двох природ», «єдина природа Бога-слова втілена», «іпостасне з'єднання». Порівняльний аналіз різних христологічних підходів у проблематиці іпостасного з'єднання дозволив богослову стверджувати, що Севір під терміном «природа» в христологічній формулі Кирила Олександрійського вбачав сам спосіб поєднання Божественної і людської природи в Ісусі Христі.

У контексті христологічного вчення про втілення, Севір послуговується формулою «з двох природ», тим самим спростовуючи халкидонське формулювання «у двох природах». На його глибоке переконання, в Христі необхідно відмежовувати не лише природи, які в Ньому поєднувалися, але й розрізняти їх модуси буття до і після з'єднання. При цьому, він прямо заперечує тимчасове передіснування людської природи Христа, вбачаючи в цьому несторіанство. Божественна природа залишається незмінною до і після втілення. З точки зору Севіра, єдина (складна) Іпостась Христа не є Іпостассю Бога Сина. Ісус Христос є Іпостась втіленого Бога Сина.

Результати порівняльного аналізу дозволили визначити О. Давиденкову місце системи Севіра в історії візантійської філософії і теології, як альтернативи халкидонському діофізитству, не отримавши достатнього теоретичного обґрунтування. Севір Антиохійський зробив спробу побудови такої христологічної системи, яка поєднала формальну сторону монофізита з вченням Кирила.

Незважаючи на імперську тенденційність такого викладу христологічного вчення, севіріанство поширилося в арабомовних регіонах Візантії.

Серед праць церковних істориків, в яких розкриваються дискусійні питання христологічного характеру періоду Вселенських соборів, необхідно назвати роботу Н. Селезньова «Христологія Ассирійської Церкви Сходу. Аналіз основних матеріалів у контексті історії формування віровчення» [530]. Книга присвячена сирійській богословській традиції, яка асоціюється з іменами церковного письменника Афраата, богословами Єфремом Сиріним, Бавваєм, Нарсаєм, митрополитом Нисивіна мара Авдишо тощо.

Він небезпідставно обґрунтовував вплив філософсько-теологічних ідей Кирила Олександрійського, авторитет якого був значним у монофізитських колах, на формування христології Севіра Антиохійського, що призвело до ототожнення двох доктринальних систем. Зазначаючи христологічний парадокс історії богословських дискусій, Н. Селезньов висновує, що «христологія Севіра є переосмисленням положень Кирила Олександрійського і свідчить про повернення до двостороннього підходу. Будучи зіставленою з антиохійською христологічною схемою, доктрина Севіра демонструє принципову з нею подібність» [529, с. 19]. Підтвердженням цієї гіпотези для нього було: а) вчення про «єдину природу Бога-Слова втілену»; б) сповідання єдності суб'єкта боголюдськості; в) використання однакових богословських підходів для підтвердження своїх доктрин.

Важливим здобутком роботи Н. Селезньова можна вважати аналіз богословського діалогу між представниками Ассирійської Церкви Сходу з церковними ієрархами Римо-Католицької Церкви, який завершився підписанням у 1976 р. папою Іваном Павлом II і католикосом-патріархом Мар Динхою IV «Загальної христологічної декларації». У книзі запропоновано фрагмент із Декларації, що містить ключові христологічні формулювання. Дослідник розкрив догматичні труднощі, які виникали в процесі діалогу, і спроби їхнього подолання, до яких вдаються Церкви Сходу.

Назвемо основні етапи еволюції монофелітської концепції про одну волю та дію в Христі, опрацьовану А. Сидоровим. Дослідник виокремив чотири основні

періоди розвитку монофелітизму й чітко встановив хронологічні межі кожного: перший етап – моноенергизм (615–633 pp.); другий етап монофелістських змагань тривав від унії в Єгипті до «Екфезісу» (633–638 pp.); третій – від «Екфезісу» до Латеранського собору (638–649 pp.); четвертий етап – від Латеранського до VI Вселенського Собору (649–681 pp.) [539, с. 483–520]. Запропонована періодизація еволюції христологічного аспекту концепцій про одну волю і дію в Христі, є, на нашу думку, достатньо вичерпною та відповідає її історичному й доктринальному розвитку. Проте, у цій періодизації не відображено сирійський період розвитку монофелізму мелкітської та маронітської церков.

Розгорнутий релігієзнавчий аналіз віросповідальних основ в інституціях Християнського Сходу проведено в монографії І. Кондратьєвої «Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність» [377]. При цьому, особливу увагу в першій частині роботи автор звертає на з'ясування змісту тих христологічних доктрин, які в інноваційних варіаціях визначають теологічну спрямованість Східних Церков. Зауважуючи, що в перші десятиліття після Халкидонського собору монофізитство почало швидко поширюватися на Схід, сприяючи подальшій ідентифікації різних христологічних доктрин у віровченнях Єгипетської, Вірменської і значної частини Сирійської церков, це зумовило остаточне відокремлення від диофізитської групи. І. Кондратьєва підкреслює протистояння декількох монофізитських течій, які репрезентували власні христологічні концепції серед християнського населення Єгипту. Серед розмаїття течій, вона особливо звернула увагу на христологічні доктрини, представлені в ученнях Тимофія Елуара, Севіра Антиохійського та Юліана Галікарнаського, які стали «основоположними в контексті формування христологічних оросів орієнтальних інституцій» [377, с. 100].

Осмислення догматів православної віри, а також аналіз досліджень філософсько-релігійного характеру, зокрема, загальних і конкретних питань христології, потребує залучення наукових праць з церковної історії та релігійної філософії. Методологічно виваженим є звернення до періоду формування тріаодологічних і христологічних вчень, спрямованих на подолання релігійних

рухів, які своїми доктринами підривали основу християнської віри. Цілком очевидним стало висвітлення різних аспектів христологічної проблематики Отцями Християнської Церкви, насамперед православного Сходу.

Інтерес до складного питання про співвідношення Божественної та людської природи в Ісусі Христі зумовлюється трансформацією христологічної доктрини в межах православної богословської думки. Вважаємо методологічно обґрунтованим звернення до праць провідних церковних істориків В. Болотова й А. Карташова, присвячених історії розвитку богословської думки періоду Вселенських соборів, коли формувалася догматика християнської Церкви й визначалися основні риси православного віросповідання. Окремі питання христології розглядали церковні діячі та богослови О. Давиденков [257], Й. Зізіулас [328], Л. Карсавін [356], В. Лоський [413], Макарій (Булгаков) [424], І. Мейєндорф [446], Феодор (Юлаєв) [665] та Х. Яннарас [669], сприяючи розумінню суті цієї проблематики.

Ґрунтовний аналіз антропологічних вимірів православ'я в контексті співвідношення з христологією здійснили богослови К. Уер, О. Клеман, Д. Станулоа та І. Влахос. На основі критичного аналізу фахової літератури з досліджуваної проблеми, було визначено основні аспекти православної христології: особистісна ідентичність Бога виражається через Його тріадологічне існування; єдність двох природ у іпостасі Христа виражає онтологічну основу особистісного вияву; особистість Христа відповідає Другій Іпостасі Святої Трійці, що зумовлює Його існування в свободі; поза сферою особистісної свободи не може існувати жодна природа і зазнавати процесу трансформації навіть у акті мислення. Однак, основними джерелами православної христології залишаються Книги Святого Писання, збірка писань мужів апостольських, Творіння святителя Іринія Ліонського, Життя Святих, Точний виклад православної віри преподобних Максима Сповідника та Івана Дамаського.

Аналізуючи літературу, присвячену висвітленню христологічної проблематики Римо-Католицької Церкви, зазначимо, що у працях Д. Реале [509], Г. Бедуелла [161], П. де Лобье [404], Я. Туркала [591], І. Водопівця [202],

П. Парента [484], Л. Беркхова [164], М. Еліаде [657] акцентовано на становленні та догматизації доктрини в контексті тріадології. Ці процеси взаємопов'язані й тому важливим завданням було визначення співвідношення христології з дискурсом про Бога. Важливим здобутком цих досліджень стало переосмислення того факту, що христологічна доктрина набула завершеності, коли були сформульовані основні положення сотеріології та антропології, які розглядаються в контексті вчення про Ісуса Христа. Однак, трансформація христологічної доктрини актуалізувала питання про передіснування Христа та «страждання Бога».

Римо-Католицька Церква визначає можливість пізнання христології на основі історичних досліджень та єдності євангельського Ісуса й Христа віри. Наведемо обґрунтування до кожного з цих підходів. Історичне дослідження життя і служіння Ісуса є однією з вимог християнської віри, оскільки як Людина, Він жив у конкретний історичний період. У межах такого підходу Церкві складно підтвердити істинність ключових христологічних положень, які потребують використання богословської методології.

Натомість, у світлі наукових досліджень Є. Балагушкіна [149], Н. Гучинської [251], І. Михайлова [462], М. Хорькова [625] та Є. Шилова [649] католицька христологія спростовувалася. Тому використання історико-критичного методу при спробі історичної реконструкції образу Ісуса, пояснення і перевірка історичних фактів у межах дослідження екзегетики є цілком виправданим. Релігієзнавчі дослідження христологічної проблематики, на думку католицьких богословів, перебувають у залежності від поширених у кожен історичний час філософських переконань та упереджень. Особливо красномовним прикладом такої залежності стало сформоване уявлення про досконалу людину і спроба психологічної реконструкції свідомості Ісуса. Тому дослідження «нисхідної христології», яка ґрунтується винятково на історичних фактах про Ісуса, в богословському значенні позбавлені істинності Одкровення.

Незважаючи на це, католицькі богослови констатують велике значення історичних досліджень, які ґрунтуються на фактах життя та місії Ісуса, в

осмисленні Його плану побудови Божого Царства на землі. Однак, істинне Його пізнання в христології можливе лише при збереженні нерозривної єдності між Ісусом людиною та Христом віри, де розкриваються сотеріологічні, антропологічні, есхатологічні й еклезиологічні виміри католицизму. Христологічна доктрина осягає значення Воскресіння Ісуса в світлі подій Його смерті, а смисл смерті розкривається через життя і діяння. Тому сотеріологічна концепція вибудовується в повноті Його життя, смерті та Воскресіння. Христологічний синтез визначає також місце Церкви в пізнанні особи Ісуса, без чого неможливе встановлення істинного призначення Його природи та місії.

Нині актуальною проблематикою наукових досліджень є вивчення надбань христологічних дискусій у Католицькій Церкві другої половини ХХ ст. у контексті філософських систем та світоглядних метаморфозів. У дослідженні ми концентруватимемося на загальній картині христологічної дискусії та доробках окремих богословів. У сучасній католицькій христології простежується два основних методи – «висхідна христологія» та «нисхідна христологія». Перший напрямок передбачає пізнання ідентичності Христа через особистий досвід життя з Христом і в Христі, який передається іншим членам спільноти чи Церкви. Такий підхід у «висхідній христології» знайшов відображення в концепціях швейцарського кардинала Г. фон Бальтазара та французького теолога і філософа П. Тейяра де Шардена.

Натомість «нисхідна христологія» – це підхід до розуміння ідентичності Христа з погляду Його історичного походження, земного шляху й діянь. Цей метод став основою христологічних доктрин німецького католицького богослова К. Ранера, швейцарського теолога Г. Кюнга, німецького кардинала В. Каспера та почесного Папи Римського Й. Ратцінгера (Бенедикт XVI).

Систематизований аналіз трансформації релігійних поглядів католицизму в новітній час здійснив О. Шепетяк у книзі «Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття» [642]. Спираючись на праці видатних католицьких богословів, дослідник здійснив спробу оцінити, як інноваційні аспекти богослов'я після Другого Ватиканського Собору узгоджувалися з традиційним доктринально-

інституційним змістом Церкви. Крім традиційних аспектів католицької теології, які торкалися питання соборності, антропологічності, екуменічності, соціалізації, О. Шепетяк приділив належну увагу інноваційним тенденціям у христологічній проблематиці. Якісному аналізу христологічних поглядів католицьких мислителів К. Ранера, Р. Гуардіні, Г. Кюнга, Й. Ратцінгера автор присвятив окремий підрозділ роботи. О. Шепетяк доходить висновку, що христологія в сучасному католицькому богослов'ї є невід'ємною від сотеріології і трактується як поєднання Бога та людини [642, с. 226].

Констатуємо вагомий внесок О. Шепетяка в дослідження новітніх тенденцій христологічної проблематики, властивих католицькому богослов'ю, ми не можемо оминати деякі тези автора. Так, дослідник звертає увагу, на те, що група теологів сучасного католицизму «під впливом ліберального протестантського богослов'я намагаються презентувати Христа доступним сучасній людині. Під цими намірами прихована христологічна ересь, в якій надмірний наголос на соціальний, харитативний, реформаторський характер діяльності Ісуса нівелює Його Божественність» [642, с. 226].

Полемічним, на наш погляд, є й твердження О. Шепетяка, що погляди католицького богослова Г. Кюнга є «найновішою христологічною ерессю... Відмовившись від Халкидонського догмату, тюбінгенський богослов відкинув фундамент, а тому по своїй суті відмовився від християнства. Христос, для нього, – не Бог» [642, с. 219–220]. У цьому зв'язку зазначимо, що представлення Христа взірцем людського буття є спробою Г. Кюнга зобразити нове ставлення до життя, яке відповідає запитам і ментальності сучасної людини. Ідентифікуючи себе християнином, потрібно не лише вірити в учення Ісуса Христа, а й орієнтуватися на повноту Його життя, смерті та воскресіння: «Для християн існує чіткий напрямок до цієї особи через її вчення, життя, смерть і воскресіння. Ні марксист, ні фрейдист не могли б претендувати на таке відношення до свого вчителя» [390, с. 236–237]. Незважаючи на вищезазначені дискусійні моменти роботи, О. Шепетяк представив у вітчизняному релігієзнавстві вагоме дослідження, яке розкриває сучасне католицьке богослов'я в новому контексті.

Новітній етап дослідження еволюції христологічної доктрини в протестантизмі характеризується переломним моментом її розвитку – від традиційного новозавітного образу Христа до розгляду Ісуса як історичної особи. Підкреслимо, що євангелісти писали про Ісуса після Воскресіння, тому цей образ зображався в світлі Його Пасхальної таємниці, виходячи з видимого на невидиме. Діяння Ісуса, Його проповіді та бесіди трактувалися в Новому Завіті крізь призму смерті й Воскресіння, яке стало свідченням того, що Ісус Христос є істинним Богом і Спасителем. Такий образ серед богословів і науковців отримав назву «Христос віри». Його формуванню й подальшому поширенню сприяли новозавітні свідчення очевидців Воскресіння та старозавітні пророцтва про Месію, які пов'язувалися з образом Ісуса Христа. Повний образ Христа знайшов вираження в ранньохристиянській христології, що зображала Його Спасителем, Який прийшов від Бога задля страждань, смерті та воскресіння, а в кінці Він знову прийде на суд.

Починаючи з XVIII ст. у межах христології мають місце спроби раціонального обґрунтування тези про існування Ісуса, які призвели до пошуку «справжнього образу Ісуса з Назарету». Образ «Ісуса історії» протиставлявся «Христу віри» з метою позбавлення постаті елементів, нав'язаних вірою. Перші спроби трансформувати христологічну доктрину в зазначеному руслі здійснили Г. Раймарус та Г. Лессінг, піддавши критиці Новий Завіт за удаваний образ Ісуса й протестантизм за їх догмати про виправдання вірою і про Святе Письмо як єдине джерело віри. Таким чином, у новітній період у протестантизмі сформувалися два методологічні підходи та принципи дослідження христології. Загалом розвиток христології в сучасній протестантській теології можна звести, на нашу думку, до чотирьох напрямків: 1) ліберальна теологія (Ф. Шлейєрмахер, А. Рітчль, А. Гарнак); 2) Тюбінгенська протестантська школа (Ф. Бауер, Д. Штраус); 3) теологія посередництва (І. Дорнер, Г. Томазіус); 4) нова ортодоксія (К. Барт, П. Тілліх, Р. Бультман, В. Панненберг, Ю. Мольтман).

Зауважимо, що в новітній час представники ліберально-протестантської школи екзегези модернізували христологію, приділяючи належну увагу термінологічному апарату й викладу новозавітних сюжетів на легкій для

сприймання мові. Характерною особливістю новітньої христології стало відтворення образу Христа як релігійного учителя і зняття з нього надприродних елементів. Однак, протестантські богослови продовжували залишатися вірними христологічним засадам християнства, інтерпретуючи їх до вимог осмислення нового часу. Ці ідеї виразилися в формі теологічного модернізму на початку XX ст., хоча вони й були засудженні спеціальним декретом Священної канцелярії Римо-Католицької Церкви, проте у середовищі протестантизму тривалий час існували в ідеології релігійного лібералізму. Зважаючи, що христологічна доктрина протестантизму в межах ліберальної та неортодоксальної теології майже не досліджувалася вітчизняними релігієзнавцями, ми проаналізуємо цю проблему в наступних підрозділах.

Актуальною для нашого дослідження є монографія В. Докаша «Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації» [297], у якій автор здійснив глибокий аналіз трансформації есхатологічного вчення у протестантизмі. Особливим здобутком дослідника стало впровадження в релігієзнавство типологізації доктрини про кінець світу та становлення основних тенденцій розвитку есхатології новітнього протестантизму. Важливим аспектом роботи стало висвітлення христологічної тематики в доктринах фундаторів ранньопротестантського руху М. Лютера, У. Цвінглі, Ж. Кальвіна та Т. Мюнцера. Ця проблематика розкривається В. Докашем як в ідеях ліберальної теології та нової ортодоксії так й у вченнях пізньопротестантських конфесій.

Однак, виокремлюючи в роботі раціоналістичний напрям радикальної реформації, потрібно зважити на те, що послідовники радикальних поглядів у триадології та христології поділяли філософсько-релігійні ідеї Абельяра, який обстоював позицію існування єдиного Бога-Отця, і в своїх означеннях Сина і Духа розкриває Свою сутність. Місія Христа, на думку філософа, полягає в мотивуванні людини вести праведне життя, що дозволить уподібнитись Його образу. Саме цей аспект не отримав належного висвітлення у праці В. Докаша.

Розкриваючи особливості есхатологічних та сотеріологічних поглядів радикалів у межах прийнятої класифікації, важливо дослідити доктринальне вчення

антиринітарної течії соцініанства. На відміну від містичних і раціоналістичних рухів, які протидіяли класичним християнським філософським ученням, спростовуючи окремі догмати Церкви, антириніатрії виражали готовність у межах релігійного світорозуміння зберігати нові христологічні ідеї, започатковані реформацією. Звернення до аналізу христологічної доктрини М. Сервета та Ф. Социна є вкрай важливим, оскільки воно надало вченню про Ісуса Христа нове осмислення.

Теоретичний аналіз основних особливостей феномену христології представлений незначною кількістю робіт, серед яких необхідно назвати насамперед значущі праці П. Еннса, М. Еріксона, Т. Лейна, А. Мак-Грата, Ч. Райрі, Г. Тіссена, вони сформулювали найважливіші положення та систему ключової проблематики христології. Вищезазначені дослідники висвітлюють відправний період генези христологічної доктрини, а саму христологію вважають частиною богослов'я, що вивчає Особу Ісуса Христа, поєднавши Божественну й людську природи. Однак, підходи до періодизації христології та її структурних елементів у них різні.

Значне місце у висвітленні теологічних уявлень з христологічної тематики займає праця Пола Еннса «Підручник з богослов'я» [310], в якій христологія розглядається з позицій біблійного, систематичного, історичного, догматичного та сучасного богослов'я. Зазначимо авторське опрацювання системи структурних компонентів та роз'яснення сутнісних характеристик христології. Дотичною до попередньої роботи є праця Мілларда Еріксона «Християнське богослов'я» [664], в якій у порівняльному аналізі визначаються переваги і недоліки «нисхідної» та «висхідної» христології. Вагомим внеском дослідника було те, що він запропонував «августинівську» модель христології в проблематиці співвідношення віри та розуму, яка в сучасному релігієзнавстві визначається альтернативним зразком попередніх варіацій. Ця модель визначає паритет між вірою та розумом, що функціонують незалежно один від одного. При цьому, як зазначають послідовники цього підходу, віра передує розуму й зумовлює його функціонування. Вагомим дослідженням із зазначеної проблематики є робота британського богослова А. Мак-

Грата «Вступ до християнського богослов'я» [426], в якій христологія в історії християнської Церкви визначається консенсусом богословської дискусії про природу Бога, оскільки Божественність Ісуса Христа для християн не піддається сумніву.

Серед великої кількості праць, які досліджували христологію у контексті християнської теології, слід назвати роботи Б. Хегглунда та Л. Беркхова. Зазначені автори, на відміну від попередніх досліджень, більш прискіпливо й об'єктивно простежили генезу христологічних ідей і запропонували власну систематизовану періодизацію їхньої еволюції. Важливою працею, присвяченій ранньохристиянській христології є «Історія теології» [618] Бенгта Хегглунда, в якій осмислюються протиріччя євангельської концепції надприродної Боголюдини Ісуса Христа з ортодоксальною догмою християнської церкви. Аналізуючи христологічні суперечки періоду Вселенських соборів, богослов дійшов висновку, що новозавітні свідчення набули іншої інтерпретації в ученні Церкви. На думку Б. Хегглунда, викривлення цільного і систематизованого опису життя і служіння Ісуса Христа, зумовлене захистом теології від нападок єретичних учень. Однак первинний зміст христології був відображений саме в Євангеліях. Основна відмінність новозавітної христології від ранньохристиянського вчення про Ісуса Христа, за твердженням богослова, в протиставленні «Ісуса Історії» та «Христа віри», яке в майбутньому ще більше загостриться. Еволюція христології в християнській теології зумовлена розвитком філософії, що використовує богословську терміносистему та намагається пояснити новозавітні свідчення про Ісуса Христа. На переконання Б. Хегглунда, абстрактні і філософські тлумачення не повинні затьмарити висхідну точку в христології, якою є віра в Христа. Більш повно цю проблему висвітлив Л. Беркхов у праці «Історія християнських доктрин» [164], в якій проаналізована христологічна доктрина в ученнях різних рухів, починаючи з другої половини II ст. і до XX ст. Дослідник у своїй роботі розробив періодизацію розвитку христологічних ідей.

У контексті нашого аналізу, важливо звернути увагу й на праці, в яких христологія розкривається з історико-філософських позицій. Їх автори піддають ретельному науковому розгляду окремі положення христологічної доктрини в

площині предметного поля філософського релігієзнавства. Вона постає як сукупність філософських понять, методологічних принципів та концепцій, що дають можливість осмислити парадигмальні координати христології в розмаїтті її виявів. Серед праць, які досліджують еволюцію христологічної доктрини, слід назвати дослідження Ярослава Москалика «Нарис христологічної доктрини» [464]. Ця робота – одна з небагатьох у вітчизняному релігієзнавстві спроб дослідити сутність Особи Христа на різних етапах розвитку христології, визначити джерела походження христологічних ідей, їх відображення в ученнях стародавніх шкіл і Вселенських соборів, дати сучасну класифікацію христологічної системи. Вагомим здобутком цієї роботи можна вважати прагнення Я. Москалика представити Христа центром християнського бачення історії, а христологію – як науку про особу Христа – основу християнського богослов'я.

Серед сучасних вітчизняних науковців, які досліджували різні аспекти христології в філософсько-релігієзнавчому контексті, необхідно виділити насамперед праці Т. Гаврилук, С. Кияка, А. Колодного, С. Кримського, В. Любащенко, Г. Панкова, О. Сагана, Л. Филипович, П. Яроцького та ін. Праці зазначених релігієзнавців сприяють методологічній побудові нашої роботи, поглибленню та закріпленню наявних теоретичних знань із досліджуваної проблематики. Зокрема, робота В. Любащенко «Історія протестантизму в Україні» [418] розкриває еволюцію протестантизму на вітчизняних теренах з моменту його становлення і до ХХ ст. Констатуючи вплив реформаційних ідей на релігійне життя України, автор аналізує доктринально-інституційний зміст антитринітарних течій, христологія яких знайшла своє відображення в сучасних моделях протестантизму.

Філософсько-світоглядний вимір Римо-Католицької Церкви в інформаційну добу став предметом дослідження С. Кияка, який, окрім антропологічних, еклезіологічних й інших аспектів учення, виділив христоцентризм римського понтифікату, що виражений у «повноті любові Бога через Спокутування, яке наново повторюється таємниця творіння, адже Ісус Христос здійснив примирення людей із Богом-Отцем» [370, с. 66]. Послугуючись католицькою спадщиною та рішеннями Другого Ватиканського собору, С. Кияк аналізує категорію «новий народ Божий»,

що визначала христологічну спрямованість католицької теології ХХ ст. та стала основою її еклезіології [370, с. 71].

Розгорнутий філософсько-релігійнознавчий аналіз доктринально-інституційного змісту Православної Церкви містить монографія О. Сагана «Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан» [517], яка дозволяє вибудувати трансформаційні процеси христологічної доктрини в православ'ї. Розглядаючи суть і розвиток православного віровчення, науковець охарактеризував його статику, що знайшло відображення у «містичності (дії Святого Духа, який захищає догмати від суб'єктивного втручання); соборності (окремій людині не може бути доступною вся повнота Божественного Об'явлення), незмінності (розумовий підхід до таїн віри є, на думку православних богословів, помилковим, а тому істини не можуть бути «модернізовані» чи змінені)» [517, с. 844]. Проте автор досить побіжно окреслює досліджувану нами проблему.

Друга група – конфесійні джерела, серед яких важливе місце займають чисельні документи християнських церков, а саме: теологічні, катехитичні та літургійні твори християнських церков; полемічні, політичні, філософські, етичні, просвітницькі пам'ятки, присвячених на становлення христологічних моделей у культурних процесах; видання закордонних релігійних громад присвячених христологічним питанням.

Особливе місце в цій групі джерел посідають твори апостольських мужів Варнави, Єрми, Климента Римського, Полікарпа, Папія та Ігнатія, які порушують питання христологічного характеру в донікейській період. Важливо зазначити, що основний зміст їх творів повністю узгоджується зі Святим Письмом, ускладнюючи тим самим змістовний аналіз вчення про Особу Ісуса Христа, яке повторює вже відомі свідчення [497, с. 157]. Незважаючи на це, твори апостольських мужів є важливими для дослідження трансформації христологічної доктрини, оскільки вони засвідчують канонічність і цілісність книг Нового Завіту й утворюють богословський зв'язок між новозавітними текстами та більш систематизованими писаннями апологетів II ст.

Центральна ідея христології апостольських мужів міститься в ікономії, через Божий план спасіння, де Христос представлений Спасителем і Сином Божим. Відтак, у посланнях вони підкреслюють Божественну сутність Христа, який за своєю природою є істинним Богом. Зазначений аспект є важливим для подальшого розвитку христологічної доктрини в християнському богослов'ї, оскільки протиставлялася христологія ебїонітів та гностиків. Перші вважали Христа звичайною людиною, поєднаною з Богом на моральних основах. Натомість гностики, не заперечуючи Божественної сутності Христа, вважали Його божественним еоном, що зійшов з плероми Бога на землю для звершення спасіння людини. Таким чином, у теологічних посланнях апостольських мужів надавалося конструювання христологічної проблеми, за яким одночасно спростовувалися як ебїонітський адопціонізм, так і гностичний еонізм через утвердження божественної гідності в Особі Христа Спасителя.

Основне місце в християнській христології належить юдеохристиянському богослов'ю, серед основних джерел якого писання та апокрифи Нового Завіту. До богословських текстів юдеохристиянства відносять писання патристичної літератури, зокрема, Дванадцяти Апостолів – Сирія (II ст.), Послання Варнави (I ст.), «Пастир» Єрми – Рим (середина II ст.), Послання св. Климентія до коринтян (I-II ст.), Послання св. Ігнатія з Антиохії до римлян (I-II ст.), Послання св. Полікарпа зі Смирни (середина II ст.) та ін. До ранніх творів юдеохристиянства також відносяться християнські апокрифи: Євангеліє Йоана (кінця I ст.), Євангеліє євреїв (I-II ст.), Протоєвангеліє Якова (II ст.), Навчання Петра (II ст.), Послання Апостолів (II ст.), Апокаліпсис Петра (II ст.) та інші [464, с. 25]. Проте, юдеохристиянська христологія не була довготривалою. Релігійні громади були поглинуті християнами, навернених з носіїв елліністичної ментальності.

Юдеохристиянській христології притаманна своєрідна інтерпретація Старого Завіту. Послідовники цієї ідеології трактували тексти із власної позиції, відмінної від ортодоксального вчення. Особливо яскраво це простежується в тлумаченні зіслання Логосу з неба на землю, сходження Христа в пекло, вознесіння Його до неба тощо. Тому закономірно, що протягом II–III ст. христологія розвивалася в

християнському та юдеохристиянському варіантам, представлених у вченнях різних течій.

Початок церковно-теологічного розвитку і формування Символу віри відбувається в протистоянні християнства та гностицизму, основну роль у якому відіграли антигностичні Отці: Юстин Мученик, Іринеї Лійонський, Іполіт, Тертуліан й Новатіан [215, с. 193]. Однак, у їх працях основну увагу приділено осмисленню сутності Логоса, без акцентування на христологічній проблематиці. Тому питання співвідношення Божественної та людської природи в Христі ми розглядатимемо у контексті вчення про Логос.

Один з антигностичних творів Тертуліана «Проти Маркіона» містить виклад основних положень христології в полеміці з пресвітером Карфагена. Зокрема, в творі «Проти Праксея» він «виклав вчення про Святу Трійцю настільки повно і багатосторонньо, загалом – виразно й логічно, що його праця становить епоху в історії цього догмату» [177, с. 81]. Праця Тертуліана має важливе значення у зв'язку з введенням у богослов'я понять «сутності» і «особи», які були використані в Нікейському Символі віри. На противагу монархіанству, він підкреслив, що три Особи в Божестві – одна нероздільна сутність.

Значну роль у вивченні зазначеної проблеми відіграють джерела представників Олександрійської та Антиохійської катехетичних шкіл. Найвизначнішими учителями першого осередку були Климентій Олександрійський, Ориген, Атенагор, Дидим Сліпий та інші. Христологічні погляди Олександрійської школи носили глибокий сотеріологічний характер. Саме спасіння зводилося до з'єднання Божественної та людської природи. Бог повинен увійти в людину, щоб вона могла брати участь у Його житті. Такий процес відбувся втіленням Сина Божого в Ісусі Христі. Завдяки цьому Друга Особа Трійці отримала людську природу, наблизивши людство до Бога. Таким чином, Бог став людиною, щоб вона могла стати божественною.

Одним з видатних теоретиків Олександрійської христології був Климентій Олександрійський, автор творів «Застереження греків», «Педагог» та «Клаптикові килими». У своїх працях він розглядав широке коло питань, однак центральною

проблемою світогляду було вчення про гносис, як інструментарій до пізнання природи Бога та людини. Зазначений аспект христології Климентій вибудовував в антропологічній площині, центральним елементом якої було уявлення про людину як образ Другої Особи Святої Трійці. Тому людині не лише властива божественна мудрість, а й прагнення наблизитися до свого Прототипу, допускаючи самовизначення і здатність до свободи волі [460, с. 12–13].

Основні ідеї христологічної концепції Антиохійської школи були закладені єпископами Діодором з Тарсу і Теодором з Мопсуестії. Богослови особливу увагу звертали на моральний, а не сотеріологічний аспект вчення, відмежовуючись від основних постулатів грецької філософії. Антиохійська христологічна концепція про подвійну сутність Христа представлена в логічно-структурованому вигляді. Вони вважали, що через свободу волі людина існує в гріховній природі, з якої вона самотійно не зможе вийти, тому Бог змушений був втрутитися в процес спасіння. Це зумовило зішестя Христа, який поєднав Божественну і людську сутність, і таким чином віродив смиренність людства.

Антиохійські богослови наполегливо відстоювали ідею про дві природи Христа. Натомість олександрійські богослови вважали, що таке трактування сутності Христа несе за собою заперечення Його єдиності. На перекір цьому, антиохійці наполягали на непорушності цієї єдності, вважаючи Спасителя досконалим володарем Божественної і людської природи. Особливо це підкреслював Теодор Мопсуестський, стверджуючи, що слава Ісуса Христа «сходить від Бога Логосу, який набув її та приєднав до Себе. І завдяки цьому поєднанню, яке ця людина має з Богом Сином, всі творіння поклоняються йому» [426, с. 326].

Важливу роль у вивченні христологічної проблеми виконують конфесійні джерела, що вийшли з римсько-католицьких, православних і протестанських кіл. Трансформація христологічної доктрини Римо-Католицької Церкви пов'язана зі спадщиною Ансельма Кентерберійського, Бернарда Клервоського, Петра Ломбардського, Бонавентури, Томи Аквінського, які розкривали сотеріологічні, антропологічні, есхатологічні та еклезиологічні аспекти вчення про Христа.

Зокрема, христологічній доктрині Ансельма Кентерберійського властивий логічно-філософський підхід [137, с. 138], яким просякнутий його твір «Чому Бог став людиною?» Системний аналіз католицької христології здійснив Петро Ломбардський у своїй праці «Чотири книги сентенцій», заклавши тим самим методологічне підґрунтя у католицькій теології з приводу осмислення Бога, творення, втілення, спокутування, таїнств і есхатологічних тем.

Важливим доповненням до католицького вчення про Ісуса Христа стала христологічна доктрина Бонавентура, яка орієнтувалася на антиохійську богословську спадщину. У христології богослова, буття Христа поєднується з сотеріологічним і моральним христоцентризмом. Він для людини є не лише нормою пізнання та діяльності, а й об'єктом надприродного пізнання Христа на хресті.

Вершиною христологічної думки Римо-Католицької Церкви Середньовіччя стало вчення про Ісуса Христа Томи Аквінського. У своїй фундаментальній праці «Сума теології» богослов систематизував філософську і теологічну проблематику христології на основі методологічного підходу Петра Ломбардського – вчення про Бога, творення світу, гріхопадіння, Логос, Втілення. Вчення про Ісуса Христа в інтерпретації Томи Аквінського є прикладом методології дослідження «висхідної христології».

Православна христологія сформувалася на основі догматів ортодоксального віровчення про Ісуса Христа, святоотцівській доктрині двох природ, Його втіленні і Воскресінні, постановах Вселенських соборів про співвідношення Божественної та людської природи в Христі. Основною її особливістю є нерозривний зв'язок із сотеріологією (вчення про спокуту та спасіння людини), пневматологією (вчення про Святий Дух і духовне начало) та антропологією (вчення про сутність людини). На особливу увагу із зазначеної проблематики заслуговують твори богословів Василя Великого, Максим Сповідника, Івана Дамаського, які заклали фундаментальні основи в утвердженні православної христології.

Значний внесок у встановлені богословської термінології в ученні Святої Трійці належить Василю Великому. Попередні богослови вживали різні терміни,

що викликало їх нерозуміння у православному середовищі. Зважаючи на складність осмислення єдиносутності Трьох Осіб, за відсутності подібних єдностей, богослов використовував поняття «сутність» та «іпостась» у тріадології винятково в значенні абсолютної єдності Трьох Іпостасей [565, с. 303–305]. Таким чином, у православному вченні сформувалося чітке розрізнення іпостасі та сутності, що передбачає первинність іпостасі щодо природи в онтологічному й ікономічному значеннях, й знайшло своє відображення в христології, виходячи з якої особа онтологічно первинна відносно природи та абсолютно вільно визначає спосіб її існування.

Виходячи з вищезазначених положень Василя Великого Максим Сповідник розвиває христологічну концепцію «складної іпостасі» в антропологічному вимірі. Водночас, християнський подвижник чітко розмежовує іпостась Бога Слова й іпостась людини після втілення. За його переконанням, Христос має іпостась, як і кожна людина. Буття людської іпостасі може здійснюватися лише за образом і подобою Божою. Однак, онтологічний вимір людської природи визначається не з людської сутності, а божественної [236, с. 161–162]. Таким чином, Максим у христологічній доктрині розвивав ідею про незмінність іпостасі Христа в акті втілення.

Подібне трактування «складної іпостасі» притаманне й христологічній доктрині Івана Дамаскіна, яка символізує для нього єдність Христа. Складна іпостась Христа для Дамаскіна не може складатися з Божественної і людської сутностей. Вона є винятково іпостассю Логосу: «І божество і людськість Христа іпостасні, тому що кожна має його загальну складну іпостась. При цьому божество передвічно і вічно, а розумна й одухотворена плоть була нею сприйнята, існує в ній і має ту саму іпостась» [236, с. 163–164].

Значну роль у вивченні зазначеної проблеми виконують конфесійні джерела протестантських церков. Основним джерелом лютеранської христології є доктрина виправдання вірою, яка розкриває сотеріологію протестантизму. Христологічна система кальвінізму відображена в есхатологічній доктрині передвизначеності. Цвінгліанство розглядає вчення про Ісуса Христа в контексті сотеріології, яка має

христоцентричну спрямованість та концепції передвизначеності. В анабаптизмі можна константувати розвиток есхатологічної христології з елементами соцініанської тріадології.

Отже, христологія ранньопротестантських течій має як спільні, так і відмінні особливості. Так представники раннього протестантизму в ученні про Ісуса Христа акцентували увагу на сотеріологічному аспекті, який знайшов своє вираження в посланнях апостолів Петра і Павла. Такий підхід у протестантизмі зумовлений, на нашу думку, кардинальним переосмисленням сенсу земного буття, коли людина мусить постійно самовдосконалюватися і вирішувати земні проблеми через служіння Богу.

Христологічна доктрина Мартіна Лютера ґрунтувалася на постановах Вселенських соборів про особу Ісуса Христа. Як зазначалося в доктрині про виправдання вірою, у контексті роздумів про спасіння людини Мартін Лютер вкладає новий зміст у викупну смерть Христа через «вчинення правосуддя» [375, с. 164–184]. Сотеріологія німецького реформатора, яка була побудована на Посланні до римлян апостола Павла, визначала три кроки на шляху до спасіння: 1) людина рятується лише вірою; 2) набуття віри можливе через милість Бога; 3) єдиним авторитетом віри є Святе Письмо [205, с. 76].

На відмінну від Мартіна Лютера, інший лідер реформації Ульріх Цвінглі розвивав пневматичну проблематику в ученні про Ісуса Христа. Вплив різноманітних філософських та теологічних концепцій на формування релігійних поглядів У. Цвінглі, які знайшли відображення в програмних документах, зокрема, в «67-и тезах» Цюрихського диспуту та праці «Про істину та хибну віру», в яких швейцарський реформатор виклав основні положення свого вчення [365, с. 247]. Аналіз теологічних роздумів реформатора вказує на тотожність багатьох аспектів сотеріології з лютеранським вченням, насамперед у доктрині передвизначеності. Однак, у христологічній проблематиці між протестантськими богословами намітилися глибокі розбіжності. На думку швейцарського реформатора, уявлення Лютера про людську природу, яка одночасно перебуває на небесах і землі, неодмінно призведе до докетизму [324, с. 84].

Аналіз реформатського богослов'я дозволяє узагальнити, що основні положення христології були закладені в праці Ж. Кальвіна «Настанови в християнській вірі», якою ми будемо послуговуватися для осмислення його відношення до Особи Ісуса Христа. Саме в цьому творі викладено два фундаментальні принципи теології, які мають безпосереднє відношення до христологічної тематики: 1) виправдання вірою; 2) передвизначення до спасіння [248, с. 186]. У «Настановах» передвизначення розглядається у формі концепції про провидіння та предестинацію, які стали основою детерміністичного богослов'я [469, с. 68].

У своїй христологічній доктрині Кальвін серйозну увагу надавав проблемі з'єднання Божественної та людської природи в Ісусі Христі. Вихідною позицією в цьому питанні була проблема гріхопадіння, яку він розглядав крізь призму історії людського буття – відходження від Бога і повернення до Нього. У «Настановах» Кальвін осмислює спасіння як повернення людської природи до первозданного стану, в якому Адам втілював образ Божий до гріхопадіння [350, с. 179]. Таким чином, у спокуті швейцарський реформатор вбачає оновлення людини через розкриття її образу в Ісусі Христі.

Значна роль у вивченні зазначеної христологічної проблеми належить конфесійним джерелам, надбанням Римо-Католицької, Православної та протестантських Церков. У їх основі зазвичай закладений догматичний зміст, але значна кількість матеріалу містить також відомості як про діяльність ортодоксальних церковних діячів, так і про опозиційних осіб. Зважаючи на суб'єктивний характер таких джерел та конфесійну зорієнтованість, аналіз потребує критичного прочитання та об'єктивного висвітлення. До цієї групи також відносяться постанови Вселенських і помісних соборів, настанови, повчання, енцикліки римських пап. Значний матеріал репрезентують листи католицьких й православних діячів, їх зміст висвітлюється не лише в церковних документах, а й у періодичних виданнях.

Таким чином, результати наукових розвідок із христологічної проблематики, яка представлена значною базою літературних джерел, дозволяє стверджувати, що

сучасні моделі христології в християнській теології доповнюють та поглиблюють різноманітні аспекти вчення про Ісуса Христа святоотцівської богословської спадщини зокрема, та релігійної філософії загалом, як продукт теологічних трансформацій світоглядних запитів сучасних богословів. Теологічна інтерпретація питань про Другу Особу Святої Трійці в межах філософсько-релігієзнавчого аналізу сприяє формуванню розмаїття підходів до трактування христологічних проблем. Особливо яскраво це виражено в ХХ ст. із появою новітніх напрямків християнської теології, де христологія визначала вектор осмислення сотеріологічних, антропологічних, есхатологічних та еклезіологічних концепцій. Звідси, цілком закономірно постає завдання в систематичному дослідженні трансформації христологічної доктрини та її вираженні в сучасних моделях христології.

1.2. Методологія релігієзнавчого дослідження генези христологічної доктрини

Початок третього тисячоліття ознаменувався кризою християнських цінностей у зв'язку з політичними і соціально-економічними катаклізмами, які досягли світового масштабу. У цих умовах, перед релігією як соціокультурним інститутом виникають проблеми в узгодженості догматичних положень з потребами сьогодення, ролі і місця в функціонуванні спільнот та суспільства. Значною мірою запити подібного ґатунку постають на етапах загострення соціальних суперечностей, характерних для реалій України. Переоцінка християнських цінностей неухильно призводить до переосмислення доктринальних положень, у межах яких актуалізується христологічна проблема, що охоплює всі сфери догматичного богослов'я (тріадологію, христологію, сотеріологію, еклезіологію, есхатологію тощо). Тому аналіз еволюції в різні історичні епохи доктрини християнства щодо розуміння постаті Ісуса Христа є важливим для сьогодення.

Першочерговою проблемою при дослідженні христології є відсутність цілісного та систематичного філософсько-релігієзнавчого аналізу з цієї тематики. В

аспекті виокремлення христологічної доктрини важливо не лише обґрунтувати основні методологічні принципи дослідження, а й пояснити зміст терміносистеми та особливості її функціонування в творах ранньохристиянських богословів. У межах взаємодії христології з богослов'ям виникає проблема, пов'язана з розумінням і тлумаченням релігієзнавцями термінів та понять ранньохристиянської христології й передачею змісту і смислу. За відсутності розробленої методології це призводить до появи нових христологічних теорій і систем, які не завжди узгоджуються з положеннями святоотцівської традиції.

Таким чином, понятійно-категоріальний апарат дослідження зазначеної проблематики визначається відсутністю уніфікованої термінології. Пізнання послідовної зміни станів реалізуються на основі чіткого визначення категорій об'єкту, зважаючи на своєрідність теологічного мислення й недостатність особистісних здобутків у цій сфері. Прикметним, у цьому контексті, є думка американського лінгвіста Дж. Лакоффа проте, що «вибір категорій для осмислення явищ навколишньої дійсності визначає рівень свідомості людини, адже це первинний елемент нашої діяльності. У процесі пізнання, людина в першу чергу поділяє речі на категорії... Коли категорія отримує новий зміст, ми змінюємо своє відношення до світу» [393, с. 20]. Однак терміни в межах різних дисциплін можуть містити відмінне змістовне наповнення, ґрунтуючись на різних світоглядних установках, характерних для різних теорій. Тому звернути увагу на подібні розбіжності надзвичайно важливо, оскільки це дозволяє поглиблено розкрити і чітко сформулювати концептуальні засади понятійних аспектів христологічної доктрини у контексті філософсько-релігієзнавчого аналізу.

Враховуючи неоднозначність підходів до христологічної проблематики, виникає потреба проаналізувати його основні визначення та сформулювати концепцію структурних компонентів. Аналізуючи христологію, зазначимо, що вона тісно пов'язана з іншими доктринами християнського богослов'я, які розмежовуються дослідниками передусім з практичних причин [426, с. 279]. Ця тенденція простежується й з формулювання визначень, які ми висвітлюємо.

Христологія, як зазначається в «Релігієзнавчому словнику», є частиною християнського богослов'я, що досліджує божественну і людську природу Ісуса Христа в Його одкровенні, чудеса, служіння, смерть, воскресіння, вознесіння і прославлення, заступництво людей перед Отцем, друге пришествя і становлення Царства Христа [512, с. 369]. Цей досліджуваний термін автори видання розкривають через сукупність лексем Христос і логос. Відтак, під христологією розуміється все, що стосується постаті Ісуса Христа. У своєму дослідженні, ми розглядаємо христологію саме в подібному значенні, виокремлюючи як її складову христологічної доктрини.

У сучасному філософському словнику Є. Гутов дещо розширює етимологічне поле поняття «христологія», зазначаючи, що це традиційний розділ богословських, релігійно-філософських і містичних учень у християнській культурній традиції [546, с. 998–999]. На його думку, христологія є елементом поєднання догматичних настанов і його філософсько-метафізичного змісту, оскільки процес догматизації первинного християнського віровчення призводить до універсалізації специфічних теологічних формул та їх граничної абстрактності. У цьому форматі дослідник визначає потребу в розробці спеціальних методологічних і категоріально-логічних конструктів, здатних продукувати універсальні формули, які враховують розмаїття і мінливість культурно-людської реальності. Зауважимо, що, ці конструкти повинні бути інструментами «зведення» конкретного емпіричного і культурно-теоретичного досвіду до рівня універсальних формул та символів теософії як вищого роду містичного знання [546, с. 999]. Христологія разом з іншими теологічними концепціями розробляється саме в такій якості.

З точки зору догматики, цінність христології обґрунтовується центральним місцем Христа як Особи і як символічного образу в християнській культурі. Виходячи з тлумачення терміну «христологія», дослідник І. Давидов визначає її в широкому значенні як концептуальне знання про Ісуса Христа, яке знайшло своє відображення в християнській догматиці, у вузькому – розділ християнської теології, присвячений вивченню особи і земного життя євангельського Ісуса, другою іпостассю Святої Трійці [259]. При цьому, він, як і Є. Гутов, зауважує, що

христологія неодноразово піддавалася критиці з боку багатьох філософів епохи Вселенських соборів, а також перегляду й уточненню теологів з різних богословських і філософських шкіл. Точки зору, що христологічна доктрина формувалася та еволюціонувала протягом багатьох століть, дотримується й Дональд Мак-Кім [428, с. 439]. Подібна інтерпретація христології поширилася в багатьох наукових дослідженнях.

Близьке до наведеного вище визначення знаходимо в «Словнику богословських термінів»: христологія (англ. Christology) – вчення про особу і діяння Ісуса Христа [580, с. 1197]. Фахівець у галузі філології, відомий перекладач А. Чудінов, аналізуючи значення терміну в працях багатьох теологів, визначив її як вчення про Христа, Месію, Його призначення і земні подвиги [636, с. 937]. Автори православної енциклопедії «Азбука віри» вважають христологію вченням Церкви про Ісуса Христа як Особу, поєднавши Божественну і людську природи. Відповідно, христологія поділяється на дві частини: перша містить вчення про Іпостась Бога-слова, друга – Боговтілення. На думку авторів, христологія визначає Особу Ісуса Христа як Другу Іпостась Святої Трійці – Вічне Божественне Слово, що іменується Єдинородним Сином Божим. Боже Слово втілилося, прийнявши в Себе людську природу, ставши Боголюдиною Ісусом Христом [500]. Таким чином, Ісус Христос поєднав природи досконалого Бога і досконалої людини, отримавши всю повноту Божественної і людської сутності, з'єднаних у Божественній Іпостасі. У «Новій філософській енциклопедії» христологія визначається як вчення про Христа, богословське тлумачення особи і життя євангельського Ісуса з Назарету [473, с. 306].

Християнський богослов Алістер Мак-Грат вважає христологію частиною богослов'я, яка вивчає Особу Ісуса Христа. На його думку, христологічне визнання Ісуса єдиносущим Богу, в період патристики мало двозначне значення для її подальшого розвитку. По-перше, воно закріпило на інтелектуальному рівні духовну значущість Ісуса Христа для християн, по-друге, з'явилася можливість спростити концепцію Бога. Тому, на думку богослова, христологія в історії християнської

Церкви стала консенсусом богословської дискусії про природу Бога, оскільки Божественність Ісуса Христа не піддавалася сумніву для християн [426, с. 29].

На думку кальвіністського теолога, основоположника «діалектичної теології» К. Барта, христологія розкривається через Особу Христа і Його діяння, які нерозривно пов'язані між собою [156, с. 25]. Тому він категорично виступає проти традиційного поділу христології на дві частини – вчення про Христа та діяння Христа. Христологія протестантського теолога Бультмана зводиться до спростування образу Ісуса Христа, відображеного в Євангеліях через спотворення християнами свідчень про Його життя і вчення. На його думку, «поєднання історичної розповіді і христології керигми не переслідує мету легітимувати керигму за допомогою історичних фактів, а навпаки, легітимувати месіанське життя Ісуса розглядаючи його у світлі керигматичної христології» [191, с. 39]. За твердженням богослова В. Панненберга, христологія повинна відштовхуватися від історії та дійти висновку про Божественність Христа шляхом історичного аналізу і раціонального мислення [73, р. 20]. Особливу увагу він надавав методології, яка розкривала сутність Христа як Боголюдини.

Наведені визначення дають можливість встановити, що для позначення христології використовується різноманітний термінологічний апарат, який можна звести до таких узагальнень: вчення про Божественну і людську природу Христа (А. Колодний, Б. Лобовик); християнське вчення богословського, релігійно-філософського і містичного характеру про Особу Христа і Його символічний образ (Є. Гутов); вчення про особу і служіння Ісуса Христа (Е. Уолтер, А. Чудінов); богословське вчення про Христа і життя євангельського Ісуса з Назарету (В. Кемеров); вчення про Божественність Христа в історичній площині (В. Панненберг). Отже, вся христологічна термінологія визначає з'єднання Божественної та людської природи Ісуса Христа, яка з точки зору теології містить вчення про його втілення, служіння, хресний шлях Христа до місця розп'яття, смерть, воскресіння, вознесіння, друге пришестя, здійснення останнього суду [512, с. 369]. Погоджуючись з такими дефініціями христології, водночас вважаємо, що

сучасна христологія тяжіє до осмислення природи Христа в історичній інтерпретації.

У контексті нашого дослідження постає потреба здійснити дефініцію поняття христологічного догмата та христологічної доктрини, оскільки в богословських і філософсько-релігієзнавчих дослідженнях ці терміни нерідко ототожнюються, зумовлюючи помилкові твердження. У загальноживаному значенні поняття «догмат» у сучасному богослов'ї трактується як богоодкровенна істина віри, яка незмінно збережена Церквою і є обов'язковою і незаперечною для всіх християн. Протестантський богослов Л. Беркхоф зауважує, що це слово використовується для позначення самоочевидних істин науки, а також встановлених і сформульованих філософських переконань та релігійних принципів. У «Релігієзнавчому словнику» догмат розуміється як віра у незаперечну істину, яка не піддається сумніву. Подібні формулювання містять більшість довідкових джерел богословського і релігієзнавчого характеру. Уільмерс у «Довіднику з християнської релігії» зазначає, що «догмат – це істина, відкрита Богом і в той же час запропонована Церквою, щоб люди у неї вірили». Аналогічної думки дотримуються й католицькі богослови Ф. Спираго та Р. Кларк у «Тлумаченні катехізису»: «Істина, яку Церква вважає перед нами як відкрити Богом, називається істиною віри або догмою» [112, р. 84]. Однак, у конституції «Про католицьку віру», прийнятій на Першому Ватиканському соборі, зазначалося, що «якщо хтось вважає у зв'язку з прогресом науки, що догмат потребує уточнення і тлумачить його на власний розсуд, ніж Церква, то він отримує анафему» [98, р. 256–271]. На думку С. Булгакова, в сформульованому догматі не вичерпуються християнське віровчення, а навпаки, «в релігійному вченні, яке пропагується і розкривається Церквою, є велика кількість існуючих догматичних визначень, які ніколи не зможуть бути вичерпуватися» [189, с. 194–195].

Таким чином, догмат у загальному значенні означає точно сформульовану для загальноцерковної свідомості істину віри. Церковними істориками виділяються характерні ознаки догмату: 1) теологічність, вчення про Бога і Його відношення до світу та людини; 2) богоодкровенність – вчення, яке не міститься в Одкровенні і не

є догматом; 3) церковність вказує на Вселенську Церкву, що надає християнським істинам віри догматизму; 4) законообов'язковість – безумовна необхідність правильної віри для богоугодного життя і порятунку [435, с. 12–14].

Поняття «догмат» широко використовується в релігієзнавстві та богослов'ї, як синонім «доктрини», проте воно має значно вужче значення. Під поняттям «доктрина (*лат. doctrina*) розуміється систематизоване вчення, цілісна концепція, сукупність принципів, які використовуються як основна програма дій» [562, с. 76], систематизоване вчення церкви, яке вона вважає істинною [428, с. 114]. Доктрина – це пряме вираження релігійної істини. Отже, «христологічна доктрина» – це вчення про Ісуса Христа, основою якого є зміст Халкидонського оросу. Виходячи з таких формулювань, здійснимо аналіз генези христологічної доктрини як систематизованого вчення християнської Церкви.

При цьому, звернемо увагу на ще одну важливу проблему, яка виникає в філософсько-релігієзнавчих дослідженнях при роботі з богословськими джерелами. Складність релігієзнавчого аналізу христологічної доктрини полягає в тому, що сучасні дослідники застосовують різне богословське мовлення, тим самим послуговуються відмінними термінологічними системами, що призводить до їх зближення. Нерідко література з христологічної тематики насичується дискусійною релігійною лексикою, яка потребує використання правил написання українською мовою слів іншомовного походження. Більше того, кожна з християнських церков застосовує власний понятійно-категоріальний апарат для тлумачення як давніх соборних визначень, так і святоотцівських творів, а це призводить до різної інтерпретації церковних віросповідних пам'яток і в такий спосіб до доктринального плюралізму, що не може служити збереженню єдності релігійних положень.

Зважаючи, що критеріїв перекладу українською мовою богословської термінології достеменно ще не вироблено, кожен дослідник, залежно від власних знань і вподобань, намагається суб'єктивно розв'язати складне питання. Одні роблять українське запозичення зі слов'янської або російської мов. Інші намагаються дослівно перекладати текст, що призводить до простоти передачі сенсу. На нашу думку, основним критерієм вибору богословського терміна повинна

бути зрозумілість, недвозначність і повнота богословського поняття. Очевидно, що знання змісту, призводить до повноти термінологічної форми. Зокрема, в католицькій традиції єдність і цілісність Христа осмислюється через Таємницю «воплочення», у той час як православна і протестантська церкви вживають поняття «втілення». Вважається що, там, де вживається кілька варіантів, їх потрібно розглядати й у світлі української богословської традиції, і згідно з сучасними вимогами української літературної мови. Тому в подальшому ми будемо послуговуватися терміном «втілення» як найбільш прийнятним для вжитку в контексті христології.

Основна відмінність використання понятійно-категоріального апарату в христологічній проблематиці, на нашу думку, полягає в розрізненні філософських теологій християнських церков, які по-різному визначають поняття іпостасі та його співвідношення з поняттям природи. В одній із систем під поняттям іпостась розуміють певного індивіда, сукупність природи (загального) і випадкових особливостей. Тобто іпостась визначається через природу: іпостась є природою з особливостями. Природа й іпостась співвідносяться, як загальне і конкретне. В іншій системі іпостась розуміється як певне особове начало, особлива реальність, яка онтологічно відмінна від природи, але існує в неподільній єдності з нею. Сукупність іпостасі та природи утворює індивіда, розумну особистість.

Іншою проблемою є переклад власних імен та географічних назв з іноземних мов на українську. Зазначимо, що в сучасному мовознавстві відсутня усталена словесна форма їх вживання. У богословській та релігієзнавчій літературі зустрічаємо різне написання імен Афанасій Олександрійський – Атанасій Олександрійський, євангелісти Марк – Марко, Іван – Іоан, Тома Аквінський – Фома Аквінський та ін. Звернемо також увагу на перекладі географічних назв: Антиохія – Антіохія, Олександрія – Александрія, Халкидон – Халкідон, Тренто – Трієнт та ін. Зважаючи на вищезазначені проблеми, в своїй роботі ми будемо послуговуватися рекомендаціями видання Інституту богословської термінології та перекладами Українського Католицького Університету, при цьому беручи до уваги їх традиційне написання іншими Церквами.

Зважаючи на розвиток наукової методології не лише в межах філософії разом з розробкою загальної теорії діалектики і логіки, а також у інших гуманітарних науках, ми отримали вагомий обсяг інформації та знань, який невпинно зростає. Закономірно, що одним із основних методологічних підходів нашого дослідження є міждисциплінарний, який слугує запорукою об'єктивного, систематичного і цілісного дослідження при висвітленні й аналізі еволюції христологічної доктрини в християнській теології. Прикметним, на наш погляд, є розмежування методів з досліджуваної тематики на групи, які дозволять скласти цілісне розуміння предмету христологічної проблематики: загальнонаукові, спеціальні та міждисциплінарні. Звернення до логічних методів дозволило аналізувати науковий матеріал, порівнювати його, застосовувати аналогію та узагальнення. Окремо слід сказати про метод побудови гіпотез, якому притаманий не лише аналіз і синтез фактів, а й побудова припущень. Важливою складовою роботи є використання діалектичного підходу як вивіреної основи методології дослідження.

У процесі дослідження еволюції христологічної доктрини було використано філософські (діалектичний, феноменологічний, герменевтичний) та загальнонаукові (генетичний, історичний, порівняльно-історичний, структурно-функціональний, каузальний) методи. Феноменологічна методологія релігієзнавчого аналізу використана у площині типологізації і систематизації христологічних доктрин у теології різних християнських церков, який передбачає розгляд її в єдності та різноманітті соціальних виявів. Історико-генетичний аналіз широко використовувався у процесі дослідження історико-теологічних джерел формування ранньохристиянської христології.

Для аналізу структурних складових христологічної доктрини, визначення її сутнісних характеристик та функціональності, було використано структурно-функціональний метод, який знайшов відображення і в процесі порівняння христологічних концепцій у вченнях християнських церков як засадничих для процесу еволюції доктрини.

Зважаючи на максимальну реконструкцію еволюції христологічної доктрини в християнській теології, звернення до лінгвістичного релігієзнавства та

використання герменевтичної методології є невід'ємною частиною дослідження подібного характеру. У цьому контексті ми погоджуємося з думкою І. Богачевської, яка зауважила, що «проблеми адекватного аналізу релігійних текстів загострюються в наш час, що будучи частиною загальної проблеми перебудови методологічних основ вивчення текстів культури, виводить дослідника в одну із найбільш дискурсивних проблем сучасної філософії» [169, с. 216]. У межах христологічного дискурсу важливу роль відіграє біблійна герменевтика, в основі якої була закладена юдейська інтерпретації Старого Завіту, яка створила підґрунтя для алегоричного, інтертекстуального, буквалістського та харизматичного методів.

Зазначимо, що першими герменевтичними текстами нової доби стали книги Нового Заповіту, які утвердили апостольську герменевтику. У контексті еволюції христологічної доктрини важливе значення має збереження юдейської традиції Філона та Йосифа Флавія в інтерпретації Святого Письма представниками Олександрійської школи патристики. Подальша еволюція христологічної доктрини сприяла утвердженню неоплатонізму, встановлюючи тим самим алегоричний метод у патристичній екзегезі. Використання цього методу знайшло своє відображення в христологічних концепціях Климента Олександрійського та Оригена, сприяючи акумуляції базових ідей грецької філософії в християнську теологію. Натомість, основоположники Антиохійської богословської школи Діодор Тарсійський та Теодор Мопсуестійський, прагнучи уникнути догматизму, наголошували на буквальному та історичному методах, заклавши основи для розвитку ідеї лібералізму в християнській теології.

Західна екзегеза, яка повною мірою відобразилася в христологічному вченні Тертулліана й Августина, послуговувалася алегоричним підходом при розробці христологічних питань. Августин зумів поєднати Олександрійський та Антиохійський підходи, визначивши первинну роль авторській інтенції, якій підпорядкував усі інші концепти. Саме тому герменевтична модель Августина стала основою сучасної наукової семіотики.

Протестантська біблійна герменевтика в дослідженні Святого Письма припускає роботу з текстом на рівні всіх його зв'язків як з об'єктом, вимагаючим

пояснення в рамках різних законів граматики. Богослови схильні розглядати текст як механічну систему, що складається з окремих частин, значення яких ми можемо з'ясувати шляхом точного застосування відповідного методу [168, с. 14]. Текст потрібно поділити й проаналізувати на основі відповідних норм. Богослови виключають з екзегетичного і герменевтичного дослідження суб'єктивність, яка нівелює ідею тексту.

Таким чином, герменевтичний метод дозволив здійснити аналіз христологічної доктрини як на основі джерел християнського віровчення, так і авторських текстів окремих богословів. Завдяки поглибленому герменевтичному аналізу теологічних та філософсько-релігійних текстів, отримано та інтерпретовано закладену важливу інформацію. Крім того, використання елементів семантичного аналізу сприяло чіткому визначенню, який саме зміст вкладається автором у конкретні терміни і поняття.

Теоретичні та методологічні основи дослідження мають аналітичний характер, спрямований на порівняння христологічної доктрини в теології християнських церков, зафіксованих у догматичних визначеннях Вселенських соборів, святоотцівській спадщині й інших християнських богословських працях ранньохристиянської та сучасної епохи. Використання подібного підходу реалізується на двох рівнях – формальному та концептуальному. При першому здійснюється порівняння різних богословських термінів і христологічних формул, у той час як при другому аналізуються конкретні доктрини. Акцентуація уваги на цьому підході є важливим елементом методології, оскільки богословська термінологія має різне трактування в межах християнських церков.

З метою проведення цілісного філософсько-релігієзнавчого дослідження важливо розмежовувати філософський та теологічний аспекти в христологічній доктрині християнської церкви. Зважаючи, що христологія є компонентом християнської теології, при проведенні порівняльного аналізу ми не здійснюємо спроб зіставлення окремих положень християнських вчень, а порівнюємо їх винятково в філософсько-релігієзнавчому значенні. Саме визначення спільних елементів христологічних доктрин у теології різних течій дозволяє

здійснити порівняльний аналіз як загальних, так й окремих положень у вченні про Ісуса Христа. Відмінне трактування деяких питань христологічної проблематики, які не мають фундаментального характеру, мають важливе значення, оскільки можуть бути вирішені на спільній основі й взаємній згоді. Однак розбіжності щодо базових елементів христології позбавляють можливості узгодження за рахунок заперечення.

Суперечливість підходів у розумінні як христології, так і її генези полягає в тому, що дослідники використовують різні підходи тлумачення історії крізь призму життя Ісуса Христа в історичному часовому просторі. Тому це питання потребує певної конкретизації, а саме порівняння біблійної та циклічної концепцій історії й часу та форм їх використання. Зазначимо, що циклічний спосіб, на відміну від біблійного, передбачає зміну історичних епох і наукового пояснення історії. Тому саме він уважається методом пояснення історії людства та ранніх цивілізацій поза межами трансцендентних уявлень [449, с. 471]. Основна мета такої методології, полягає в розмежуванні історичного Ісуса від божественного Христа. Важливою умовою формування такого підходу стала секуляризація суспільного життя та поява нових понять у трактуванні історії.

Христологія, як зазначають історичні напрацювання, досліджується у християнстві крізь призму біблійного і лінійного часу, перебуваючи під впливом елліністичного трактування історії, яка коливалася між буттям і небуттям. У цей період утвердилося теологічне переконання про Ісуса Христа як позачасову Небесну Ідею, непідвладну історичним процесам, канонізуючи Його повну реальність. У теології Нового часу такий підхід призвів до герменевтичної та методологічної переорієнтації христологічного пізнання, де історія розглядалася як реальне буття, а Ідея – як уява.

Формування нової методології було зумовлено, на думку А. Гарнака, усвідомленням «еллінізацією християнської догми, яка осмислювала Ісуса винятково в класичних онтологічних категоріях. Тому автентичність Євангелії була спотворена цією догматичною вербалізацією» [215, с. 90]. Образ грецького мислення, за твердженням теолога, звернений на сутність у специфічному

відображенні реальності буття. Ця сутність залишається незміною, у той час як реальність переосмислюється статичним шляхом. Звідси, утверджується переконання, що світ це непорушний простір. Натомість, біблійне мислення в існуванні реальності усвідомлює суб'єкт у динаміці. Тому біблійна концепція ґрунтується на ідеї, що світ є динамічною реальністю, в якій історія вписана в час.

У другій половині ХХ ст. у науковому аналізі просторово-часовому континуума, який утворюється навколо людини, з ініціативи Ф. Броделя, набув застосування новий підхід у методології дослідження, в основі якого була покладена історія та принцип хронології [183]. Ця методологія найбільш повного свого вираження отримала в дослідженнях румунського релігієзнавця М. Еліаде, на думку якого християнство містить парадигму міфу «про вічне повернення» у вигляді літургійного часу богослужіння Церкви – добовому, тижневому та річному. У зазначеному контексті час осмислюється як хронос і кайрос, де перший розглядається як звичайний послідовний перебіг годин, днів, місяців і років, а другий – як момент Божественного діяння, що проявляється в хроносі. Хронос освячується через кола, натомість кайрос через свята. Це дозволило М. Еліаде дійти висновку, що «християнський літургійний рік ґрунтується на періодичному та реальному повторенні Різдва, Пристрастей, смерті і Воскресіння Ісуса, з усім, що тягне за собою ця містична драма для християнина, тобто з особистим і космічним відродженням через конкретну реактуалізацію народження, смерті й воскресіння Спасителя» [656, с. 104].

Таким чином, із зазначеного підходу виокремлюються два виміри християнської релігії: 1) літургійний час неперервного вороття; 2) лінійний час історії. Румунський фахівець з цього приводу зазначив: «Християнський досвід базується на відтворенні життя, служіння, смерть та воскресіння Христа, початковим етапом якого є народження Ісуса, а закінченням Його воскресіння» [655, с. 182]. Натомість, як зазначає Г. Панков, теологія пропонує есхатологічну картину світу про кінцеву долю світу й людини, відкритий Богом через обраних ним пророків [482, с. 81].

У ХХІ ст. запропоновано нове розуміння історії на ґрунті персоналізму, яке домінує в сучасному релігієзнавстві. Ґрунтовну інтерпретацію дійсності в світлі особи розкрив польський філософ Ч. Бартнік. Він стверджує, що історія має дві площини: об'єкта (події, явища, факти, свідчення) та суб'єкта (аналіз, міркування, узагальнення тощо). На його переконання, друга площина є найважливішою. Найбільш достеменна категорія у вивченні історії є людина, яка живе в конкретний час. Життя визначає онтологію людської реальності, котра становить об'єкт дослідження історії. Завдання людини полягає в осмисленні сенсу свого персонального існування, що дозволяє Ч. Бартніку тлумачити історію як явище. У площині об'єкту, це процес походження буття, яке носить персоналістичний характер. Однак у площині суб'єкта історія трактується як наука, яка не лише послуговується інтерпретацією фактів, а й внутрішнім пізнанням людини.

У такому розумінні історії «світ Ісуса» довершує себе не лише в матеріальному часовому просторі, а й відкриває «світ Христа», будучи певним чином належним до нього, залишаючи історичний слід. При цьому «світ Христа» повторює Ісуса, доповнюючи себе знаками Його земної історії. Таким чином, Ісус охопив усю повноту історії, був приналежним до неї, творив її та став відправним пунктом світової історії, яка торкалася буття кожної людини. Одночасно вона нерозривно пов'язана з надісторією в Христі. Тому на момент свого становлення в христології виокремлювали два стани – тілесний і духовний.

З вищезазначених аспектів впливає розуміння трансформаційних процесів христологічної доктрини в теології християнських церков. Православна Церква з позиції християнського платонізму, висвітлює історію як знак вічності, і, виходячи з багатовікової традиції, історичний Ісус майже повністю розчиняється в образі Бога. Подібного погляду дотримувалася католицька Церква в період середньовіччя. Натомість протестантизм у цьому питанні розділився на дві групи, кожна має власну позицію до цієї проблематики. У традиційних течіях пізнього протестантизму христологія представлена винятково теологічним образом Христа, сутність і діяння Якого можна осмислити лише через віру в Його Божественність, Месіанство, Відкуплення, Хрест і Воскресіння. При цьому вони сакраментально не

торкаються питання його історичної інтерпретації. Друга група протестантських організацій представляють Христа як історичну особу, про Його походження збереглося мало відомостей через міфологічні вірування, властиві первісному християнству.

Христологія в Римо-Католицькій Церкві розглядається з плюралістичної точки зору, через відсутність внутрішньої одностайної позиції. Представники вищого духовенства, як і церковний уряд, дотримуються чіткої позиції, поєднуючи історичного та біблійного Христа, не акцентуючи особливої уваги на такому розмежуванні. Однак деякі католицькі богослови, перебуваючи під впливом німецьких учених, нерідко піднімають питання історичної справедливості. При цьому вони не торкаються теми історичного Ісуса, а навпаки більше розвивають концепцію христології віри в богослов'ї, ототожнюючи Його з Месією, Сином Людським, Сином Божим, Втіленням Слова, Відкупителем і Спасителем. У їх вченні яскраво простежується позиція німецького ідеалізму, використання міфологічних категорій, які застосовуються не для підтвердження чи спростування христологічної доктрини, а обґрунтування свободи історії, рішення людини, перемоги над смертю, про людяність, про кенотичне божество, космічного Христа (П. Тейяр де Шарден, К. Вальтер, К. Ранер, П. Шоненберг, Г. Кюнг).

Осмилення трансформації христологічних концепцій потребує їх систематизації та взаємоузгодження на основі методологічних питань, взаємопов'язаних із особою Ісуса Христа. Особливого визначення та погодження вимагає розв'язання: 1) відношення між історією та вірою (осмилення Христа як Спасителя світу або історичної Особи); 2) відношення між христологією та сотеріологією (розкриття межі між природою Христа та Його служінням); 3) буквализм у розумінні втілення Христа.

Прагнення визначити сутність Ісуса Христа призвело до становлення христологічних моделей в історичній сфері. Методологія «висхідної христології» найбільш повно представлена у праці Е. Бруннер «Посередник»: 1) осмислити сутність Христа можна не в історичній постаті, а винятково в проповіді Церкви про Спасителя; 2) основними джерелами христологічного вчення становлять писання

Павла і четверта Євангелія, які містять зрозумілу і визначену термінологію для обґрунтування і тлумачення Писання. Натомість синоптичні Євангелії містять фактологічний матеріал про життя і діяння Ісуса; 3) віра в Христа не піддається раціональному пізнанню, тому вона не може бути запереченою розумом [664, с. 511–512]. Історичні твердження сприймаються через раціональне пізнання, натомість благовістові вчення сприймаються через віру. Бруннер проводить розмежування між історичною і біблійною христологією. Цей поділ проводиться між Христом у плоті і Христом за плоттю. Під Христом у плоті Бруннер вважав, що Христос став втіленим, Слово стало плоттю, увійшовши в історію. Христос по плоті – це Христос, відомий історичній науці. Знати Христа в плоті є вагомішим для християнина, ніж Христа по плоті.

Найбільш розгорнутий зміст «нисхідної христології» відображено в системі В. Панненберга. У праці «Ісус – Бог і Людина», визнаючи основні аспекти «висхідної христології», він стверджував, що «вона наперед визначає Божественність Ісуса й залишає без належної уваги беззаперечні історичні факти Ісуса з Назарету» [426 с. 280]. Христологічна концепція В. Панненберга побудована на моделі історичного Ісуса і положеннях про Його Божественну сутність. Він зазначав, що християнська віра про життя, смерть та воскресіння Ісуса Христа не повинна ігнорувати історичних фактів, які «сформовані на історичній постаті Ісуса... як Людині і Його індивідуальності» [453, с. 385].

Методологія нисхідної та висхідної христології функціонують як автономні інтелектуальні конструкції, за допомогою яких ми пізнаємо постать Христа. Однак вони не є повними й самодостатніми, оскільки виконують посередницьку роль між нашими поглядами про особу Христа і тим, що ми можемо репрезентувати за допомогою створених моделей. Продуковані доктрини представників нисхідної та висхідної христології позбавлені універсальності, й, таким чином, не є обґрунтованою теоретичною побудовою чи науково підтвердженою гіпотезою. Функціонально-діяльнісний зміст моделей зводиться до репрезентації постаті Ісуса Христа як посередника між теоретичними уявленнями і Його сутністю, що через свою складність не може бути вичерпано в межах цієї моделі й іншими

теоретичними системами через те, що вони є лише підходом в осмисленні особи Христа під певним методологічним кутом зору.

Тому осягнення Христа як Спасителя світу або історичної Особи в межах висхідної та нисхідної христології актуалізує проблему релігійної філософії у співвідношенні між вірою і розумом. Звертаємо увагу на витворення в цій сфері дихотомії розуму й віри, які в філософському осмисленні визначають ставлення до розуму як до логічного засобу обґрунтування віри і тим самим зумовлюють формування філософських моделей у христології. Для висхідної христології характерною є віра в Божественність Ісуса, вона не може ґрунтуватися на раціональних доказах через неспроможність наукового доведення в цілому. Однак, нисхідна христологія, яка послуговується історичними фактами в обґрунтуванні Божественності Христа навпаки віддає перевагу розуму над вірою та її авторитетом.

Концептуальний аналіз христологічної доктрини в християнській теології неможливий поза історичним контекстом. Сучасна методологія онтологічної та функціональної христології визначаються вченнями, які аналізують постать Ісуса Христа з моменту Його втілення та непорочного зачаття Діви Марії, розглядають питання людської природи й іпостасного з'єднання, земного служіння й спокутного значення Його страждань, воскресіння та вознесіння.

Поглиблений аналіз проблематики іпостасного з'єднання Божественної та людської природи в Ісусі Христі вибудував онтологічну модель христології. Центральним її постулатом стало вчення про втілення Сина Божого. Стверджуємо великий вплив філософських й історичних розробок в утвердженні міфологічної теорії втілення, які істотним чином позначилися на подальшому розвитку онтологічної моделі христології. Її актуалізації, на нашу думку, сприяли два чинники. Перший чинник виражається в екзистенціальній інтерпретації міфу Р. Бультмана, який виводив його за межі історії. Впроваджена програма «деміфологізації» зберігає в християнстві міф і трансцендентність Бога й водночас інтерпретує віру як діалог людини з Богом. Міф, з кута зору Р. Бультмана, містить прихований зміст, який повинна осягнути людина за допомогою віри. Таким чином,

Бультман запропонував нову модель христології, побудовану на вірі в спасіння через викупну жертву Христа. Другий чинник виражається через становлення і подальший розвиток загального уявлення про відношення Бога до світу.

Сучасні христологічні системи послуговуються міфологічними ідеями втілення в ученні про Ісуса Христа. Назвемо найбільш поширені судження, які активно впроваджуються крізь призму теологічного контексту: 1) заперечення буквального розуміння особи Ісуса Христа через логічну суперечливість, як Божого Сина і смертної людини; 2) новозавітна христологія є вірою апостолів в Ісуса Христа, а не Його вченням; 3) традиційне уявлення про Ісуса Христа було просякнуте філософськими міркуваннями, які сформувалися в результаті христологічних дискусій IV–V ст. на Вселенських соборах; 4) втілення Ісуса не було надзвичайною подією в історії людства; 5) у процесі втілення Логос приймав не абстрактну людськість, а конкретну природу, яка існувала в історії до гріхопадіння, тим самим визначаючи іманентність Бога в світі. Міфологічна теорія втілення піддалася жорсткій критиці з боку традиційної християнської теології, яка з одного боку, розглядала втілення як добровільне Божественне обмеження Своєї безмежності, а з другого, – новозавітна христологія зводилася до Самого Ісуса, а не лише до віри в Нього апостолів.

Зазначимо, що онтологічній моделі протиставлялася функціональна або історико-сотеріологічна христологія, яка ґрунтується на відображенні значення служіння Христа заради спасіння світу й людини та відстоювала виняткове й абсолютне Його діяння для всього роду людського і його історії. Центральним положенням такої моделі христології є хронологія життя Ісуса Христа в сотеріологічній перспективі. Зазначимо взаємозв'язок функціональної та онтологічної христології, оскільки перша модель зводить спасіння людини до залежності від обґрунтування переваги Божественної чи людської природи в Ісусі Христі. Підґрунтя такого розуміння закладене в христологічних доктринах ранньохристиянських течій, які, з одного боку, підносили, або Божественну, або людську природу Христа, а з другого, – категорично спростовували двоїсту сутність Сина Божого.

Наголосимо на христологічних постулатах тих течій, що знайшли своє відображення в сучасних моделях вчення про співвідношення двох природ у Христі. Насамперед, назвемо христологічну доктрину ебонітів, які заперечували непорочне зачаття й тим самим Божественну природу Христа. Лише під час хрещення, за вченням ебіонізму, Святий дух зійшов з небес у вигляді голуба під час хрещення Ісуса на Йордані, з'єднавши дві природи, котрі знову відокремилися після Його розп'яття. Іпостасне з'єднання трактувалося послідовниками даного вчення, як присутність у людській сутності Ісуса Божественної сили. Подібні міркування властиві послідовникам христології Арія, в доктрині якого спростовувалася Божественна природа Христа і рівність Отця з Сином.

Зважаючи на те, що Отець існував до Сина, Арій чітко розмежовує їх, вказуючи на Сина як створіння Отця. Лише Отець залишається «нествореним», Син, як й інше створіння, походить від цього єдиного джерела буття. Таким чином, Арій формулює концепцію, за якою Отець породив та створив Сина як досконале створіння, котрий повинен завдячувати своїм буттям абсолютній волі Отця, через Його не існування самого з себе. Син не є споконвічним і Його існування не було необхідним. Насамперед, Бог Отець є Логосом, а Син – Логос у другорядному значенні, але найдосконаліше створіння, завданням якого було створення світу. У втіленні завершилося поєднання Логосу й Ісуса. Ісус Христос є Сином Божим не через свою природу, а через адоптацію. Отже, у поглядах Арія чітко визначається субординаціонізм у радикальному підпорядкуванні Сина Отцеві.

Звідси можна дійти висновку про заперечення Божественної природи в Христі христологічними доктринами двох течій – ебонітів та аріан, які формували думку про людську сутність Ісуса. Натомість, офіційне вчення християнства, в протиставленні цій позиції, наводить обґрунтування Божественності Христа: 1) людина здатна набути істинного пізнання Бога; 2) людині відкритий шлях до спокутування та порятунку через смерть Христа; 3) Ісус Христос з'єднав Божественну і людську природу; 4) Христос є особою, яка рівнозначна Богові Отцю та Богові Сину, тому поклоніння Йому є доцільним.

Інший аспект христологічної проблематики лежить у сфері сприйняття людської природи в Христі. Функціональна модель христології акцентує увагу на служінні та діяннях Христа, наслідки яких залежать від дійсності Його людської та достовірності Його Божественній природі. У цьому контексті слід звернути увагу на доктрини тих течій, у вченні яких це питання було стрижнем всієї христології. Одними з перших, хто заперечував людську природу Христа, були течії докетизму та аполінаризму. Якщо перші вважали Ісуса винятково людиною, то другі припускали, що Христос лише частково поглинув людську природу. Аполлінарій був переконаний, що в Христі неможливо розрізнити ні дві особи, ні два єства, Він – одна природа Бога. «Існування двох умів у одній особі так само неможливе метафізично, як фізично неможливе існування двох тіл в одному просторі» [68, s. 187].

Подібні міркування можна спостерігати у христологічних моделях К. Барта та Р. Бультмана. Обидва богослови поставили Христа в центр одкровення, тим самим відстоюючи Його Божественність. У своїй христологічній доктрині К. Барт виокремлював стани пониження і піднесення Божественної та людської природи в Христі, які набувають свого звершення «у діалектичній єдності цих форм прояву» [204, с. 13]. За бартівською формулою, Христос понизив Себе з моменту втілення, а піднявся до Божественної слави після воскресіння. Богослов звертає увагу на особистісний вибір Бога, а не Христа, понизити Себе. У зв'язку з цим, К. Барт вважає доцільним виділити онтичний (об'єктивний) та ноетичний (досконалий) стан Ісуса Христа. У зазначеному контексті Бультман розрізняв історичного Ісуса і євангельського Христа. На його думку, вчення про новозавітного Христа виникло в кериґмі перших християнських громад. Натомість історичний Ісус не може бути Спасителем, оскільки людині доступний лише образ Христа в кериґмі. Для самого Бультмана, лише екзистенціальна інтерпретація Нового Заповіту врятує християнську віру від впливу наукового світогляду. Тому людині необхідно зробити екзистенціальний вибір і набути справжнього буття, для чого потрібно звільнитися від минулого та відкритися майбутньому. Недооцінка людської природи Ісуса пояснюється твердженням про неможливість пізнання Бога на основі

людських властивостей Спасителя. Звідси стає зрозумілим зміст критики ліберальної теології, яка виражала упередженість до Божественності Христа.

Третій аспект Особистості Христа в сучасних моделях христології відноситься до таємниці іпостасного з'єднання Божественної і людської природи в Другій Особі Святої Трійці. Це питання було ключовим у вченні Несторія та Євтихія як основоположників, відповідно, двохсуб'єктної й односуб'єктної христології. Христологічна формула Несторія містить «дві природи – дві іпостасі – дві природні особи – одну Особу єднання». Сповідання двох іпостасей – прямий наслідок уявлення про окрему природу, яка потребує іпостасі [528, с. 80–81]. Для Несторія обидві іпостасі Христа є самостійно існуючими, оскільки кожна з них утворює особу. Тому христологічну доктрину Несторія можна трактувати як двосуб'єктну й односуб'єктну, якщо перша визначається на рівні двох іпостасей, а друга – Особи з'єднання.

Акцентування уваги на проблемі іпостасного з'єднання, на нашу думку, є важливим у значенні подолання метафізичного, морального і духовного розмежування між Богом та людиною. Досягти цього можна завдяки вирішенню христологічної проблематики, яка лежить у площині єдності Божественної і людської природи в Ісусі Христі. Спокутний подвиг Христа й оновлення людської природи стане можливим лише тоді, коли його здійснила людина. У той же час, цінність Його Жертви, яка потрібна для спокутування гріхів по відношенню до досконалого Бога, повинна бути діянням божественного Христа.

Таким чином, в історичному контексті можна виділити христологічні доктрини тих течій, вчення яких безпосередньо відносяться до особи Христа. При цьому кожна з них мала своє власне бачення в розкритті христологічної проблематики, заперечуючи: 1) ймовірність або повноту Божественної природи Ісуса (єбіонізм та аріанство); 2) правдивість або повноту людської природи Ісуса (докетизм та аполінаризм); 3) розділення Особи Христа або Його поєднання (несторіанство та євтихіанство).

Сучасні моделі христології ґрунтуються саме на ранньохристиянських традиціях, які за всього багатства доктринальних варіацій зберігають свою первину

основу: втілення є результатом набуття людських якостей, всупереч зреченню божественних властивостей. Іпостасне з'єднання визначило функціональне підпорядкування Христа Отцю, з метою пізнання людиною Бога й отримання найвищого з усіх дарів – вічного життя; з'єднання двох природ в особі Христа, не визначало перевагу Божественної природи над людською, а, навпаки, заклало гармонійний зв'язок між ними в результаті добровільного накладання певних обмежень; христологія за своєю суттю є висхідною, адже стати людиною або з'єднатися з людською природою було до снаги лише Богу; в Ісусі Христі, божественна і людська природи унікальним та таємничим чином поєдналися в одній особі.

Критичний релігієзнавчий та історико-філософський аналіз христологічної доктрини має спиратися на аналіз текстів святоотцівської спадщини, при якому важливо виявляти загальний зміст вчення в зрізі тріадології, й усі можливі деталі. Дослідження еволюції христологічної доктрини в християнській теології, за нашими спостереженнями, має відбуватися у зв'язку з сотеріологією, антропологією, есхатологією. Адже христологічні концепції християнських мислителів мають систематичний характер і є визначальним для інших моделей христології. Тому вивчення тріадології, сотеріології, антропології та есхатології є важливим для осмислення трансформації христологічної доктрини і правильності її класифікації.

Єдиної класифікації моделі христологічних вчень як у релігієзнавстві, так і в богослов'ї не існує. Однак сформувалося багато підходів та критеріїв для класифікації, переважна більшість яких теологічного характеру. У межах християнського богослов'я центральна роль належить постаті Ісуса Христа. Зважаючи на це, теологами були сформовані загальні критерії осмислення Його природи. Найбільш прийнятними, на нашу думку, є загальні положення, запропоновані богословом А. Мак-Гратом, виокремивши чотири основні аспекти. Перший аспект носить історичний, а решта – богословський характер. Основний критерій, у межах якого розкриваються всі інші, акцентує увагу на положенні, що Ісус Христос став відправною точкою в історії християнства.

Зазначимо, що існує дві точки зору на цю доктрину: 1) раціональна – Ісус лише віродив звичайну релігію, яка була спотворена Його послідовниками; 2) ліберальна позиція констатує, що християнство володіє богословськими і культурними характеристиками як історична релігія, завдячуючи Ісусу. Відповідно, А. Мак-Грат пропонує методологічну систему в межах трьох богословських критеріїв для історичного обґрунтування авторитету Святого Письма як основного джерела христології. Перший – Ісус Христос відкриває нам Бога. Центральним елементом християнського богослов'я визначається ідея, що Бог через одкровення присутній у Христі. Другий критерій розглядає Ісуса Христа носієм спасіння. Центральна тема християнської думки полягає в тому, що спасіння проявляється в житті, смерті та воскресінні Ісуса Христа. Третій критерій вбачає в Ісусі Христі форму спокути в житті. Новий Заповіт виразно зорієнтований на Христа в питанні спокути, стверджуючи, що Христос не лише робить життя можливим, а й визначає його форму [426, с. 282–284]. Тому з позиції християнського богослов'я, Ісус Христос повинен бути моральним і духовним прикладом для віруючих людей.

У сучасних працях з христології відсутні моделі класифікації основних христологічних систем. Враховуючи новітні дослідження релігієзнавців і богословів з цієї теми, можемо звести вчення тлумачення христології до таких: еволюційна (П. Тейяр де Шарден), екзистенційно-трансцендентна (К. Ранер), моністична (П. Шоненберг), визволення, есхатологічна (В. Панненберг), персоналістична (Ч. Бартнік) та духовна (Й. Ратцінгер).

Дослідження генези христологічної доктрини відкриває нове розуміння сутності християнської теології. Розкриття особливостей діалектичного детермінізму філософії з теологічною проблематикою, дають можливість для сучасного визначення перспективи християнської думки. Використання запропонованої методології до дослідження христологічної доктрини створює можливість осмислення постаті Ісуса Христа в християнській філософії новітнього періоду.

Висновки до розділу 1

Дослідження теоретичної бази, історіографії, джерельної та методологічної основи актуальної наукової проблеми дозволило виявити ключові наявні позиції, підходи до вивчення христології в теології християнських церков і зробити низку узагальнень.

Історіографія дослідження проблеми христології в християнській теології продиктована передусім тим, що фундаментальні праці з її комплексного вивчення майже відсутні. Ступінь розроблення питання та джерельна база засвідчили фрагментарність опрацювання теми в опублікованих виданнях із філософії та релігієзнавства. Разом з тим, проведений історіографічний огляд та аналіз джерел дає змогу констатувати наявність значного наукового доробку зарубіжних і вітчизняних науковців та богословських фахівців, у якому здійснено теоретичний аналіз окремих аспектів христологічної проблематики, ґрунтуючись як на святоотцівській богословській спадщині, так і власному науковому здобутку. Це дозволяє визначити основні тенденції змін системи христологічних ідей у різні історичні епохи й тим самим розкрити трансформаційні процеси в християнській теології на особу Ісуса Христа.

Аналіз наукових робіт з проблеми христології зарубіжних і вітчизняних вчених дає підстави стверджувати про недостатній філософсько-релігієзнавчий рівень висвітлення доктрини в сучасному релігієзнавстві через прерогативу богословських досліджень у цій тематиці. Водночас, вітчизняні науковці демонструють принципово різні підходи в осмисленні христології, зумовлені конфесійною спрямованістю об'єкта дослідження. Це виражається, насамперед, у підвищеному інтересі науковців та богословів до православної традиції, яка спирається на спадщину святих Отців та візантійських богословів. Натомість релігієзнавчий аналіз з проблематики сучасної католицької христології не проводився.

Зарубіжна та вітчизняна наука накопичили значний фактичний матеріал, який визначає витoki, сутнісний зміст, типологію, провідні складові христологічних уявлень і виражає теологічний погляд Римо-Католицької,

Православної та протестантських церков на феномен христології. Праці представників сучасної християнської теології, автори яких намагалися досягнути христологію з історико-філософських позицій, аналізуючи окремі положення доктрини про особу Ісуса Христа крізь призму філософії і релігієзнавства, по-різному інтерпретують її формування, становлення, розвиток, зміну та зміст. Це посилює світоглядні суперечності в загальнохристиянській традиції між різними конфесіями в питанні іпостасної єдності людської та Божественної природи Ісуса Христа.

У працях зарубіжних дослідників христологія визначається одним із найважливіших аспектів християнського віровчення, яка започаткувала розвиток тринітарного богослов'я та осмислює проблематику тріадології і пневматології зі західнохристиянської перспективи еклезіології та сотеріології. Богословський підхід притаманний також сучасним працям, котрі аналізують христологію в контексті історії християнства з моменту доктринально-інституційного оформлення віровчення до появи синкретичних релігійних рухів, послідовники яких шукають різні позасеміологічні контексти христології.

Центральною христологічною тематикою вітчизняної та російської історіографії стало дослідження філософсько-догматичної системи орієнтального християнства, яка призвела до розколу в православному світі й сприяла утворенню Давніх східних церков. Аналіз їх віроповчального потенціалу і його сприйняття візантійською філософсько-теологічною традицією носить історичний характер, оскільки як проблеми теологічного характеру, вони поставали протягом значного відрізка часу і були пов'язані з політичними, економічними та духовними особливостями розвитку православ'я на різних територіях поширення. Виявлення філософської проблематики христологічних дискусій, на наш погляд, повинно базуватися на розумінні того, що вони стосуються не окремих аспектів існування православ'я, а мають відношення до всього буття конфесії.

На основі критичного аналізу фахової літератури з проблеми дослідження, визначено основні аспекти православної христології: особистісна ідентичність Бога виражається через Його тріадологічне існування; єдність двох природ в іпостасі

Христа виражає онтологічну основу особистісного вияву. Однак, основними джерелами православної христології залишаються Книги Священного Писання; збірка писань мужів апостольських; Життя Святих, Точний виклад православної віри преподобних Максима Сповідника та Івана Дамаського.

Християнське уявлення про постать Ісуса Христа сформувалося на основі новозавітних свідчень про Ісуса. Євангелісти писали про Христа із розповідей людей, які були безпосередніми очевидцями Його суспільного служіння. Тому ранній період написання Євангелій є тим вагомим аргументом довіри, яким послуговується Церква в своєму вченні про особу Ісуса Христа.

РОЗДІЛ 2

СТАНОВЛЕННЯ ХРИСТОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ ДОСОБОРНОГО ПЕРІОДУ

2.1. Ранньохристиянська христологія в контексті новозавітних свідчень та вченнях апостольських мужів

Проаналізувавши основні смислові значення христології, її висхідні ідеї та типологічні характеристики у межах різних класифікаційних систем, перейдемо до аналізу новозавітної христології, яка стала основою для сучасних христологічних моделей. У зв'язку з цим необхідним є звернення до христологічних догматів, відображених у Євангеліях, посланнях святого апостола Павла, об'явленні Івана Богослова та літературі апостольських Отців. Особливу увагу зосередимо на реалізації ключового завдання: простежити джерела і розвиток христологічних ідей, що дозволить систематизувати основний зміст христологічного вчення.

Складність реалізації цього завдання полягає у відсутності єдиного методологічного підходу. В дослідженні біблійної христології традиційно використовуються чотири основні методи: 1) реконструкція розвитку христології в апостольський період на основі Нового Заповіту і ранньохристиянських джерел; 2) семантичний аналіз титулів Ісуса Христа у Новому Завіті; 3) аналіз христологічних концепцій євангелістів та богословів; 4) загальний огляд новозавітних уявлень про природу Христа. На думку О. Меня, кожен з цих методів має як слабкі, так і сильні сторони, але всі вони взаємодоповнюються, сприяючи формуванню христології в усій її багатоманітності [456, с. 363].

Більшість науковців дослідження новозавітної христології надають перевагу історичному розвитку христологічної доктрини або послуговуються розбором семантики терміносистеми Нового Завіту, вибудовуючи на їх основі історичну лінію. Використання зазначених підходів окремо один від одного призводить до нагромадження усієї проблематики євангельського богослов'я в межах конкретної теми [122, р. 88–105]. У сучасному богослов'ї утвердилося переконання, що розгляд христології у межах історичного підходу спотворює розуміння

ранньохристиянської віри, якщо спочатку не осмислити первинний текст або підходити до нього з упередженими судженнями [653, с. 24].

Зазначений спосіб аналізу христологічної доктрини притаманний богословському осмисленню цієї проблематики, однак для філософсько-релігієзнавчого дослідження, вважаємо прийнятним використання історичного методу, який дозволить простежити еволюцію ранньохристиянської христології й окреслити серед розмаїття концепцій спільний погляд на доктрину про вчення Ісуса Христа. Таким чином, розпочнемо з семантичного аналізу титулів Ісуса Христа в Новому Завіті, що дозволить реконструювати історичний розвиток христологічної доктрини у різних формах її вираження, а також визначимо загальні основи, властиві для різних концепцій.

Звернення до семантичного аналізу титулів Ісуса Христа в Новому Завіті зумовлено використанням нової доктринальної термінології в сучасних христологічних моделях. Її застосування має ґрунтуватися на догматичній традиції, оскільки нехтування цим принципом призведе, за С. Булгаковим, до прямого розриву зі святоотцівським письмовим переказом [187, с. 9]. Тому потреба релігієзнавчого аналізу терміносистеми новозавітної христології є важливою передумовою об'єктивного і повного її дослідження. З другого боку, ігнорування христологічної проблематики призведе до спотворення соборної догматичної думки. Новітня термінологія відкриває можливості довільної інтерпретації доктрини за допомогою сучасних мовних засобів. Тому святоотцівська термінологія потребує ґрунтовного аналізу, без чого неможливе комплексне релігієзнавче дослідження.

Новозавітні міркування про Особу Ісуса Христа перебувають у тісному зв'язку зі Старим Завітом. Однак систематизація христологічних уявлень, на основі яких було сформульовано доктрину про співвідношення Божественної і людської природи в Ісусі Христі, є вчення апостольських Отців. Останні вважали Логос уособленням навколишнього світу, який став дійсним в Ісусі Христі. Таким чином,

першим джерелом, яке пояснює єдність Божественної і людської природи у Христі, є Святе Письмо.

Проблема семантичного аналізу титулів Ісуса Христа в Святому Писанні містить назви, які вживалися апостолами і першими християнами й особисто Христом для роз'яснення Своєї сутності учням. Традиційно серед християн утвердилася думка, що термінами «Син Божий» і «Син Людський» позначається Божественна і людська сутність Ісуса Христа. Однак, термін «Син Людський», який вперше було вжито у Старому Завіті, має відмінне смислове наповнення, порівняно з новозавітною традицією. У найдавнішій частині Святого Письма «Син Людський» вживалося у трьох значеннях: 1) як порівняльна форма між сталою людською природою та одухотвореною Божественною, в межах якої підкреслюється недосконалість сина людського перед Особою Бога-Отця (Числа 23:19), а також 2) як форма звернення до пророка Єзекіїля (Єзекіїля 2:1); 3) загальний образ есхатологічної особи, що поєднав у собі общину вірян, Главу месіанського Царства та Небесної Людини (Даниїла 7:13).

Більшість біблеїстів трактують зміст старозавітного вірша Єзекіїля у поєднанні з людською природою Ісуса та в основі використання терміну «Син Людський» у синоптичних Євангеліях [428, с. 287]. Натомість, на думку Р. Бультмана, необхідно відмежовувати старозавітний і новозавітні есхатологічні образи, які мають спільні та відмінні ознаки. Беручи за основу слова Ісуса «І побачить тоді Сина Людського, що йтиме на хмарах із великою потугою й славою» (Марка 13:16), Р. Бультман доходить висновку, що рання Церква самовільно поєднала старозавітного «Сина Людського» і новозавітного «Ісуса» в одну Особу. При цьому в есхатологічному контексті Нового Завіту Христос постає не просто як явище, а як реально існуюча Особа, яка через Логос проголосила вищу істину, зумовлюючи людину до прийняття екзистенціального рішення у справі спасіння [581, с. 209]. Тому, для дослідника, есхатологічний процес став явищем в історії світу і знову стане таким у майбутньому [505, с. 475–476].

Міркування Р. Бультмана піддавалися критиці з боку інших вчених, оскільки термін «Син Людський» містить у своїй основі ідею страждання, помсти, суду, роблячи його використання щодо Ісуса цілком виправданим. Варто також зазначити, що термін «Син Людський» ототожнюється з юдейським вченням про космічну першолюдину, яка була створена на початку історії [454, с. 191]. Таким чином, новозавітне висловлювання «Син Людський» осмислюється в антропологічному, месіансько-есхатологічному і космічному значеннях, а, відтак має полісемантичний характер.

У грецькій мові слово «Christos» використовується для перекладу староеврейського терміну «mashiah» («помазаник»), яке застосовувалося за юдейською традицією до царів як ставлеників Бога. Цей термін був пов'язаний із пришествям нового царя, який, як і Давид, правитиме богообраним народом. Старий Завіт містить пророцтва про Месію, образ якого містить зовнішні риси людини та внутрішні властивості Бога. У книзі пророка Ісаї вказується на Його єврейському походженні (Ісаї 9:6), народженого від Діви (Ісаї 7:14) й будучи царем (Ісаї 11:1–4) постраждає перед тим, як вступити у славу (Ісаї 53).

Християнське богослов'я ототожнює старозавітного Месію із новозавітним Ісусом Христом, порівнюючи тексти, які в юдейській і християнській традиції вважаються богонатхненними. У християнському вченні Ісус відповідав усім месіанським вимогам, при цьому, Він вважався вищим пророком від Мойсея, будучи не лише посланцем Отця, а й Самим Богом (Івана 10:30), Який «знову прийду й заберу вас до Себе, щоб де Я були й ви» (Івана 14:3), а не в пошуках Обіцяної землі.

З приводу священства богослови зауважують, що Ісус не був левітом, яким було дозволено служіння. Однак, Він є «священик навіки за чином Мелхиседека» (Псалом 110:4), який благословив Авраама задовго до встановлення Єрусалимського храму. Тому Ісусу не потрібно було священство левітів «Поправді кажу вам: Перш, ніж був Авраам, Я є» (Івана 8:58).

Ісус у християнській інтерпретації «народився у Віфлеємі Юдейським, за днів царя Ірода» (Матвія 2:1). Він «Син Людський засяде на престолі слави Своєї» (Матвія 19:28), щоб «знайти та спасти, що загинуло» (Луки 19:10). Однак, незважаючи на твердження Ісуса про: «Моє Царство не із світу цього» (Івана 18:36), Він під час суду перед Пілатом, на запитання: «Чи Ти Цар Юдейський?» відповів «Сам так кажеш...» (Марка 15:2).

Богослови вважають, що Ісус уособлює образ Месії описаного пророком Ісаєм: «Він погорджений був, Його люди покинули, страдник знайомий із хворобами, і від Якого обличчя ховали, погороджений, і ми не цінували Його» (Ісаї 53:3) та зауважується, що «Він був ранений за наші гріхи, за наші провини Він мучений був...» (Ісаї 53:5). Аналогічні сюжети властиві й новозавітним текстам, зокрема в зображенні події, коли Він помер (Ісаї 53:9), воскрес (Ісаї 53:11) та був прославлений (Ісаї 53:12). Таким чином, свідчення Ісаї є головним джерелом, яке змальовує Ісуса як Месію.

У релігієзнавчому контексті богословська інтерпретація новозавітних свідчень у деяких позиціях піддається критиці. Так, зокрема, протестантським теологом А. Мак-Гратом виокремлюються чотири твердження, які, на його думку, відповідають старозавітним пророцтвам про Месію [426, с. 285]. По-перше, Ісус – політичний визволитель, який об'єднає свій народ для звільнення з-під влади римського панування. По-друге, Ісус уникав прямо проголошувати себе Месією і заборонив учням говорити про Його месіанство (Матвія 16:20; Марка 8:30), за винятком деяких моментів, коли, наприклад, Він стояв перед своїми суддями (Марка 14:62). По-третє, Ісус, як Месія не асоціювався з політичним лідером [398, с. 87]. Отже, він вкладав у це поняття новий, духовний зміст, який пізніше використала Церква. По-четверте, християнське тлумачення терміну «Месія» як сподвижника всього людства, а не окремого народу, суперечило юдейським очікуванням.

Ранньохристиянська Церква, намагаючись пояснити сутність людської та Божественної природи Ісуса, стала звертатися до інших новозавітних

христологічних титулів. Одним із найбільш вживаних термінів був «Син Божий», який у Старому Завіті вживається у двох значеннях: 1) для позначення єврейського народу, який перебував під особливим заступництвом Бога (Вихід 4:22); 2) для позначення царів династії Давида, які повинні були керувати юдейським народом (2 Царів 7:14) та їх інтронізація (Псалми 2:7). Із зазначених віршів Старого Заповіту, можна зробити висновок, що термін «Син Божий» не має прямого відношення до Ісуса Христа й може використовуватися у довільній формі.

У Новому Завіті термін «Син Божий» також вживається у відносному значенні, оскільки Ісус не застосовував його до Себе. Найповніше звернення до цього терміну приписують апостолу Павлу, який у Посланні до Євреїв зауважував, що Ісус Христос «об'явився Сином Божим у силі, за духом святості, через воскресіння з мертвих, про Ісуса Христа, Господа нашого» (Римлян 1:4). При цьому, Павло використовує термін «Син Божий» як до Ісуса, так і вірян, проводячи чітке розмежування між людським і Божественним синівством Ісуса: «Той же, Хто Сина Свого не пожалів, але видав Його за всіх нас, як же не дав би Він нам із Ним і всього?» (Римлян 8:32). Але зі слів Самого Ісуса в поняття «Син Божий» вкладено не лише месіанське, а й містичне та онтологічне значення, що вказує на особливу єдність Христа з Отцем: «Передав Мені все Мій Отець... Прийдіть до Мене, усі стурдовані та обтяжені, і Я вас заспокоюю... Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене» (Матвія 11:27–30). Говорячи про Бога як Отця людей, Христос у той же час називає його «Отче мій», підкреслюючи свою таємничу приналежність до Божества.

Натомість сучасний богослов К. Рунія, доходить висновку, що значення титулу «Син Божий», яке ми знаходимо у Старому Завіті, підриває основу тринітарного вчення [96, р. 93]. Подібної думки дотримується і професор систематичної теології К. Браун, стверджуючи, що: «Основна проблема полягає в тому, як ми розуміємо термін «Син Божий». Цей титул не позначає особи Бога і не відображає метафізичні відмінності всередині Божества. Щоб бути Сином Божим,

необхідно не бути Богом! Це назва створеної істоти, що має особливі відношення з Богом» [21, р. 87–88].

Певний внесок у дискусію вніс Д. Маккей, зазначаючи, що досить часто «під час своєї професійної діяльності мимоволі стаєш жертвою власних догматичних припущень» [70, р. 51]. У синоптичних Євангеліях, уважає він, термін «Син Божий», не може означати «передвічного Сина», оскільки він відповідає старозавітному титулу царя Ізраїлю [70, р. 56].

Вживання терміну «Господь» щодо Ісуса міститься у посланні апостола Павла до римлян з метою відмежувати віруючих людей від безвірних: «Бо коли ти устами своїми визнаватимеш Ісуса за Господа, і будеш вірувати у своїм серці, що Бог воскресив Його з мертвих, то спасешся» (Римлян 10:9). Термін «Господь» (гр. «kyrios») вказує на священне ім'я Бога у давньоюдейському варіанті Старого Завіту і найбільш поширене в англомовній версії як «Yahweh» («Ягве» або «Іегова»). Оскільки в юдаїзмі забороняється вимовляти ім'я Бога, тому часто використовують слово Адоні. На думку О. Меня, учні Христа називали Ісуса Адоні – Господь мій [456, с. 363].

Зазначений термін також міг виражати поважне ставлення до людини, але вже з III ст. до н. е. це слово стало еквівалентом Імені Ягве. Однак його вживання не було пов'язане із божественним титулом (Даніїла 2:47). Використання цього терміну щодо Ісуса в Новому Заповіті переслідує мету ототожнення Його з Богом. Прикладом такого твердження слугують новозавітні свідоцтва, де старозавітні визначення Бога застосовуються до Христа (Івана 20:26–29).

У Новому Заповіті, як зазначає дослідник Святого Письма Р. Браун, зустрічається три випадки, коли Ісуса ототожнюють з «Богом»: 1) «Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово» (Івана 1:1); 2) «А Хома відповів і сказав Йому: Господь мій і Бог мій!» (Івана 20:28); 3) «А про Сина: Престол Твій, о Боже, навек віку; берло Твого царювання берло праведності» (Євреїв 1:8). На думку вченого, зазначені вірші висвітлюють функції Ісуса, що асоціюються з Богом. Зокрема, Він є спасителем людства, що властиве лише Богові, Ісусові

поклоняються як Богу, оскільки Він служить об'єктом наслідування, Ісус відкриває Бога через свою діяльність [22].

Натомість, провідний британський дослідник Нового Заповіту Д. Данн категорично не погоджується із отождненням Ісуса з Богом, зазначаючи, що у вірші 1:1 Євангелії від Івана «йдеться про персоніфікацію діянь Бога, але не про окрему божественну особу. Революційне значення наступних віршів може полягати не лише в уявному переході від передіснування до втілення, але і в переході від безособової персоніфікації до реальної особи» [38, р. 243]. Щодо сповідання Хоми, коли він звертається до воскреслого Христа, дослідник Е. Баззард зазначає, що «це месіанський опис, який вказує на тотожність Ісуса з Богом. Будучи Сином, він відмінний від того, хто не має походження, тобто від свого Отця» [148, с. 294–295].

У контексті розгляду біблійної христології нас, насамперед, цікавлять її такі новозавітні свідчення, як першоджерела, які повинні розглядатися у тісному зв'язку із Старим Заповітом. Через христологію Нового Заповіту розкривається віра в Ісуса Христа, яка є центральним ядром ранньохристиянського богослов'я й основою її конститутивних ідей. Зародившись на ґрунті юдейських месіанських очікувань, вона трансформувала сприйняття Ісуса як історичної особи Христа, Який через Воскресіння стає Свідком і гарантом майбутнього досконалого світу та набуває есхатологічного завершення. Тому богословсько-історичне й есхатологічне значення Особи Ісуса Христа в поєднанні з людським і божественним виміром Його сутності, ускладнює релігієзнавче дослідження христології [556, с. 113].

Зважаючи, що віра в Ісуса Христа формувалася у ранньохристиянський період, розуміння Його сутності не набуло єдиного та завершеного вираження через різні традиції й образи мислення, які були притаманні авторам новозавітних текстів. Однак віра в Ісуса як Месію, Спасителя та Відкупителя людства з ярма гріха, об'єднувала Його послідовників й знаходила своє вираження у Новому Завіті [556, с. 113]. Вона відобразилася у різних формах, залежно від традицій і категорій мислення, та лише поступово розкривалася відповідно до можливостей розуміння. Відтак новозавітна христологія не мала статичного характеру.

Зміст синоптичних Євангелій розкривають христологічні вчення, розвиток яких відбувався одночасно із формуванням богослов'я апостола Павла. Натомість євангелісти спиралися насамперед на спогади про конкретні події ранньохристиянської історії, тому христологія кожного із них має свої особливості [556, с. 113].

Більшість бібліїстів, які редагували і вивчали тексти Євангелії від Матвія [110, с. 86–188], звертають увагу на поєднання христологічних і еклезіологічних ідей у його викладах та взаємозв'язок з юдейською традицією [56, с. 36–75]. Христологія Матвія, у порівнянні з авторами інших Євангелій, прозоріша і виваженіша. Він прагне, на відмінну від інших євангелістів, показати життя Ісуса як виконавця месіанських пророцтв, однак не в межах юдейських уявлень, а в модифікованій християнській формі. Свідченням цього є особливий підхід Матвія до викладу чудес.

Особливу увагу в христології Матвії звертає на належність Христа до месіанського роду Давида, застосовуючи месіанський титул «Син Давида», який пророком Ісаєю ототожнюється з «Отроком Божим» (Матвія 12:18). Причому титул «Син Давида» вживається євангелістом 9 разів, тоді як у Марка і Луки він зустрічається тричі [456, с. 366]. Матвії часто послуговується зверненням «Господь» у період земного життя Ісуса для позначення Його авторитету, прославленого у Воскресінні (7:21; 14:28; 14:30; 17:4; 18:21; 22:43; 28:6) і носія вищої влади (7:22; 22:42; 22:46; 22:48; 22:50; 25:11; 25:19–26:37:40) [15, с. 38]. Тому характерною особливістю христології Матвія, порівняно з іншими євангельськими христологічними доктринами, є акцентуація імен Ісуса.

Один із дослідників Нового Завіту, британський бібліїст Д. Ледд звернув увагу на опис сюжету, коли Ісус ішов по воді і євангеліст Марк зауважив, що учні лише «здивувалися дуже в собі» (Марка 6:51), тоді як Матвії підкреслив, що вони «вклонилися Йому та сказали: Ти справді Син Божий!» (Матвії 14:33) [417, с. 243]. Якщо в Марка апостол Петро називає Ісуса «Христом» (Марка 8:29), то у Матвія він називає Його «Христом, Сином Бога Живого» (Матвії 16:16). У порівнянні з

іншими Євангеліями в Луки є декілька місць, де Ісус говорить як посланець божественної Мудрості, проте Матвій вважає Ісуса носієм божественної Мудрості, яка прийшла на землю (Матвія 11:28–30).

В есхатологічній сцені суду, Ісус у Матвія зображується «Царем» «...у славі Своїй, і всі Анголи з Ним, тоді Він засяде на престолі слави своєї» (Матвія 25:31–46). В інших уривках, підкреслюється тема величі Ісуса: «Царство Сина Людського» (Матвія 13:41; 16:28) і «престол слави» (Матвія 19:28) [556, с. 113]. Останній уривок Євангелії безпосередньо підводить до тринітарної формули, де христологія Матвія отримує довершеного вигляду через іпостасну єдність Святої Трійці: «Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, Сина і Святого Духа» (Матвія 28:19). Отже, Євангеліє від Матвія, яке розпочинається з визначенням Ісуса як Бога (Матвія 1:23), завершується твердженням у Його присутності з людьми «в усі дні до кінця століття» (Матвія 28:20; 18:20) [40, р. 7–83].

Інша особливість христології Матвія втілюється в особливому ставленні до Христа, уникаючи тих матеріалів, які можуть Його дискредитувати. Аналізуючи тексти Євангелій, Р. Браун зосереджується на сюжетах, які Матвій викладає з певним коректуванням. Наприклад, докірливе питання учнів Ісусові (Матвій 8:25–26; Марка 4:38) та пропускає звернення Ісуса до вітру і моря (Марка 4:39) [180, с. 221–222]. Також євангеліст ухиляється від вислову, хто Його торкнувся і до Своїх учнів (Матвія 9:22); змінює представлення Ісуса як тесляра (Марка 6:3) на «сина тесляра» (Матвія 13:55); надає іншого характеру розповіді з метою уникнути натяку на те, що благий лише Бог (Матвія 19:16–17).

Отже, христологія Матвія більш «піднесена» у порівнянні з христологічними доктринами Марка та Луки. Як правило, він використовує ті ж імена й титули, проте, акцентуючи на них увагу, зображає Ісуса у величному і Божественному образі.

Ще однією характерною особливістю Матвія є згадка про те, що Ісус реалізує надії Ізраїлю. Багато моментів євангельської історії порівнюються із пророцтвами.

Обітований Месія є другим Мойсеєм, засновником Нового Завіту, який приходить на зміну Старому. Сьогодні спростована думка Б. Бекона про те, що Євангеліє від Матвія є «християнським П'ятикнижжям», у якій Христос подібно до Мойсея, постився 40 днів і проголосив нові заповіді на горі (Матвія 5:1) [3, р. 80–90]. Нагірна проповідь стала продовженням Закону Мойсея, удосконаливши його. При цьому месіанство Ісуса не ототожнюється Матвієм із народними оповідями про Месію. Його царювання є Божественним достоїнством. Він не лише посилається на Писання, а владно дає нові заповіді («а Я кажу вам...») [456, с. 367]. Його відношення до Отця відрізняється від інших: «Усе віддано Мені Отцем Моїм, і ніхто не знає Сина, крім Отця; і Отця не знає ніхто, крім Сина, і кому Син хоче відкрити» (Матвія 11:27).

У христології Матвія є багато спільних мотивів з іншими Євангеліями, в яких підкреслюється: 1) роль Ісуса, у якому історія Ізраїлю і його надії досягли виконання; 2) унікальність Ісуса як безгрішного Сина Божого, Господа, Пануючи і Суддю, усюдисущого «Бога, який з нами» [556, с. 113–114].

Євангелія від Марка використовує найважливіші відомості христологічного характеру з Матвієвого рукопису. Значну увагу в христологічній проблематиці він присвячує використанню імен та титулів Ісуса Христа, які розкривають Його Божественну і людську сутність. Загальноживаним титулом, що лежить в основі христологічної звістки Марка і підкреслює Божественну природу Ісуса, був «Син Божий». Його використання пов'язане з хрещення Ісуса (Марка 1:11); вигнання бісів (Марка 3:11); притчею де Ісус Сам протиставляє Себе духовно неспроможним вождям Ізраїлю (Марка 12:6); розмовою з юдейськими первосвящениками (Марка 14:61–62) тощо. Однак, у порівнянні з Євангелієм від Матвія, Марк у деяких місцях заперечує застосування до Ісуса божественного титулу (Матвій 19:16–17; Марка 10:17–18) [556, с. 114]. Дослідники вважають, що вибірковість Марка при використанні титулів зумовлена впливом христологічного вчення Матвія, яке узгоджується з традиційною католицькою позицією [417, с. 255].

Біблеїсти та релігієзнавці констатують парадоксальність Євангелії Марка. З одного боку, Ісус зображується як Син Божий, Який у Своїх діях наділений повнотою влади Самого Бога (Марка 2:1–12), з іншого – Він смирний, слабкий і схильний до страждань [416, с. 254]. Таким чином, христологія Марка містить певні особливості, які дозволяють автору Євангелії відходити від традиційного образу Ісуса. Це дозволило німецькому богослову В. Вреде обґрунтувати концепцію «месіанської таємниці» як особливого винаходу Марка. Незважаючи на те, що з історичної точки зору гіпотеза богослова була визнана нежиттєздатною, більшість дослідників зазначили її концептуальну затребуваність для визначення природи Євангелії [116, р. I–XI]. Проте в христологічному значенні це питання для Марка не було значущим. Для християн він розкриває Христа як Сина Божого, наділеного божественними якостями, Який на Своему шляху зустрічав нерозуміння і блюзнірство, що привело Його до хреста.

Образ Христа в Євангелії Марка порівнюється із «божественною людиною» грецького світу, який, однак, принципово відрізняється від них [11, р. 46]. Ісус не звеличує себе на публіці і не лише закликає зайняти скромну життєву позицію (9:33–37; 10:42–45), а й демонструє її на власному прикладі. Він – Месія, проте Його місія бути стражденним і знехтуваним своїм власним народом. Він – Син Божий, однак переносить людські муки (3:5; 6:5–6; 8:12; 9:19; 10:14; 14:33–36; 15:34). Він має надприродне знання (2:8; 5:30; 8:17; 13:2), проте зізнається, що лише Отець знає про день і годину кінця світу (13:32) [556, с. 114].

Таким чином, Марк пропонує своє бачення земного життя Ісуса у формі Одкровення і застереження. Його христологія була настільки парадоксальною, що дослідники намагаються пояснити її з огляду на час і місце написання Євангелії. Враховуючи це, стає зрозумілим, чому Марк підкреслював земне приниження Христа, приховуючи Свою «месіанську таємницю» і акцентуючи увагу на нерозумінні, яке виявляють його учні. Тільки в Євангелії від Марка розповідається, як на початку проповіді Ісуса рідні «пішли взяти Його, тому що говорили, що Він вийшов із себе» (Марка 3:21) і про те, як він, прийшовши до Назарету, «не міг

зробити там ніякого чуда» через відсутність віри у людей (Марка 6:5). Євангелісти настільки захопилися надзвичайними здібностями Ісуса, вважають деякі вчені, що почали забувати Його справжню місію, провокуючи формування образу харизматичного чудотворця, який міг вразити стародавній світ [417, с. 255]. Марк свідомо змальовував чудеса, звертаючи увагу не лише на владу й силу Ісуса, а й на те, наскільки важлива віра для того, заради кого ці чудеса здійснювалися (2:5; 5:34; 9:5, 23-24).

Враховуючи ці обставини, стає зрозумілим підхід Марка до розкриття христології і його звернення не лише до месіанського призначення і Божественної сутності Ісуса, а й до Його страждань, приниження та смерті. У Євангелії від Марка «теологія слави» набуває обґрунтування саме в христології. Якнайповніше це втілюється у використанні євангелістом титулу «Син Людський», яке об'єднує всі зазначені аспекти (8:38; 13:26; 14:62). За твердженням Р. Шнакенбурга, в Євангелії використовується титул «Син Людський» у трьох випадках: 1) зображаючи есхатологію Христа (8:38; 13:26; 14:62); 2) Його право прощати гріхи (22:10–28); 3) Його шлях страждань і смерті (8:31; 9:9; 9:12–31; 10:33–45; 14:21–41).

Однак, у порівнянні з христологічними вченнями інших євангелістів образ Сина Людського не розкриває сотеріологічного характеру смерті Христа. Цей аспект розкривається лише в словах про спокутування на Таємній Вечері (14:24). На основі цього можна визначити аспекти єдиної христології, пов'язаної з титулом «Син Людський», яка завершується свідченням про есхатологічну велич Ісуса. На підставі цього, можна зробити висновок, що христологія євангеліста Марка найбільш повно розкривається через титули «Син Божий» і «Син Людський» [556, с. 114].

Христологія Євангелії від Луки набуває самобутності завдяки двом аспектам, на яких зосередив увагу голландський біблеїст Г. Фосс: церковно-історичній спрямованості христології та сприйнятті його читачів і учнів [23; 24]. Деякі дослідники вважають це Євангеліє лише коротким історичним нарисом христології, яка ґрунтовно розкривається в другій книзі «Діяння апостолів». Євангеліст Лука у

своїй христологічній концепції використовує різноманітні титули й імена, не перенасичені богословською інтерпретацією, яку можна знайти в Євангелії від Марка відносно «Сина Людського» чи Євангелії від Матвія з приводу «Сина Давида». Жодному з титулів Лука не віддає перевагу й лише на допиті Христа в синадрії окремо піднімаються питання про «Сина Людського» та «Сина Божого» (Луки 22:67–70) [30, с. 158].

У контексті христологічних міркувань Лука прагне створити привабливий образ Христа, уникаючи тих розповідей, які можуть бути недвозначно потрактованими. З цієї причини, за твердженням Р. Брауна, у Євангелії відсутні вірші, що використовувалися попередніми авторами де Ісус змальовується сповненим жалості (Марка 1:41), звертається до моря (Марка 4:39), обурюється (Марка 10:14), перевертає столи грошомінів (Марка 11:15), проклинає смоковницю (Марка 11:20-25), не знає дня і години пришестя (Марка 13:32), сумує і тужить (Марка 14:33) тощо [180, с. 296].

Англійський біблеїст Ч. Додд, порівнявши христологічну концепцію Луки в Євангелії та Діяннях, виокремив її спільні положення [36]. По-перше, всі книги засвідчують, що Ісус був убитий людьми і воскрес Богом, як принциповий христологічний підхід, натомість Лука, акцентує увагу на церковно-історичному шляху Ісуса і необхідності страждання й прославлення Месії (Луки 24:26; 17:25; 24:46; Дії 17:3; 26:23). По-друге, Лука описує діяння Ісуса як чудотворця і цілителя (Дії 2:22; 10:38; Луки 22:25) [119, с. 46]. По-третє, діяльність Івана Хрестителя сформувала рівнозначний «Закону і Пророкам» новий кодекс і правил життя, на основі якого людина отримала Вибір між старим та новим способом життя (Луки 16:16). По-четверте, Лука велике значення надає походженню Ісуса з роду Давида, через Якого були виконані пророцтва Давида про прихід Месії (Луки 1:32; 2:4) та Його воскресіння (Дії 2:25–31; 13:34–37). По-п'яте, хрещення Ісуса, при якому «Дух Святий злинув на Нього в тілесному вигляді» (Луки 3:22) та «помазав, щоб Добру Новину звіщати вбогим» (Луки 4:18) зумовило використання Лукою титулу Христа, яке він вживав у месіансько-христологічному значенні. По-шосте, Друге

пришестя і останній Страшний Суд розглядається євангелістом у сотеріологічному значенні, як майбутнє звершення й остаточна мета. По-сьоме, спасіння людини залежить від шляху, який вказав Ісус. Воно полягає в людському зверненні та отриманні відпущення гріхів (Дії 3:19), хрещенні в ім'я Ісуса Христа і отриманні дарів Святого Духа (Дії 2:38) [556, с. 114–115]. Таким чином, Лука розкриває інший аспект сотеріології, який не прив'язується до ідеї спокутної смерті Ісуса за гріхи людей, а Ісус відкриває шлях життя і дає можливість йти ним всім, хто в Святому Дусі приєднується до Нього [119, с. 118–130].

Деякі дослідники вважають, що христологія Луки розкривається у його концепції «історії порятунку» [30]. Зокрема, біблеїст Г. Концельман стверджує, що в творах Луки ідея Божого задуму здійснюється в історії у трьох етапах: 1) час підготовки до пришестя Ісуса; 2) період Його служіння; 3) час Ізраїлю, Ісуса і церкви після Вознесіння. Таким чином, Г. Концельман підкреслює прагнення Луки логічно обґрунтувати існування і місію Церкви після закінчення земного служіння Ісуса, щоб розв'язати проблему очікування Другого пришестя. Тому євангеліст говорить про небесний порятунок індивіда, а також розробляє концепцію спасительного божественного задуму через Церкву впродовж невизначеного часу.

Натомість А. Маршалл вважає, що Г. Концельман перебільшує значення «історичного» аспекту сотеріології Луки, яка була звернена до ширшої концепції «порятунку» [72, р. 84]. Він, на думку теолога, бере початок не в історичному процесі, а у верховній ініціативі Бога в Христі, що вимагає не стільки простої приналежності до церкви, скільки відповіді Ісусові як Спасителеві. Виокремлюючи зазначений аспект, дослідник цілком обґрунтовано заперечує тим вченим, які вважають Луку представником «раннього католицизму, коли інститут церкви стає вмістищем спасіння» [72, р. 212–215].

Отже, христологія Луки розкривається не через окремі поняття та висловлювання, а через загальний образ Христа. Євангелістом Він представлений лікарем і помічником, Божественним благодійником, милосердним Спасителем усіх людей у їх фізичних і духовних потребах. Христологія Луки в принципових

питаннях майже не відрізняється від христології інших євангелістів. Однак, якщо попередні автори зображали життя і служіння Ісуса в образі як історичного Ісуса і Христа віри, то Лука, більшою мірою, звертав увагу на прославленого Христа в земному житті та передбаченні Другого пришествя. Він не розглядав два модули існування Ісуса окремо або у простій послідовності [39, s. 55]. Лука був перший, хто зобразив Ісуса в світлі воскреслого і прославленого Господа, Який не може бути відокремлений від історичного Ісуса. Фактично усі євангелісти в христологічному плані представляли два модули існування Христа, які перебувають у нерозривному взаємозв'язку.

Розвиток христологічної думки у новозавітних Євангеліях досяг довершеної форми в працях Івана. Його христологія вирізнялася своєрідною інтерпретацією новозавітних ідей і титулів, продукуючи підґрунтя для розбудови різних христологічних концепцій. Саме через яскраво виражені богословські та містичні аспекти Євангелії, у християнській традиції її називають «духовною» [556, с. 115].

Одним із основних понять христології Івана є «Логос», яке, на думку більшості дослідників, було вжито під впливом елліністичного оточення [37, р. 280]. Однак, останні дослідження виявили його семітське походження, підтвердивши зв'язок Євангелії з юдейською традицією [416, с. 303]. Вчення про Слово як про творчу силу Бога допомогло євангелісту висловити свою христологічну думку через споглядання Сина Божого в Його передвічності. У пролозі Івана пришествя Христа означало, що Слово Боже стало «плоттю», сформувавши основну ідею його христології втілення [58, р. 71–90].

Христологічне використання поняття Логос в Євангелії від Івана отримало нове осмислення, яке вирізняло його від елліністичної філософії та юдейської традиції. Можна виділити декілька значень, які він вкладав у це поняття. У першому і найважливіше значенні – вічне існування Ісуса, Який є Логосом. Слова «споконвіку» виходять за межі творення, оскільки Логос був силою цього творення. Таким чином, за Іваном, Слово існувало у вічності. У другому значенні Іван використовує ідею Логосу для проголошення божественності Ісуса. У третьому

євангеліст стверджував, що Логос приймав безпосередню участь у творенні. У четвертому вірш 1:14 «І Слово сталося плоттю» можна трактувати, що «Сам Бог зійшов та був присутній у плоті». У п'ятому значенні Логос прийшов у людському тілі як одкровення, яке дає людям життя (Івана 1:4), світло (Івана 1:4–5), благодать (Івана 1:14), істину (Івана 1:14), славу (Івана 1:14). Таким чином, у виразі «І Слово сталося плоттю» відображалася основна суть христології Івана, у неї закладається підоснова для догматичного вчення про дві природи. У христологічному значенні Іван особливо зазначав перехід Христа від божественного буття до людського існування. Тому Його шлях обумовлювався сходженням і вознесінням Сина Людського, як прихід у світ Божого Сина задля нового повернення до Отця (Івана 13:1) і до колишньої слави, «яку в Тебе Я мав, поки світ не постав» (Івана 17:5) [556, с. 115].

Христологічна зорієнтованість на концепт втілення змушує Івана звертатися до різних титулів, трансформуючи тим самим його доктрину. У Євангелії найменування «Господь» вживається 25 разів як ввічлива форма звертання. При цьому цей титул носить особистісний характер та його використання не пов'язане із культовим возвеличенням Господа в християнській громаді. Натомість, використання титулу «Христос» у поєднанні з ім'ям Ісус піддається гострій дискусії, коли переважає застосування титулів «Син Божий» (1:34; 1:49; 3:18; 5:25; 10:36; 11:4–27; 19,7; 20:31) або «Син» (19 разів) [416, с. 309]. При цьому в більшості випадків (3:18; 5:25; 10:36; 19:7) євангеліст істотно не розмежовує повну і коротку форму цього імені, відображаючи, на думку дослідників, первинне месіанське значення імені «Син Божий» (1:49; 11:27; 20:31). Для Івана, Ісус як Месія і Син Божий рівнозначні Отцю. Однак, «Христос» і «Син Божий» не взаємообумовлені титули і не можуть вживатися як синоніми. Використання титулів з ім'ям Ісуса займає важливе місце у христології Івана, адже в «іменах Ісуса (Іван 5:19–26) євангеліст декілька разів пояснює визначення «Єдинородний» (1 Іван 4:9), у якому відбивається найглибша суть і таємниця Христа» [44, р. 111–130].

Важливим аспектом христології є використання титулу «Син Людський», значення якого розкривається у синоптичних Євангеліях: 1) Його земні діяння; 2) Його приниження і смерть; 3) Його пришествя для Страшного Суду і становлення Царства Божого на землі. Тлумачення Іваном цього титулу не відноситься до жодної із зазначених груп. Ключовий зміст цього поняття вміщений у фразі, яка викликала гостру дискусію з боку дослідників: «Відтепер ви побачите небо відкрите та Янголів Божих, що на Людського Сина підіймаються та спускаються» (Івана 1:51). Теолог М. Блек вважає, що це висловлювання вжите в контексті есхатологічного пришествия Сина Людського [14, р. 121–132]. Натомість Р. Шнакенбург пояснює, що Син Людський це «небесні ворота» й місце присутності божої благодаті на землі [416, с. 308].

Відмінність при використанні титулу «Син Людський» у синоптичних євангелістів і Івана не свідчить, що він принципово змінив історичну традицію. Він дійсно не акцентує уваги на окремих есхатологічних подіях, однак висвітлює вічне існування і втілення Сина Людського. На думку Д. Ледда, Іван робить це свідомо, щоб позбутися впливу докетизму [417, с. 309]. Інші дослідники вважають, що євангеліст звертався до переказу про Сина Людського, незалежно від синоптичних Євангелій, які доповнювали і не суперечили йому [105, р. 278–301].

Звертання Ісуса «Отче» або «Отче мій» свідчить про особистісне спілкування між Ними, що відповідає загальноновживаній формулі «Отець у Мені, а Я в Отці» (10:38; 14:20; 14:20; 17:21–23). Ця єдність Ісуса з Богом Отцем досконала: у радості, любові і у всьому єстві [69, с. 50–53]. За словами Т. Полларда, «в Івана виразніше, ніж в інших новозавітних авторів, проголошувалася Божественність Ісуса Христа як вічного Сина Божого, при цьому виявляються відмінності між Сином і Отцем» [88, р. VIII]. Ці відмінності були зумовлені через підпорядкування волі Отця аж до смерті (Івана 10:18), а шлях до Отця – повернення до Того, Хто вищий Нього (Івана 14:28). Це свідчення трактується Отцями Церкви як прославлення Отця, яке передається учням у вигляді дарів від Сина (Івана 17:2) [37, с. 184]. Субординація

Сина перед Отцем у період Його Земного служіння ґрунтована на любові (Івана 14:31; 15:10) і тому Він упевнений, що Отець завжди слухає Його (Івана 11:41–42).

Отже, відмінність між Ними є відносною, а у безмежній довірі Один до Другого відкривається єдина сутність: «У поняття Богосинівства по суті необхідно входить момент залежності від Отця, так само як і єдність з Ним» [92, с. 209]. Концепція Богосинівства Ісуса, за Іваном, досягла найбільш глибокого розкриття: Син має усю повноту життя і любові від Отця (Івана 17:24). Він є досконалим Одкровенням Бога для людей: «хто бачив Мене, той бачив Отця» (Івана 14:7–9). Таким чином, починає формуватися ідея Божественного Одкровення. Ісус в Євангелії від Івана є, насамперед, носієм Одкровення і в той же час життя і спасіння [556, с. 115].

Таким чином, христологія Івана дозволяє сформулювати більш поглиблене уявлення про Христа, порівняно з синоптичними євангелістами. Традиційна думка, що євангелісти представляли історичного Ісуса, а Іван Божественного Христа, не відповідає дійсності.

Христологія апостола Павла сформувала підґрунття для розвитку доктринального вчення про Особу Ісуса Христа в апостольський період [101, с. 439]. Літературний стиль послань Павла достатньо громіздкий, лаконічний за складом й об'ємний за змістом. Аналіз христологічних поглядів апостола, які знайшли своє відображення у різних посланнях автора, потребує використання порівняльного методу дослідження. Христологічній тематиці присвячена перша глава Послання до Колосян, що репрезентує не лише його погляди на цю проблему, а й є літургійним гімном ранньої християнської церкви. На думку А. Швейцера, христологічна доктрина апостола Павла розкриває основи з'єднання людини з Богом через Ісуса Христа: «Вона посідає, у вищому ступені, своєрідне становище між примітивною й умоглядною містикією... У Павла розкривається містична єдність з Христом, що дозволяє людині спілкуватися з Богом» [640, с. 245]. Апостол Павло вказує шлях людині, коли явлення Христа вже відбулося, а земне життя не закінчилося – піднесення до Ісуса Христа, народження і смерть з Ним.

Головною причиною звернення апостола Павла до христологічної проблематики була спроба захисту християнства від впливу гностицизму, в якому заперечувалося вчення про Боговтілення та стверджувалося, що між богом і людиною існує низка духів-посередників і один із них – Христос [467, с. 97]. Їх вчення могло негативно відбитися на християнстві [354, с. 216]. Тому він пише свої послання християнам, в яких розвиває думки протилежні гностикам [560, с. 260–261].

Христологія у апостола Павла розкривається в іменах та титулах, які він вживав у конкретних значеннях. У посланнях Павла Ісус Христос представлений: Сином Божим і Богом (Колосян 1:13–15), Творцем видимого і невидимого світу (Колосян 1:16), Промислителем світу (Колосян 1:17), главою Церкви (Колосян 1:18–19), примиренням Бога в Христі (Колосян 1:20–23). Віра в Ісуса як Месію виникла не під впливом апостольської проповіді, а завдяки з'явленню воскреслого Христа: «Бог, що обрав мене від утроби матері моєї і що призвав благодаттю Своєю, благоволив відкрити в мені Сина Свого» (Галатів 1:15–16). Богосинівство Ісуса осягнуте Павлом не в земному месіанстві, а у вищому Боголюдському сенсі. На думку В. Тейлора, відмова від використання Павлом титулу «Месія» зумовлена вживанням терміну Христос у власному значенні, на відміну від євангелістів. Дослідник стверджує, що Христос як титул був застосований апостолом лише в одному місці (Римлян 9:5) [111, р. 21]. Інші дослідники, зокрема О. Кульман, уважали, що деколи перед ім'ям Ісус Павло ставив «Христос» не як власне ім'я, а як титул [32, с. 134].

Розуміння Павлом месіанства Ісуса передбачає переосмислення традиційних месіанських категорій, тому що Ісус володарює не як історичний діяч, а як воскреслий Господь. Апостол, як природжений юдей, думає передусім про Месію, а як християнин – про розіпнутого Христа [53, с. 213]. Для Павла Хрест і Воскресіння взаємозумовлені елементи христологічної концепції, які розкриваються в сотеріологічній формулі: «Що був виданий за наші гріхи, і воскрес для виправдання нашого» (Римлян 4:25) [108, р. 171–173]. Людська сутність Ісуса

проявляється в розп'ятті, а Божественна розкривається лише після Воскресіння (2 Коринтян 13:4).

Однак дискусії навколо історичного Ісуса та євангельського Христа нівелюють ідеї апостола Павла, інтерпретуючи їх у довільних значеннях. Сучасні дослідники апелюють до Павла через обмежений виклад біографічних свідчень про Ісуса, вбачаючи в цьому відсутність інтересу апостола до історичної Особи й захопленням «міфологічним», божественним образом Христа [417, с. 483].

У процесі розв'язання цієї проблеми сформувалися два ключові підходи. Згідно з першим підходом, розвиненим критиками, доводиться, що образ історичного Ісуса було знівельовано християнською вірою, яка трансформувала юдейського пророка у втілене божество. Згідно з другим, заперечується існування «історичного» Ісуса як людини. Ісус, описаний у Євангеліях, представлений Особою, Яка усвідомила Свою божественність, є свідченням справжньої історії Ісуса. Оскільки Павло не спілкувався з історичним Ісусом, а лише з воскреслим Господом, то за допомогою Духа він доходить до висновку про Божественну сутність Христа. Для апостола лише Святий Дух може надати можливість людині правильно зрозуміти, що відбулося в історії [417, с. 483].

Протестантський екзегет В. Тайлор стверджував, що Павло часто говорить про Ісуса як Сина Божого [111, р. 44], «що тілом був із насіння Давидового, і об'явився Сином Божим у силі, за духом святості, через воскресіння з мертвих» (Римлян 1:3–4). Більшість вчених доходять висновку, що у посланні до римлян Павло використав ранню христологію усиновлення, яка була сформульована ще до нього [103, р. 59]. На думку Р. Фуллера: «Ісус не був усиновлений, а був призначений есхатологічним суддею» [41, р. 166]. В усиновленні Павло свідомо говорить про «Сина Божого», щоб показати значення порятунку. Ісус Христос є Сином Божим, Якого Бог послав для відкуплення людей від гніту закону і наділення їх свободою.

Виходячи з цієї позиції, стає зрозумілим подальше використання в христологічному значенні імені «Сина Божого» в інших місцях Павла. У

загальному сенсі, Ісус Христос як Син Божий єдиносущний Богові-Отцю і водночас видимий «образ невидимого Бога». «Образ» у цьому контексті відображає єдину сутність Богові-Отцю за народженням від Нього: «Названий Він образом Бога невидимого для того, щоб дати зрозуміти, що Він є Бог, Який в Ньому подумки бачиться» [597, с. 431]. Божество в Христі стало прикритим, але в усій повноті стало доступне людству: «У Ньому живе вся повнота Божества, тілесно залишаючись невидимою» [329, с. 753–754].

При цьому, формування христології Сина Божого в ранньохристиянському вченні Церкви відбувалося без зовнішнього (грецького) впливу, як про це зазначає низка авторів. Можна погодитися, що чудеса в Євангеліях склалися під впливом грецьких уявлень про божественні сили [53, s. 295–300], проте на формування христології Сина Божого це не вплинуло. Походження цієї доктрини відноситься до традиції Старого Заповіту, якому відповідає ім'я Месії. Таким чином, Д. Ледд доходить до висновку, що Христос – Син Божий, за вченням Павла, підвладний Отцю (1 Коринтян 15:28) у межах субординаційних відносин, а не природній сутності [417, с. 489–493].

Важливого значення у розвитку христологічної доктрини апостола Павла набуло використання поняття «Новий Адам», яке раніше не вживалося євангелістами щодо Христа. У посланнях апостола Павла зустрічається у двох місцях: 1) «Перша людина Адам став душею живою, а останній Адам, то дух оживляючий» (1 Коринтян 15:45); 2) «Перша людина з землі, земна, друга Людина із неба – Господь» (1 Коринтян 15:47). Більшість дослідників вважають, що ці вірші містять свідчення про першу людину, яка зійшла з небес для звільнення людства від ярма матеріального світу і повернення їх у царство світла і життя [32, s. 166].

Представляючи Христа небесною людиною, Павло не перебрав образ небесного Адама, висвітленого у працях Філона та трактаті «Поймандр». Це стає зрозумілим при порівнянні Адама та есхатологічного Сина Людського. «Людина із неба» для Павла – це не особистість, яка існувала вічно, це Людина, Яку розіп'яли, Яка воскресла і вознеслася, обіцяючи повернутися на землю. Для Павла – це не

перша людина, але рівнозначна Сину Людському – цього терміну він ніколи не використовував [111, р. 48]. Павло у жодному місці не зазначав, що Ісус існував вічно як людина. Вічно існував лише Христос в образі Бога, який з'явився як небесна людина, «тому що прийняв нашу природу при втіленні зберіг її у небесному житті» [417, с. 494]. Він – «останній Адам», бо після воскресіння та вознесіння став на чолі Божого народу в новому столітті.

Його послання допомагає знайти відповідь на багато складних питань христологічного вчення Церкви. Павло, за твердженням Б. Кузика, запропонував новий підхід у визначенні ролі Христа для людської історії [384, с. 126–127]. Христос розглядається як переламний пункт у відносинах між Богом і людством, новим началом та одночасно апогеєм священної історії спасіння й Родоначальником нового людства, Який прямує назустріч есхатологічній досконалості.

Послання до Євреїв є авторитетним і невичерпним джерелом для формування та дослідження новозавітної христологічної доктрини. Однак, питання щодо його авторства для науковців залишається відкритим. Більшість дослідників відносять їх до спадщини апостола Павла, проте деякі фахівці вважають, що вони йому не належить, але «безумовний вплив апостола» відчувається [373, с. 48]. Як зазначає Р. Шнакенбург, послання до євреїв не відрізняється новизною христології, проте «йде у фарватері інших розповсюджених христологічних ідей» [653, с. 137] та додає дещо нове до новозавітної христології. Однак, не вдаючись у подробиці щодо авторства послання, приймемо за відправну точку його належність апостолу Павлу, як це зазначено в Святому Переказі.

Центральна ідея христологічної концепції апостола Павла, на думку французького екзегета О. Кульмана, повністю концентрована на «Синові», викладена на початку першої глави (1:4), звідки й формується повне уявлення про христологію послання до Євреїв [32, с. 88]. Цими словами, Павло розкриває божественну сутність Ісуса Христа, Який набуває абсолютної влади над світом, спокутує людей від рабства та повертає втрачений ними спадок [66, с. 276].

Таким чином, називаючи Христа «Сином Божим», апостол наділяє Його якостями, властивими лише Самому Богові. Зважаючи, що титул «Син Божий» вживається у Святому Письмі щодо ангелів двічі, пророків й інших праведних людей тричі та відносно народу Божого чотири рази, Павло доводить перевагу Ісуса Христа над усіма зазначеними «синами Божими». Називаючи Христа Сином Божим, апостол осмислює Його в усеосяжному й істинному сенсі як природного Сина Божого [326, с. 208]. Тому він не розмежовує Його Іпостась на Божественну і людську природи. Проте, Його божественна природа розкривається у творенні світу, тоді як людська – у тілесному народженні Ісуса, зумовлює апостола говорити про невід’ємні якості Його подвійної сутності [140, с. 854]. Тому христологія апостола Павла у посланні зводиться до наступного: Бог Син, недосяжний для людського розуміння, Христос у Божественній природі родився від Отця і Духу, натомість у людській лише від Святого Духа. Відтак, апостол Павло зображує Ісуса Христа втіленим Богом й істинним Його Сином, Який прийшов спасти людство від гріхів.

Послання апостола Павла до Євреїв – це теологічне обґрунтування величі, слави й безмежної любові Творця до людей, «наповнене духом божественної премудрості» [336]. У порівнянні з іншими богословськими питаннями, які розкриваються у цьому посланні, христологічна проблематика виражена лаконічно, однак вона містить прихований глибокий зміст. У ньому апостол формулює вчення про Божого Сина у патетичній і проникливій формі, яка базується на свідченнях Святого Письма із широким використанням Старозавітних пророцтв і псалмів Давида.

Христологічна доктрина Павла розкриває особу Ісуса Христа як Бога, Який постав перед людством як дійсний та істинний Син Бога для звільнення його від гріхів. Аргументуючи свою христологічну концепцію, він звертається до доказової бази, яка демонструє перевагу Христа над всіма іншими істотами безтілесного світу, розкриваючи властивості людської і божественної сутності Христа [146, с. 321]. Саме апостол Павло вперше називає Ісуса «Первосвященником»: «святі

брати, учасники небесного покликання, уважайте на Апостола й Первосвященника нашого ісповідання, Ісуса» (Євреїв 3:1). Застосовуючи до Ісуса такий титул, Павло висловлює, з одного боку, велич і неповторність Спасителя, а з другого – Його зв'язок з людьми й спокутне служіння їм (Євреїв 5:1), показавши «новий і живий шлях» у святилищі, у небесний світ досконалості й есхатологічного завершення [114, s. 12].

Водночас у христологічному вченні про Боговтілення і значення жертви Христа Павло виділяє сотеріологічну складову. Він стверджує, що Ісус Христос вказав шлях спасіння, який Сам подолав у людській природі. Раніше Бог говорив через пророків, проте останнім часом говорить про Сина, причому сам час був створений теж ним. Такі уривки, як слушно зазначає Р. Шнакенбург, містять в собі елементи «космічної» христології, коли вчення про Христа надихається прадавнім ученням про премудрість Божу (Колосян 1:15–17). Тут закладено ідею передвічного буття Бога і «вказується на протологічне значення Сина, який є відображенням сутності Отця» [653, с. 138]. Своїм стражданням Він примирив людство з Богом, повертаючи благодать Святого Духу, необхідну для спасіння. Своєю смертю та воскресінням Господь звільнив людину від страху смерті, вказуючи справжній сенс земного життя людини, який лежить за її межами.

Як констатує сучасний дослідник християнської догматики Л. Моріс, «однією з найдивовижніших властивостей цього послання є поєднання найпіднесенішої христології з цілком реалістичними уявленнями про немічність людської плоті» [463, с. 351–352]. Смерть втратила своє значення, перестала нести згубні наслідки, які тримали людину в покорі диявола. Жертва Христа дала людям набагато цінніше за безкінечне життя тіла – духовне безсмертя. Апостол Павло вказував, що основною причиною втілення Господа була любов до Свого творіння, а метою втілення – повернення людській природі початкової гідності, втраченої гріхопадінням, й через це відтворення гармонії та досконалості світу. Аксіологічна позиція Павлових послань, за твердженням Г. Панкова, активно відтворювалася у християнській аскетичній думці, у традиції якої «аксіологія зречення від плоті»

разом з «аксіологією служіння Христу» є ключовою смисложиттєвою константою [480, с. 78].

Проведений аналіз новозавітних христологічних концепцій засвідчує самотні характер, виражений авторами в особливому стилі з використанням різних свідчень, найменувань і титулів, символічних образів й ускладненої метафорики. Однак, взаємозв'язок між ними, незважаючи на різні христологічні аргументи, дає можливість формулювати умоглядну новозавітну христологію.

Однією з перших спроб дослідити новозавітну христологію здійснив Р. Казей у статті «Про прадавні христології» [27, р. 253–277]. Дослідник на підставі титулу «Христос» намагався довести, що розвиток віровчення у ранньому християнстві розвивається не послідовно, тому христологія не відображає «біблійного богослов'я»: «Документи, що містяться в каноні Нового Заповіту, представляють різноманітні вчення, які ґрунтуються на відмінних традиціях і передумовах. Вони фрагментарно ілюструють розвиток, починаючи з першого досвіду Божественного покликання Ісуса, аж до бачення всесвіту, центром якого є Христос» [27, р. 277]. Тому, на думку дослідника, такий підхід може справити враження розрізненості та відмінності богословських оцінок, а весь розвиток представляється загадковим і неузгодженим.

Подальше вивчення новозавітної христології Р. Бультманом і його школою призводить до її екзистенціальної інтерпретації. Тому різні форми христології розцінюються ним як міфологічні утворення, які відповідають тогочасним уявленням про світ й розуміння буття, запозичені з гностичного міфу про спасителя [16, р. 551–552]. Р. Бультман вказує на єдність богословського мислення в Новому Завіті, який дозволяє знайти єдиний підхід до інтерпретації новозавітних текстів, але при цьому він відходить від розуміння самої ранньохристиянської Церкви. Його послідовник Х. Браун у праці «Проблематика богослов'я Нового Заповіту» вважає відсутність єдності в христологічних свідченнях одним із основних богословських питань [19, с. 341–376]. Христологія для нього, формує основу для екзистенціальної інтерпретації всіх новозавітних ідей, у тому числі й уявлення про Бога: «Ми не

можемо говорити про Бога об'єктивно як про певну єдину й існуючу саму в собі величину» [19, s. 349].

Новий підхід для дослідження новозавітної христології був запропонований Ф. Ханом, який уважав христологічні титули основою для розуміння й тлумачення Особи Ісуса Христа. При цьому він формулює концепцію христологічного розвитку, виокремлюючи у ній дві складові: юдейське та язичницько-християнське. Особливо плідним ґрунтом для розвитку христології було юдео-християнство, яке перебувало під впливом еллінізму [53, s. 124]. Концепція Хана ґрунтована на уявленні історичного Ісуса, яке розкривається в есхатологічному значенні. На думку автора, новозавітна христологія розкривається у ранньохристиянському вченні, не дає можливість осмислити земного Ісуса краще, ніж в інших свідченнях [53, s. 404].

Інший дослідник Р. Фуллер стверджує, що: «Ісус розумів Свою місію в категоріях есхатологічного пророцтва і був упевнений у Своєму виправданні Сином Людським. Як есхатологічний пророк Він сповіщав не лише прийдешній порятунок і суд, а й відкривав це в сьогоднішні через Свої слова та справи» [41, s. 130]. Р. Фуллер, як і Ф. Хан, виокремлює основні етапи розвитку христологічної доктрини, вважаючи це важливим процесом для дослідження.

У ранньохристиянському вченні, на його думку, він відзначає, що христологія розглядалася крізь призму Воскресіння та Пришестя Христа, натомість в юдео-християнстві вона доповнювалася гностичними ідеями [41, s. 182–202]. Однак, як і попередні концепції, підхід Р. Фуллера зазнав критики через ототожнення історичного Ісуса з Христом віри, сформульованої на основі свідчень ранньохристиянської Церкви.

У ХХ ст. предметом дослідження новозавітної христології стала її функціональна спрямованість, започаткувавши становлення окремого напрямку, представленого плеядою видатних дослідників. Послідовники функціональної христології основним джерелом свого дослідження вважали Новий Завіт і категорично спростовували попередні напрацювання у цій сфері через

використання, за їх словами, умоглядних категорій грецької філософії, вкорінених у ранньохристиянське богослов'я.

Ключові положення функціональної христології розкриті у праці О. Кульмана «Христологія Нового Заповіту». Автор зазначає, що вона у період Вселенських соборів обмежувалася двома проблемами: 1) взаємовідношенням між природою Ісуса і природою Бога; 2) взаємовідношенням між Божественною та людською природами Христа [32, р. 3]. Однак, за словами теолога, автори Нового Заповіту не акцентували увагу на цих питаннях, тому досліджувати христологію потрібно на основі «гностичних учень і поглядів Арія, Несторія, Євтихія та інших» [32, р. 3]. Звідси дослідник визначає основний підхід у розкритті новозавітної христології, який повинен встановити не природу Христа, а «передусім окреслити Його роль» [32, р. 3–4]. Для цього, на думку вченого, потрібно застосувати принцип «історії порятунку» при аналізі різних новозавітних титулів і найменувань Ісуса, оскільки «христологія – це вчення про «подію», а не вчення про природу» [32, р. 9].

Саме функціональний підхід у порівнянні з онтологічним аналізом христології, на думку його представників, є відображенням істинного смислу Нового Заповіту. Останній також можна використати для розуміння Божественної та людської природи Ісуса Христа, оскільки онтологічні моменти присутні у функціональних. Однак виходити за межі функціонального підходу Нового Заповіту дослідникам не потрібно через спотворення христологічних побудов.

Методологія функціональної христології зазнала критики й засудження з боку релігієзнавців і богословів. Зокрема, авторитетний дослідник Біблії Б. Чайлдс, який започаткував концептуальні зміни в методології сучасної біблеїстики, за допомогою звернення до канонічного змісту і богословських значень у формулюванні остаточних висновків, констатував втрату довіри до функціонального підходу в христології [28, р. 70–72]. А на думку М. Еріксона, функціональна христологія не бере до уваги деякі елементи й аспекти біблійних свідчень, натомість інші факти спотворює, що суперечить дослідженню христології [664, с. 598]. Сумніву піддається заперечення Кульманом онтологічної концепції

Нового Заповіту і його звернення до розкриття діяльності Христа. Дослідження й аналіз христології, на нашу думку, повинен містити розгляд питань як онтологічного, так і функціонального характеру.

Богословська спадщина апостольських мужів пов'язана з розвитком христологічної доктрини у донікейський період, проте деякі вчені вказують на компілятивний характер їх творів, представлених у дослівних цитатах Святого Письма [165, с. 37–38]. Крім того, узгодженої позиції з приводу ідентифікації творів з авторством мужів, піддається сумніву [497, с. 164]. Тому більшість учених ототожнює автентичність робіт з тими Отцями Церкви, авторитет яких не викликає заперечень – Варнава, Єрма, Климент Римський, Полікарп, Папій та Ігнатій. Зазначимо, що основний зміст їх творів повністю узгоджується зі Святим Письмом, ускладнюючи тим самим змістовний аналіз вчення про Особу Ісуса Христа, яке повторює вже відомі свідчення [497, с. 157]. Незважаючи на це, твори апостольських мужів є важливими у процесі дослідження еволюції христологічної доктрини, оскільки вони засвідчують канонічність і цілісність книг Нового Завіту, формуючи богословський зв'язок між новозавітними текстами та більш систематизованими писаннями апологетів II ст [551, с. 81].

Центральна ідея христології апостольських мужів міститься в ікономії, через Божий план спасіння, в якому Христос представлений як Спаситель і Син Божий. Таким чином у посланнях вони підкреслюють Божественну сутність Христа, Який за своєю природою є істинним Богом. Цей аспект важливий для подальшого розвитку христологічної доктрини у християнському богослов'ї, де протиставлялася христологія ебіонітів та гностиків. Перші вважали Христа звичайною людиною, яка була поєднана з Богом на моральних основах. Натомість гностики, не заперечуючи Божественної сутності Христа, вважали Його божественним еоном, що зійшов з плероми Бога на землю для звершення спасіння людини. Відтак, у теологічних посланнях апостольських мужів надавалося конструюванню христологічної проблеми, за яким одночасно спростовувалися як

ебіонітський адопціонізм, так і гностичний еонізм через утвердження божественної гідності в Особі Христа Спасителя [551, с. 81–82].

Христологія гностицизму сприяла усвідомленню апостольськими мужами значення іншого аспекту проблеми, який торкався вчення про людське єство Христа. Вчення гностиків про спасіння відображало ідеї дуалістичної філософії, що призвело до заперечення Його людської природи й ототожненням із примарною сутністю. Гностики вважали, що між божественним Христом (еоном) та людиною Ісусом був лише зовнішній зв'язок, протиставляючи дві природи: божественну (Христос) і людську (Ісус). Ебіонізм, натомість, був послідовником адаптаційної христології, у якій протиставлялася ідея Ісуса як звичайної людини та Бога-Іегови. Христологічні доктрини гностицизму й ебіонізму прямо суперечили ортодоксальній ідеї боговтілення, створюючи небезпеку спотворення християнського вчення. Тому, безпідставно, значну увагу апостольські мужі приділяли обґрунтуванню христології людської природи Ісуса Христа. Однак, розрізненість христологічних ідей у творах апостольських мужів потребує їх систематизації та виокремлення тих концепцій, які сприяли подальшому розвитку христології [551, с. 82].

Найбільш повне визначення людської природи Христа міститься в христології апостольського мужа Ігнатія Богоносця. Його послання є найбільш ранніми свідченнями про книги Нового Заповіту. Вони містять посилення на Євангелії від Матвія, Луки та Івана, тим самим підтверджуючи загальноновживаність новозавітної літератури на межі I-II ст. [451, с. 471]. У посланні до Єфесян (1:3) він вказує наявність у Христа реальної людської, а не примарної природи всупереч гностицизму. Стверджуючи, що Христос є Богом, Ігнатій поєднав дві природи в одній Особі, заперечуючи христологію ебіонізму [626, с. 11]. У подальших своїх роздумах Ігнатій розкриває низку христологічних положень, вибудовуючи сотеріологічне вчення. У теорії спасіння христологічна концепція апостольського мужа набуває остаточного формулювання, встановлюючи значення викупної жертви Ісуса, як Бога і людини, не лише для душі, а й для тіла [497, с. 164]. Таким

чином, Ігнатій Богоносець формулює христологічні положення, які у поєднанні з сотеріологією протиставляються христологічним доктринам гностицизму і ебїонізму у формі систематизованої концепції.

У христологічній доктрині Ігнатій розрізняє дві природи Ісуса Христа, протиставляючи їх між собою: «Він є тілесним і духовним, народженим й ненародженим, Богом у плоті та смерті, схильним до страждання й беземоційним» [541, с. 24]. Зазначені антитези, які зустрічаються в посланнях Ігнатія тринадцять разів, акцентують історичний характер Втілення і Відкуплення, з метою показати єдність Христа з Богом Отцем [538, с. 129]. Особливе значення у христологічній концепції Ігнатія посідає тема гармонійної єдності людської та Божественної природи Ісуса Христа. Саме цей аспект дозволяє стверджувати, що Ігнатій один із перших в історії християнського богослов'я формулює вчення про «взаємне спілкування властивостей» двох природ Христа [538, с. 130], встановлюючи зв'язок з теорією спасіння.

Християнство як релігія Одкровення потребувало роз'яснення образу Христа, Який прийшов у людській подобі, як антитеза докетичної христології та сотеріології гностиків. Цим і зумовлене висвітлення Ігнатієм у посланнях фактів земного життя й діяльності Христа. Народження Христа стало символом творення «досконалої людини», Яка прийняла не примарний, а людський образ: «Христос є Сином людським – з роду Давидова – і в той же час Сином Божим» [488, с. 385]. Така позиція апостольського Отця встановила взаємообумовленість христології та сотеріології.

Важливим аспектом христологічної доктрини Ігнатія стало введення трансцендентного смислу іпостасного з'єднання Божественної та людської природи. Такий підхід призвів до ототожнення апостольським Отцем понять Сина Божого і Христа: «Син Божий є Христом, тому що Він від віку був призначений Отцем для виконання таємниці відкуплення роду людського – у плоті людській» [488, с. 386]. Однак, ідея трансценденталізму властива й для христологічних концепцій гностицизму, провокуючи ідентифікацію системи поглядів на дану

проблематику. Втім, характер докетичного вчення, яке витікає з уявлень гнозису, спростовує зв'язок доктринальних положень у питанні трансцендентної тілесності Христа [551, с. 83].

Сприйняття Христа як істинної людини, за твердженням Ігнатія, дозволить християнам знайти шлях до спасіння. Христос, проповіданий гностицизмом як безтілесний еон, не пов'язаний із емпіричною людиною і не може бути, на думку Ігнатія, основою спасіння, а тому має бути відкинутим та заміненим історичним Христом, Який, вступивши в органічний зв'язок із усім людством, став початком реального, а не примарного порятунку душі та тіла людини [443, с. 20–21].

Подібні ідеї у своїй христологічній концепції розвивав Отець Полікарп. До нашого часу дійшли три документи, пов'язані з його вченням: «Лист святому Ігнатію Полікарпу», «Послання до Філіппінців» та «Послання Смірнської Церкви до Філомелійської Церкви» [443, с. 27]. Важливо зазначити, що його христологічна тематика вибудовувала осмислення сутності християнства. Відносно Ісуса Христа Полікарп крім традиційних титулів тричі використовує поняття «раб», яке досить часто застосовували ранньохристиянські автори [198, с. 253]. Христос також є єдиним Посередником між першою Особою Святої Трійці і людьми, через Якого Отець відкривається людям для Його пізнання [538, с. 145].

Заперечення людської природи Христа, як основоположної ідеї Святого Письма, для Полікарпа було рівноцінним спростуванню самого християнства. Ідея боговтілення для апостольського мужа набуває характеру втілення Христа в людський стан як підґрунтя особистісного виправдання [488, с. 389]. При цьому як умову викупної жертви Спасителя був факт Його страждань, смерті та воскресіння у людському тілі.

«Послання» апостольського мужа Варнави є апологією проти христології ебїонізму та трактуванням Старого Завіту. На думку Д. Гусева, це «послання належить найглибшій християнській традиції» [250, с. 49]. Варнава відзначає наявність прихованих символів Старого Заповіту, які відносяться до Ісуса Христа, розкриваються і знаходять у Ньому остаточне вираження. На думку Г. Вермеша,

христологія Послання Варнави значно розвиненіша, порівняно з іншими доктринами апостольських Отців і досягає Павлових та Іванових висот [198, с. 226]. Вона визначає вічність та божественність Ісуса, Який «є Господом всієї вселеної, Якому раніше створення світу Отець говорив: «Створімо людину за образом і за подобою Нашою»» (5:6). Важливим у христологічному значенні є використання Варною титулів «Син» і «Син Божий» у Посланні близько двадцяти разів. Причому «Син Божий», як і Ігнатій Богоносець, він протиставляє у христологічному контексті імені «Син Людський». Він вважає, що: «Не Син Людський, а Син Божий з'явився в прообразі і в плоті... для того, щоб люди могли спастися» [541, с. 32].

Боговтілення апостольським мужем тлумачиться в антропологічному значенні, адже він говорить про прихід Христа у людській плоті. Подібно Ігнатію, Варнава застосовує окремий термін для Христа в людському тілі, який осмислюється як «посудина духу», з метою показати Його реальне, а не примарне боговтілення [488, с. 390]. Мета пришестя Христа у плоті, є подвійною – викупити людство і наповнити міру гріхів юдеїв. Звершення Варною визначається в значенні викупної діяльності Христа в плоті, принесений як жертву за гріхи наші, «щоб скасувати смерть та показати воскресіння з мертвих» [497, с. 160]. Саме спасіння полягало в прощенні гріхів, через посередництво Господа. Тому люди, які відродилися, мали душу немовляти. Значення викуплення Христа, людина закріплює хрещенням, коли: «Ми входимо в воду повні гріхів і нечистоти, а виходимо із неї з надбанням – зі страхом у серці і надією на Ісуса в дусі» [488, с. 390]. Есхатологія послання пройнята хіліазмом. Таким чином, як вважає Г. Вермеш, Послання Варнави зазнало впливу христологічних доктрин апостола Павла та новозавітних приписів євангеліста Івана [198, с. 228]. Ісус описується як есхатологічний Син Божий, Який існував ще до створення світу. Він, за Варною, прямо не називався Богом, але Його людське тіло свідомо приховувало божественну сутність [551, с. 84].

Для аналізу христологічної доктрини апостольського періоду важливими є свідчення ранньохристиянського мислителя Климента Римського. У своїх Посланнях він цитує євангелістів Матвія, Марка, Луку та ідеї апостола Павла про Ісуса Христа, підтверджуючи широку вживаність книг Нового Завіту серед християн [452, с. 65]. У христологічній доктрині апостольського мужа боговтілення розглядається як беззаперечний доказ людської та Божественної сутності Христа. За його словами: «У любові прийняв нас Господь; за любов, яку мав до нас, Ісус Христос, Господь наш, з волі Божої, дав кров задля нас, і плоть за плоть нашу, і душу – за душі наші, і, таким чином, вчинив спокуту для всіх тих хто сподіваються на Бога, і всьому світу дарував благодать покаяння. Христос – наш порятунок і Помічник у наших слабостях» [541, с. 19]. У людській сутності Христа Климент виокремлює наявність тіла і душі, як доказ належності до людського роду.

Однак у «Другому посланні до Коринтян» Климент у христологічній тематиці підкреслює Божественну сутність Христа, яка позначається поняттям «Дух». При цьому значення «Духа» для апостольського мужа є тотожним людському тілу в інтерпретації євангеліста Івана: «І Слово сталося тілом, і перебувало між ними, повне благодаті та правди...» (Івана 1:14) [551, с. 84]. Характерною особливістю антропологічного виміру христології Климента є вчення про пониження Господа через прийняття на Себе людської природи. Сам процес пониження, як «викупної жертви за гріхи всього світу», доволі детально зображується і тісно переплітається з сотеріологічним вченням [538, с. 106]. Автор твору, під впливом аскетичних ідей, прямо визнає в Особі Христа не лише божественну, а й людську природу, оскільки лише в такій іпостасі Христос може гарантувати спасіння людини – не лише по духу, але й по тілу. «Як Христос Господь, спас нас, хоч досі був духом, але зробився плоттю й таким чином призвав нас: так і ми отримаємо винагороду в цій плоті» [488, с. 291–292]. Втілення Христа проголошується основою спасіння саме в людській подобі, тому Христу притаманна реальна, а не примарна плоть.

Повноцінне довершення христологічна концепція апостольських мужів набула в інтуїтивній христології Єрми, відображеній у трактаті «Пастор». Центральною ідеєю твору є проблема християнської моральності, яка розкривається покаянням. Догматичні переконання Єрми формулюються в невиразній формі, зокрема в ученні про Бога, Якого він називає «Господом», що в ранньохристиянській писемності вживався переважно до Христа [538, с. 163]. У «Пасторі» Бог з'являється не стільки як «Отець» для християн, а як «Пан». Звідси християни характеризуються не як «чада Божі», а «раби Божі». Утім, для автора Бог є Творцем світу і «Владикою» не лише людських, а й інших істот [551, с. 84–85].

Взявши за основу христологію Ігнатія Богоносця, Єрма запропонував оригінальну реконструкцію христологічної проблеми, побудовану на характеристиці людської природи в Особі Христа. Тому його доктрина має суперечливий і двозначний характер. У творі «Пастор» Єрма не вживає імені Ісуса Христа й поняття «Логос», а найпоширенішим христологічним титулом є «Син Божий» та «Син Господа», які використовуються як синоніми [538, с. 164]. Доволі часто Друга і Третя Особи Святої Трійці ототожнюються, при цьому в онтології Христа Єрма виокремлює дві особливості: буття Сина, як «Святий Дух» та буття Сина, як «раба Божого» або «Сина Божого» [488, с. 392–393]. У христологічній концепції Єрми «Син-Святий Дух» є визначенням Божественної природи Христа, а «Син-Раб Божий» – Його людська сутність.

Таким чином, христологія Єрми розкриває онтологічну сутність Ісуса Христа – людську і Божественну, визначаючи Його зверхність над усіма іншими істотами, які були Ним створені. Ця властивість зображується в акті боговтілення, який формує бінарний підхід до христології [538, с. 164]. Якщо під цим виразом Святий Дух уособлює Третю Особу, тоді в акті боговтілення він з'єднується із Особою Сина, як Другою Іпостассю, розчиняється у ній, наділяючи Христа божественною природою.

На думку Л. Писарева, Єрма не випадково акцентував увагу на плоті Христа, зображаючи її активним початком у боголюдській Особі Христа, яка «діє разом із

Духом Божим та з Його допомогою» [488, с. 394]. Таким способом автор «Пастора» прагнув зобразити взаємодію Божественної і людської природи в Особі Боголюдини Христа. Титул «Син Божий» Єрмою застосовується для виділення людської природи, через взаємодію двох властивостей він відноситься до Христа. Враховуючи особливість світосприйняття автора і символічність його твору, христологічна доктрина апостольського Отця використовувалася у контексті вивчення християнської моралі.

Таким чином, христологія апостольських мужів, вироблена у полеміці з гностиками й ебїонітами, містить суперечливі моменти у змістовому і формальному контекстах. Незважаючи на це, вони, беззаперечно, сповідували віру в Христа як Бога. При цьому, поєднання божественної та людської природи осмислювалося ними у тісній іпостасній єдності, що сформувало богословське розуміння Христа як єдиної особи Боголюдини. На противагу гностикам, Отці не бачили відмінностей між божественним Христом і людиною Ісусом, а поєднання двох сутностей розкривалося ними у передіснуванні Христа. В акті боговтілення відображався не лише факт народження Христа від Діви Марії, а й як ікономія у сотеріологічному значенні. На підставі цього відбулося ототожнення імен Ісус Христос і Син Божий для позначення буття другої іпостасі Святої Трійці. Богосинівство Христа, на відміну від ебїонітів, не ідентифікується Отцями із хрещенням, а розкривається через вічний акт трансцендентних відносин Божества. Історичні факти народження, страждання, воскресіння Христа розглядаються апостольськими Отцями як божественні діяння в умовах земного життя. Й спасіння людини в ученнях апостольських Отців виводилося з христологічних положень.

2.2. Христологічні ідеї у вченнях гностичних і юдеохристиянських рухів

З моменту доктринально-інституційного оформлення християнського віровчення у його межах християнства виникали нові синкретичні релігійні рухи, які мали власну інтерпретацію особи Ісуса Христа. Це й дотепер актуалізує світоглядні суперечності у загальнохристиянській традиції між різними

християнськими конфесіями в питанні іпостасної єдності людської та Божественної природи Ісуса Христа. Всі питання дискусійного характеру Церква виносила на розгляд Вселенських соборів, тому звернення до святоотцівської спадщини, яка викликала дискусії у донікейський період, є важливим з позицій сьогодення. Вирішення цього завдання потребує наукового узагальнення та впорядкування тверджень щодо природи Ісуса Христа як Боголюдини у вченнях юдеохристиянського руху і гностицизму.

В історії богословської думки у різні періоди існували різноманітні релігійні течії, доктринальні засади яких пов'язані із запереченням або специфічним тлумаченням сутності Христа. Одним з перших христологічних напрямків кінця I ст. був докетизм, джерела походження якого пов'язані із світовідчуттям людини елліністичної епохи та з її дуалістичними уявленнями про світ, з різким протиставленням духу і плоті, світу і Божества. Думка про те, що Бог може втілитися, прийняти людську подобу, страждати та померти, була неприйнятна для свідомості людини того часу. Тому багато людей, навернених у християнство і володіючих філософськими знаннями, прагнули пояснити християнську віру у відповідності зі своїми поглядами. Саме реакцією на згадані запити неофітів стало вчення докетизму. У межах цього напрямку сформувалися два підходи у розумінні та тлумаченні природи Христа: матеріалістичний і формальний.

Основна ідея матеріалістичного докетизму зводилася до заперечення людської сутності Христа, зображаючи Його примарою, яка при зустрічі закарбовувалася у свідомості людини своєю божественною сутністю. Джерелом таких ідей були греко-орієнталістські положення про те, що Божественна істота не може страждати. Співголосні ідеї містяться також у Новому Завіті та у вченні Ігнатія (II ст.), який протестував проти безбожних людей, стверджуючи, що Ісус страждав лише примарно [464, с. 27]. Для підтвердження істинності свого вчення докети наводили слова апостола Павла зі Священного Писання: «Бог послав Свого Сина у подобі плоті гріховної жертву за гріх і осудив гріх плоті» (Римлян 8:3), вбачаючи у фразі «у подобі гріховної плоті» свідчення того, що Христос мав лише

подібну до людської плоті, а насправді її не мав, або мав небесну, відмінну від людської [253, с. 106]. Ця ідея була поширена в апостольські часи й проіснувала до кінця II ст.

Боротьба з докетизмом займає важливе місце в теології християнської церкви, оскільки це вчення суперечить основному змісту апостольської проповіді про віру в смерть та воскресіння Христа. Порятунком ґрунтується на історичній події, свідками якої були апостоли. Докетисти заперечували смерть і воскресіння, вважаючи що порятунок пов'язаний із абстрактним вченням, а не з діяннями Христа. На противагу цьому, християнський апологет Іринеї спростовував христологічне вчення докетизму, стверджуючи, що Христос має бути людиною, щоб викупити нас від тління й зробити довершеними [637, с. 374–375].

Матеріалістичний докетизм залежно від релігійної групи, яка його сповідувала представлений у різних формах. Стародавні богослови, зокрема Епіфаній Кіпрський, виокремлюють течії, у яких докетизм був невід'ємною рисою христологічного вчення – юдеохристиянство та гностицизм. Представники першої течії були юдейськими християнами, які суворо дотримувалися обрядів і звичаїв юдаїзму. Гностики, зазвичай маскували різні філософські ідеї християнською термінологією.

Традиційно християнські богослови розглядають юдеохристиянство як віровідступництво в історії давньої Церкви. Проте, ототожнення в межах одного поняття відмінних явищ є ознакою наукових маніпуляцій з боку конфесійно-заангажованих дослідників. Зокрема, англійський богослов Д. Данн зазначав, що юдеохристиянство – це християнство, яке зупинилося у своєму розвитку і не відповідало основним викликам часу [264, с. 275]. Натомість, христологія цієї течії просякнута багатоманітністю, яку дослідник може довільно трактувати, виходячи з мети дослідження.

Вплив юдаїзму та політеїзму дозволили розмежовувати відмінні христологічні погляди в юдеохристиянстві й гностицизмі. При цьому за доктринально-інституційним змістом юдеохристиянство та гностицизм мають

багато спільного між собою, що дає підстави визначити спільне джерело їх походження. Гностицизм традиційно прийнято вважати релігійно-філософською течією I – II ст. н. е., яка виникла на основі християнства і виробила свою систему цінностей. На етапі становлення він мав відносно слабо розвинене вчення, яке не відповідало християнській системі [534, с. 13]. Лише через певний проміжок часу гностичний вплив на християнство поглиблюється і переходить у систематизований релігійний рух. Саме в цей період сформувалися гностичні вчення Валентина, Василіана та Маркіона. Основною ідеєю гностицизму є порятунок людини через гнозис як трансцендентне знання, відмінне від буденного світогляду. Гнозис проявляється у формі одкровення, а його духовний пошук полягає у безперервному прагненні до досягнення істини.

Іншим напрямком, який перебував в ідейній опозиції до християнства, було юдеохристиянство, котре за своєю природою наближене до гностицизму. Як і гностицизм, юдеохристиянство поєднало у собі різні релігійні ідеї, які, однак, істотно відрізнялися у ключових питаннях християнського богослов'я. Якщо у гностицизмі домінуючою була відмінна від християнства ідеологія, то юдеохристиянство у ключових питаннях релігійної віри спиралося на юдаїзм як релігію одкровення, яка налаштовує людство на прихід Христа Спасителя. Це надавало динамічний імпульс для розвитку течії, яка розвинула й інтерпретувала христологічну проблематику з власної позиції.

Натомість гностицизм поєднував два протилежні релігійні світогляди й переживав довгий період переосмислення віроповчальних положень. Однак, орієнтуючись на всіх людей, незалежно від національної, соціальної чи релігійної приналежності, він забезпечив навернення до своїх лав більшої кількості послідовників, ніж ебїонізм, що орієнтувався на юдейське середовище, значно обмежуючи у своїх лавах кількість прихожан. Проте, ебїонізм з часом став джерелом формування антитринітаризму через своєрідну інтерпретацію христології, яку розвивали різні релігійні течії наступних століть.

Як не парадоксально, але перша версія християнської христології була започаткована юдеохристиянським богослов'ям. До її основних джерел належать писання та апокрифи Нового Завіту. Юдеохристиянській христології характерна своєрідна інтерпретація Старого Завіту. Послідовники цієї ідеології трактували тексти із власної позиції, відмінної від ортодоксального вчення. Особливо яскраво це простежується у тлумаченні зіслання Логосу з неба на землю, сходження Христа в пекло, вознесіння Його до неба тощо. Своєрідно також юдеохристияни трактували іпостасі Сина та Духа, які були послані Отцем для спасіння людства у вигляді Ангелів. Тому, закономірно, що протягом II-III ст. христологія розвивалася у християнському та юдеохристиянському варіантах, представлених у вченнях різних течій.

Головна суть христологічної доктрини зводилася у визначенні відношення Божественного до людського елемента у сутності Христа. Проте, основна дискусія навколо цієї проблеми розпочалася лише у IV ст. після Нікейського собору, у рішеннях якого обґрунтовано, що Логос представлений в однаковій з Отцем Божественній природі. У попередні віки християни були переконані в твердженні, що Христос є істотою водночас Божою та людською, а його сутність була осмислена і поглиблена в апостольські часи. Євангелісти вважали, що Христос існував ще до буття, і визнавали у Ньому подвійну сутність людини і Бога. У перші три сторіччя межі ортодоксії не було встановлено, що спричинило появу різних течій і напрямків, які відповідно до власного бачення трактували христологію.

Юдеї раніше від інших народів стали послідовниками християнства, зважаючи на месіанську ідею, розвинуту у священних книгах цієї релігії. В юдаїзмі ще до виникнення християнства формувалося христологічне вчення, де Христа трактували як звичайну людину, царя-завойовника, який звільнить єврейський народ від політичного і національного гніту. Таким чином, у християнському середовищі сформувався юдеохристиянський рух, із яким необхідно було рахуватися представникам християнської ортодоксії в питанні христології та особливої місії Ісуса Христа.

За своєю структурою юдеохристиянський рух поділявся на різні напрямки юдейського характеру. Зокрема, Іустин Мученик виділяв два його різновиди. Представники першої групи суворо дотримувалися обрядів і звичаїв юдаїзму, але не вимагали цього від інших людей. Друга община, навпаки, зобов'язувала язичників, які прийняли християнство, виконувати всі настанови Мойсеєвого закону [498, с. 86–87].

Першою писемною згадкою про юдеохристиянство як схизматичний рух у християнському середовищі прийнято вважати свідчення Іринея Ліонського під назвою ебіонізм. Сам богослов його виникнення пов'язує із діяльністю перекладачів Акіли та Феодотіана, які сформували христологічну ідею цієї течії на основі твердження, що Діва Марія народила не Бога, а звичайну людину від свого чоловіка Йосипа [488, с. 97–98]. Однак, подібна згадка дає підстави вважати, що Іринею вказує на Акілу та Феодотіана не як на основоположників ебіонізму, а як на авторитетних перекладачів, що надали цьому руху екзегетичного трактування христологічного вчення.

Олександрійський богослов Ориген, наслідуючи Іустина, розрізняє два напрямки юдеохристиянства: послідовники одного визнавали народження Христа від Діви, інші стверджували, що Він був народжений природнім чином. Найбільш ґрунтовні свідчення про юдеохристиянство ми знаходимо в Епіфанія Кіпрського, який виділяє три основні етапи його трансформації від поміркованого назорейства та радикального ебіонізму до синкретичного гностико-еклезіатського вчення [498, с. 87]. Саме Епіфаній, спираючись на автентичні джерела, здійснив аналіз доктринально-інституційного змісту ебіонейства як першої христологічної течії в історії християнства. Без його досліджень багато питань з історії цієї громади залишилося б невідомими для сучасного релігієзнавства.

Однією із найдавніших моделей юдеохристиянської синкретизації є назарейство, яке еволюціонувало у розвинені об'єднання ебіонізму та елкезаїзму. Давні теологи пояснюють подібну трансформацію зміною світоглядної парадигми,

зумовленою впливом філософсько-релігійних ідей юдеїв-гностиків Кердона і Карпократа та вченням пророка Елксія (Ілксія) [338, с. 73].

За свідченнями Епіфанія, назаретяни до зруйнування Єрусалимського храму (70 р.) співіснували з християнами [488, с. 73]. Проте, на відміну від інших релігійних спільнот, які ввійшли в організаційну структуру християнської общини, назаретяни свою назву не змінили для власної ідентифікації у новому середовищі й тіснішого зв'язку з юдейськими традиціями. Вони дотримувались традиційного способу життя і зовнішніх приписів обрядового закону, шануючи суботній день та виконуючи обряд обрізання [637, с. 295]. При цьому називали Танах Біблією та шанували пророків.

За своїми релігійними поглядами назаретяни наближалися до панівного в юдаїзмі рабіністичного світогляду. Це зумовило їх упереджене ставлення не лише до книг Нового Завіту, крім Євангелії від Матвія на єврейській мові, яку вони називали Євангелією євреїв, а й до особи апостола Павла, вважаючи його «відступником закону» [165, с. 34]. Вони піддали критиці його скептичне висловлювання про Старий Завіт та відмову від обрядового закону Мойсея із пришествям Христа. Діяння і погляди Павла руйнували ідеологію назаретян як представників традиційних юдейських поглядів, й викликали з їх боку опозиційне налаштування до апостола та його послань. Така позиція стала початком розколу у ранньому християнстві, що переросла в запеклу суперечку, зокрема, щодо відношення між Старим і Новим Заветом та ставленням між християнством й юдаїзмом загалом.

Христологічні погляди назаретян на етапі свого становлення і розвитку були поміркованими й наближалися до ортодоксального трактування особи Ісуса Христа. За свідченнями Оригена, вони визнавали народження Ісуса від Діви Марії надприроднім чином. Підтвердженням христологічної позиції назаретян є свідчення Епіфанія про поклоніння єдиному Богу і Його Синові Ісусу Христу, народженому Марією від Духа Святого [488, с. 103]. Однак їх вчення лише за формою наближалось до християнського, за змістом воно було просякнуте

юдейською ідеологією. За свідченням Євсевія Кесарійського, назаретяни, хоча й не заперечували вчення про народження Ісуса Христа від Діви Марії і Святого Духа, не визнавали вічності Його буття і не погоджувалися сповідувати Його Слово. Таким чином, вони у своїй христології створили підґрунтя для майбутньої трансформації вчення про особу Христа як звичайної людини за своєю природою.

Незважаючи на фрагментарні свідчення про віровчення назаретян, яке поєднувало в собі християнську та юдейську богословську традицію, христологія цієї течії відрізнялася від традиційного юдеохристиянського трактування. Назарейство за структурою релігійного вчення не могло бути стійким релігійним рухом, а було перехідною ланкою до подальшої еволюції із чітким формулюванням релігійного вчення на зразок християнства чи юдаїзму. Тому закономірно, що ця течія трансформувалося в ебіонітський рух, у якому юдейські ідеї під впливом нових віянь набували стійкого оформлення, розвивалися послідовно і виважено за рахунок ортодоксального християнства.

У самій назві ебіонітів стародавні богослови бачили вираження їх своєрідної христології. У перекладі з давньоєврейської мови «ebion» або «ebionim» означає бідний, простий, звичайний. За словами Оригена, цією назвою ранні християни характеризували погляди єретиків у їх сприйнятті особи Христа і законів Мойсея. Євсевій Кесарійський, за Оригеном, асоціює назву «зі скудним та принизливим поняттям про Христа» [494, с. 87]. Проте самі ебіоніти вважали назву своєї громади почесною, ототожнюючи себе з істинними послідовниками бідного Христа і Його учнів [637, с. 295]. Епіфаній Кіпрський вважає, що під бідністю слід розуміти матеріальний стан перших християнських громад. Більше того, богослов висунув гіпотезу про походження назви від імені засновника цієї общини – Ебіона. Подібної версії дотримувався і Тертуліан.

Еволюцію назарейства в ебіонізм стародавні богослови пов'язують із переселенням християнської общини з Єрусалиму в Пелу. Сам факт територіального відокремлення від християнської громади, на думку Епіфанія, став приводом до зближення з послідовниками Ебіона, який був вихідцем із

назарейства. Саме вони стали основою віровчення ебїонїзму, у якому поєдналися елементи трьох ідеологій: юдаїзму (самаритянства і назарейства), гностицизму (релігійні погляди Керінфа та Карнократа) та християнства [488, с. 106]. Проте вплив кожної релігійної системи на погляди Ебїона відбувався поступово, трансформуючись у чітке структуроване вчення. У період функціонування радикального ебїонїзму основна увага була прикута до христологічної доктрини, сформованої під впливом вчення Керінфа та Карнократа, які прирівняли Христа до звичайної людини. В інших питаннях ебїоніти залишалися послідовниками віровчення назарейства.

Наступний етап еволюції христологічного вчення ебїонїзму відбувся завдяки об'єднанню з еклезіатами, що призвело до радикальної зміни всієї релігійної системи на користь самаритянсько-гностицистичної ідеології не лише у христологічній проблематиці, а й в усій віросповідній доктрині. Відтак, характеристику ебїонїтства, подану Епіфанієм, слід цілком відносити до ебїоніто-еклезеалістичної стадії розвитку вчень Ебїона. Натомість християнські богослови Іустин, Ориген, Іполит та Євсевій не бачать відмінностей у христологічному вченні ебїонїзму й назарейства, визначаючи більш радикальний підхід у висловлюванні деяких доктринальних положень.

Христологія ебїонїтів тісно пов'язана із вченнями Керінфа і Карнократа, сформувавши ядро їх богослов'я [338, с. 73]. Проте ключовою відмінністю христології ебїонїтів є визнання Христа звичайною людиною, народженою від чоловіка і жінки природнім шляхом, який через моральний спосіб життя, проголошений пророком, досягнув божественної сутності, тоді як назаретяни визнавали надприродне зачаття Христа і народження Його від Діви Марії. Лише під час водного хрещення, за вченням Ебїона, відбулося зішестя Духа у Христа у формі голуба, після чого Він став Сином Божим і пророком істини [637, с. 296]. Отже, згідно з вченням Ебїона, Ісус за своєю природою і народженням був звичайною людиною, сином Йосипа і Марії, за моральною досконалістю – Сином Бога, за благодаттю всиновлення – Христом, за своєю місією – пророком істини.

Дотримуючись концепції богообраності народу Ізраїлю, ебїонїти у сфері христологічного вчення наслідували традиційно-юдейське месіанство, що призвело до їх відокремлення від християнства.

Богословською основою христології ебїонїтів стало монотеїстичне вчення жорсткої та абсолютної єдності Бога – ідеї, яка виключала відособлену сутність іпостасей Бога. Фундаментальні положення юдейської теології, яка водночас поєднала жорсткий монотеїзм і дуалізм, запозичені у східних народів, призвели до заперечення Божественної сутності Христа ебїонїтами [165, с. 25]. Христос – за їх переконанням – звичайна людина, яка за своєю суттю причетна до Отця лише у моральному сенсі, Він обраний Іеговою у Його зовнішніх відносинах зі світом, і є Його відображенням. Ебїонїзм, подібно до гностицизму, сформував загальне розуміння мети спілкування між Богом і людиною. При цьому Христос за своєю місією тлумачився як «пророк істини», посередник між людиною і Богом.

Відмінність Христа від старозавітних пророків полягає у тому, що вони проголошували спотворену істину, тоді як Христос – пророк самої істини, що відкривається у Ньому в усій повноті та довершеності. У визначенні історичної ролі Христа як пророка істини, ебїонїти намагались наблизитися до ортодоксального християнства. Христос, життя і служіння Якого відповідало приписам Мойсея, став прикладом для наслідування християнських законів. Розірвавши зв'язок із старозавітним пророцтвом, ебїонїти не змогли переступити через межі своєї юдейської свідомості.

Уся діяльність Христа обмежувалася, за твердженням ебїонїтів, лише роз'ясненням закону і доповненням його новими заповідями. Його морально-етичний образ цілком досяжний, тому будь-яка людина здатна досягнути Його, ведучи праведний спосіб життя. Водночас в Ісусі як людині за природою, вони бачили приклад піднесеної моральності. Саме Він був обраний Отцем й став називатися Сином, прийнявши месіанське покликання у момент хрещення Іваном після зішестя Духа.

Однак, Христос не є духом у християнському розумінні, а істотою духовно нижчого рангу та тварного походження, який «від Бога-Отця не народжений, а створений за подобою одного з архангелів» [488, с. 118]. Проте за рангом Він стоїть вище від них: «Він більше ніж архангели, править ангелами та всіма істотами Вседержителя» [488, с. 119]. Таким чином, головного догмату християнства про спокутування людства Господом Ісусом Христом від гріха, прокляття і смерті у вченні єбїонітів не було. Смерть Христа Спасителя у їх розумінні не мала спокутного значення; вона надихала єбїонітів надією швидкого пришестя на землю, щоб створити земне царство, яке існуватиме тисячу років [572, с. 35]. Водночас, есхато-хіліастичне вчення єбїонітів було недостатньо розвиненим.

Єбїоніти, як і назаретяни, визнавали лише Євангеліє від Матвія, доповнюючи його власними писаннями, які відображали їх релігійні погляди. Подібно до ортодоксальних юдеїв, єбїоніти дотримувалися буквального розуміння текстів Священного Писання, але у культовій практиці вони відмовилися від кривавих жертвопринесень, наслідуючи самаритян та есеїв. Таким чином, єбїоніти поступово відмовлялися від ритуалів ортодоксально юдаїзму, практикуючи традиції інших течій. Незважаючи на впровадження у культову практику водного хрещення, його символічне значення відрізнялося від християнського. Це таїнство перетворилося на механічні дії для омивання гріхів, яке неодноразово повторювалося [488, с. 113]. Своєрідна практика хрещення створила у них культ води, що відобразилося у таїнстві причастя, де замість вина причащалися водою.

Єбїоніти визнавали необхідним дотримання закону Мойсея для порятунку усіх людей [338, с. 73]. За їх переконанням, юдейська релігія з пришестям Христа, як і раніше, має важливе значення у справі спасіння людей. Відтак, єбїоніти вважали християнство продовженням юдейства. Єбїонізм є типовою юдейською течією у християнській релігійній ідеології, яка орієнтувалася на ортодоксальне рабїністичне богослов'я. Лише на стадії злиття з еклезіазмом єбїонізм піддався впливу ідеології самаритян та есеїв і в такій формі проіснував до II ст., розчинившись в інших релігійних громадах.

Своєрідної інтерпретації христологічна доктрина набула у вченні багатьох напрямків гностицизму. Традиційно гностицизм вважають релігійно-філософською течією II-III ст., яка виникла на основі християнства. Він став прикладом релігійного руху, у якому християнство усвідомлювалося крізь призму синкретичного поєднання гностичного світогляду, грецької філософії та ідеології різних теософських течій – юдейського, східного та єгипетського походження. Протестантський теолог А. Гарнак констатував значний вплив гностицизму на формування основних положень християнського віровчення, просякненого грецькою релігійно-філософською думкою [216, с. 140]. Однак подібність історичного розвитку й віросповідальних основ цих двох систем була лише поверхневою. Основні положення гностичного вчення ґрунтувалися на язичницькій традиції та ідеях, які у багатьох положеннях протиставлялися християнській ідеології. Тому релігійно-сотеціологічні вчення II-III ст. християнські теологи називали «хибними знаннями», а в світських наукових колах вони позначалися термінами «гносис» та «гностицизм». У вузькому значенні «гносис» – це особливе знання, отримане через одкровення, а у широкому – тип світогляду, в якому обґрунтовується можливість такого знання. «Гностицизм – сукупність релігійно-філософських рухів пізньої античності й раннього середньовіччя» [216, с. 4].

Термін «гностицизм» у відповідності до суфіксу *-изм* має аналоги у багатьох стародавніх і європейських мовах, утворюючи абстрактні іменники, якими позначаються вчення, напрямки, системи, якості, схильності, дії чи стани, не лише історико-культурного або історико-філософського спрямування, а й акцентується увага на особливому характері свідомості, ідеології тощо. Крім того, в українській мові поширені два варіанти поняття «гнозис» та «гносис» без розмежування специфіки їх використання. Найбільш часто під поняттям «гносис» розуміють гностичне знання, а під терміном «гнозис» – християнське знання, яке має характер онтологічного, натхненного і радісного переродження людини, зверненого до усіх. Утім ортодоксального вчення гностицизм не сформував, оскільки як релігійно-

філософський рух він складався з великої кількості течій і напрямків, кожен з яких мав власну інтерпретацію стрижневих питань віри.

Ключовою ідеєю у гностицизмі є ідея спасіння, яка знаходить своє втілення через гносис як трансцендентне знання. Гносис розкривається через одкровення, а духовний пошук гностика полягає у постійному, безперервному прагненні до досягнення істини. Гностичний світогляд породжував формування христологічних уявлень, актуалізуючи осмислення проблеми співвідношення Божественної та людської природи в Ісусі Христі. З метою припинення спекуляцій щодо цієї проблеми, християнська церква сформувала христологічну доктрину у формі догмату.

У науковій парадигмі утвердилася позиція, що гностицизм дав поштовх розвитку ірраціоналістичної філософської думки і, тим самим, зробив величезний вплив на формування загальної релігійно-філософської картини світу. Гностична світоглядна концепція зумовила розвиток інтуїтивістських методів досягнення істини й стала основою формування таких філософських напрямів, як містицизм, метафізика, «філософія життя», екзистенціалізм, персоналізм, які у свою чергу, звертають особливу увагу на духовну сферу діяльності людини, крізь призму сотеріології й христології. Г. Йонас розглядає гностичний світогляд як релігійну універсалію, особливу константу релігійно-містичного світогляду, що дозволяє говорити про гностицизм як стародавній нігілізм, а екзистенціалізм осмислювати як поновлення гностичних тенденцій [346]. Релігійно-антропологічна криза сучасності сприяє активізації інтересу до гностично орієнтованих ідеологій у релігійній і політичній сферах, а також у сфері масової свідомості.

Таким чином, сформувалася проблемна ситуація, коли, з одного боку, дослідники відзначають унікальність гностицизму як релігійно-філософського явища часів античності і його помітний вплив на розвиток християнської теології у питаннях сотеріології та христології, а з другого – досі відсутнє ґрунтовне і системне дослідження христологічного характеру гностичного світогляду.

Протягом тривалого часу основним джерелом інформації про гностицизм були праці християнських теологів Іринея та Іполита. Особливе значення для дослідження цього філософського підходу мали свідчення перших християнських богословів – Климента Александрійського, Тертулліана й Оригена. Церковні апологети вважали, що гностики акцентували увагу на порятунку винятково внутрішньої духовної людини, констатуючи її унікальність і обраність. Отці церкви також підкреслювали зв'язок гностиків з грецькою філософією. У процесі відновлення історії гностичних навчань істотну роль відіграли трактати Плотіна, спрямовані проти римських гностиків третього століття – Адельфія і Аквеліна.

Передусім, у питанні класифікації гностичних течій, яке є надзвичайно важливим у методологічному значенні, сучасна наука не дала чіткої відповіді. Всі спроби її вирішення можна звести до чотирьох основних позицій. Одні вчені намагаються здійснити чітку градацію гностичних течій за хронологічним принципом, на основі їх ідеологічної зумовленості і зв'язку. Однак, такий підхід не приніс бажаного результату через відсутність письмових доказів, які обґрунтовували б їх позицію. При цьому майже всі дослідники доходять до висновку, що основоположником християнського гностицизму був Симон Волхв, а його послідовники стали засновниками всіх інших течій, які виникли у майбутньому, зокрема: вчення Кердона і Маркіона, Валентина, офітів, Саторніла та Василіда та ін. Утім, більшість учених погоджуються з тим, що течія офітів представлена великою кількістю напрямків (наасенови, ператови, сифіани, Іустина-гностика, офіти Іринея, варвеліоти, каїніти, северіани, фибіоніти, кодіани, гайматіти, ноахіти, архонтики, антитакти, продикіани, епіфанівці та ніколїїти) і є найбільш давньою формою гностицизму, яка у деяких варіаціях передувала течії Симона. Свідченням цього є відомості, зафіксовані у творах Іполита, який виводив історію християнського гностицизму саме від офітизму, що передував появі вчення Симона Волхва. При цьому всі наступні течії, які він описує (вчення симоніан, Валентина, Секунда, Птоломея, Іракліона, Марка, Колорбаса), потрапляють у пряму генетичну залежність від ідей офітів.

Друга група дослідників під керівництвом Й. Гізелера сформувала класифікацію гностицизму за топографічним принципом, залежно від місця походження течії. У такий спосіб вони виокремлюють дві течії гностицизму – єгипетську та сирійську. Перша течія, на їх думку, була приналежною до релігійно-філософської системи платонізму, друга – тяжіла до східного дуалізму. Заявлений підхід до класифікації гностицизму отримав найбільше схвалення у наукових колах, він піддається меншій критиці, на відміну від інших трьох позицій.

Третя група дослідників, як і Й. Гізелер, в основі своєї класифікації використала ідеологічне підґрунтя гностицизму, вихідним елементом якого було ставлення до юдаїзму та християнства. Зокрема, один з авторів такого підходу Г. Бауер врахував ставлення гностиків до християнства, виокремлюючи у його основі три течії: юдейську, язичницьку та християнську. Згідно з його концепцією, юдейська течія гностицизму (Валентина, Сатурніна, Васіліда, Вардесана, офітів) зазнала впливу юдаїзму й меншою мірою дохристиянських вірувань та християнства. У послідовників другої групи гностицизму (система Маркіона) дохристиянська ідеологія мала вирішальне значення й протиставлялася юдаїзму. У християнському гностицизмі Г. Бауер звертає увагу на християнські ідеї найвищого ступеня богопізнання, на відміну від решти течій.

Четверта група науковців категорично відмовляється від ідеї класифікації гностицизму, вважаючи її безпідставною і безперспективною. Зокрема, французький дослідник гностицизму В. Бусе запропонував прагматичне тлумачення ролі цього руху в історії християнського вчення. На відміну від Г. Бауера і його послідовників, які відстоювали позицію позитивного впливу гностичних релігійно-філософських ідей на формування християнського світогляду, В. Бусе вважав гностицизм реакційною силою, що закономірно не могла протистояти впливу ортодоксального християнства [488, с. 171–172].

У середині ХХ ст. розпочався новий етап вивчення гностицизму завдяки археологічним знахідкам текстів «Кумранської общини», відомих як «сувої Мертвого моря». Це дозволило краще дізнатися про стан юдаїзму в

передгностичний період. Подальші розробки гностичної проблематики стимулювали відкриття «гностичної бібліотеки» у поселенні Наг-Хаммади (Єгипет). Твори гностичної літератури, написані на коптській мові у різних жанрах, містили вчення про походження світу, догматичні трактати, діалоги, апокаліпсиси і Євангелія. Гностичні тексти Наг-Хаммади вплинули на подальший хід наукових досліджень ідей гностиків. У наш час Ж. Доресс, Ж. Менар, А. Пюєш, М. Тардьє продовжили наукове вивчення гностицизму.

До позиції С. Бусе схиляється і значна частина науковців та теологів, які розглядають гностицизм як деструктивну форму християнства із гострою і радикальною еллінізацією останнього [134, с. 87]. Значною мірою це було зумовлено тим, що всі письмові відомості вони брали з творів християнських авторів, які займалися систематичним спростуванням ересей. Проте вже А. Гарнак розрізняє юдеохристиянських і язичницько-християнських гностиків та апелює до стародавніх витоків гностицизму, формуючи новий напрямок вивчення та переосмислення цього руху. Він доводить відсутність радикальних відмінностей у гностичному, ортодоксальному та теологічному вченнях. М. Поснов говорить про гностицизм як релігійний рух, що протистоїть і виступає союзником християнства [496, с. II]. При цьому він обґрунтовує їх відмінність, яка полягає у тому, що «гностицизм дивився на цей світ не як на творіння благого Бога, а як на витвір злих демонів, які тримали у своїй владі людську душу» [496, с. III].

Гностичний світогляд породжував формування христологічних систем, актуалізувавши питання іпостасного з'єднання Божественної та людської природи в Ісусі Христі. З метою припинення спекуляцій на цю тематику, християнська церква сформувала христологічну доктрину у вигляді догмату, породжуючого появу нових релігійних рухів, які трактували його з власних переконань. У світоглядній системі гностицизму христологія набуває характеру першочергової проблеми у зв'язку з тим, що для онтологічної, космологічної та гносеологічної ідей вона є кінцевою ланкою, яка поєднує початок і кінець історії людства. Тому

для осмислення христологічних ідей гностичних напрямків постає потреба розглянути зазначені аспекти [552, с. 116].

Онтологічний аспект гностицизму розкривається у вченні про надбуття Василіда. Він категорично відмовляється окреслювати властивості Абсолюту, оскільки першооснова не містить конкретних смислових форм, тому дійсність неможливо виразити словом, яке вказує на іманентні сторони буття, а не на трансцендентну сутність. Буття неможливо сформулювати як «ніщо» або «Абсолют», бо воно суще. У вченні Василіда буття інтерпретується як «неіснуючий бог», який як першооснова є нічим, але містить в собі начало всього [552, с. 116]. Подібне осмислення першооснови характерне для Симона Волхва із використанням Аристотелевих понять інтенції та акту, де вона є подвійним вогнем – прихованим (один перебуває в іншому) і явним (інший народжується з першого): «Перший акт першооснови є всеосяжною думкою, подумки народжуючи яку Абсолют визначається як розум і батько» [302, с. 23].

Онтологічна концепція Василіда отримала продовження у вченні його учня Валентина і зводилася до ідеї існування світу еонів. На його думку, у сфері трансцендентного буття існує досконалий еон – первинна «Глибина» або «Безодня», яка містить усю повноту буття. У такому внутрішньому, невираженому стані ідея «Глибини» називається «Мовчанням». Незбагненна «Глибина» завжди супроводжується «Мовчанням», осмислення ж стає початком усього сущого. Відтак, на думку В. Соловйова, в онтологічному аспекті еони є послідовними еманациями «Глибини», які втрачають божественну сутність, відокремлюючись від першооснови [557, с. 320]. Онтологія гностиків зводиться до єдності одного спільного начала, в якому закладена сама основа матерії, як субстрату для відображення духовного ідеального світу.

Для гностицизму як релігійно-сотеріологічного руху донікейського періоду, характерний дуалізм, на що звертає увагу багато дослідників. Однак ключове питання лежить не у площині протиставлення Бога і світу, а в його природі. Гностицизм запропонував принципово іншу теологічну концепцію, що радикально

відрізняє погляди гностичних авторів від ортодоксального віровчення, незважаючи на прагнення певним чином їх узгодити [400, с. 57]. Історичний гностицизм пропонує принципово нове розуміння Абсолюту як первинної творчої реальності та вищої духовної цінності, а світ є проявом Його творчої активності. Тому Абсолют є живою особою, а не абстракцією [552, с. 117].

За вченням гностиків, еони складають плерому, тобто повноту божественного буття. Усі категорії плероми є прагненням Отця існувати для інших і бути пізнаним з інобуття. Така субординація ближче до політеїстичного уявлення про богів, ніж до християнської концепції Абсолютної Особи. У різних гностичних ученнях кількість еонів і їх назви різні. У вченні Валентина їх нараховується тридцять, у вченні Василіда їх кількість відповідає кількості днів у році [552, с. 117].

Однак, онтологічний аспект ускладнив розв'язання питання творення світу із божественної субстанції, провокуючи повернення гностицизму до пантеїзму, від якого вони відмовилися. Світ не міг виникнути як еманация Бога, тому до складу божественної плероми у формі жіночого начала вводиться еон Софії як метафізичної основи космічного життя. На думку О. Лосева, таке вчення заперечує монотеїзм, оскільки: «Отець не має власної історії і міфології, яка виникає лише у зв'язку з останнім еоном, Софією, а до цього вона замінюється логікою еманации без особистісного розвитку абстрактних категорій» [408, с. 249]. У широкому значенні Софія інтерпретується як об'єктивне уособлення мудрості. У вченні деяких мислителів вона має не просто абстрактну умоглядну форму, а зображується у живому, конкретному, персоніфікованому образі, при цьому залишаючись атрибутом абсолютного знання.

Присутність божественної сутності Софії у матерії спонукала творення Деміурга – творця матеріального світу [497, с. 145]. Наявні інтерпретації створення світу відображають у гностицизмі не стільки філософське, скільки релігійно-міфологічне осмислення. Тому у більшості гностичних творів ідеї походження Деміурга можна умовно назвати «моністичними», «моно-дуалістичними» і

«дуалістичними». В деяких архаїчних міфах він зображується «нечистою силою», яка виникла окремо від Бога [102, р. 415].

Однак іманентний своєму творенню, більшістю людей Деміург вважається вторинним божеством і має ознаки слабкості та відносної недосконалості. Навіть процес створення світу відбувається за волею Бога й прирівнюється до гріхопадіння, а Творець зображується як повсталий ангел, наділений демонічними рисами. Матерія у зазначеному процесі ототожнюється зі злом, а її реальність заперечується. Абсолют не може змиритися з таким світоустроєм, коли частина божественного буття зливається з матерією. Тому виникає закономірна потреба у порятунку відпалого еона, із покладанням на Христа. При цьому головною метою приходу Христа є донесення людям істинного знання про Отця, через відсутність правдивих свідчень про Нього, якими володіють лише декілька духовних обранців. У той же час Деміург відкрився не лише Аврааму і пророкам, а й людям, які пізнають його в акті творення. Осмислення сутності Бога-Отця як Творця Своїх дітей, і Деміурга як Творця матеріального світу та їх особиста відповідальність за свою діяльність, актуалізує питання причини походження зла на Землі [552, с. 117].

Отже, спростовуючи позицію деяких науковців, вчення гностиків про еони не можна вважати пантеїзмом, де Абсолют є не знеособленою силою, а певною формою субординації, властивої самому божеству. Будучи Духом, Бог породжує духовні істоти. Саме тому Він Отець не лише Свого Сина, а й також усіх людей, які живуть у матеріальному світі, й народжені від Духу. Він одночасно трансцендентний Абсолют і досконала Особа. Він не є джерелом зла, і саме тому Він не творить і не може творити матеріальний світ. Він не здійснює творення і, відповідно, не несе за нього відповідальності. Пізнати цю істину має людина, яка через дух, душу й тіло, віддзеркалює бога, деміурга і матерію. У зв'язку з цим гностики виокремлювали відповідні стани – пневматики, психіки та соматики, у яких відображалось одне з начал. Філософсько-релігійне осмислення існування людини і мету її життя визначають морально-етичні переконання гностиків,

звернених до психіків, на відміну від пневматиків, яких чекало спасіння чи соматиків, які були приречені на смерть [496, с. 544].

Однак, у процесі спасіння основна роль належить знанню, а не об'єктивна субстанція людини. Пізнання як прагнення до досконалості розглядається гностиками як єдиний значущий космічний процес [29, р. 200–203]. Вирішення цих питань є необхідним для гностика. В особистісному контексті це приносить спасіння. Але, в той же час, важлива не сама мета і прагнення, а шлях до неї, бо пізнання є самопізнанням Абсолюту, тобто єдиним, заради чого й існує всесвіт. Якщо говорити про сутність гностичного пізнання, то воно докорінно відрізняється від наукового. Гносис розкривається через одкровення, а духовний пошук гностика полягає у постійному, безперервному прагненні до досягнення істини. Пізнання для гностика і є справжнім буттям. Гностики постійно протиставляють гносис неправдивому знанню, тобто аналітичній моделі світу, яка в їх уявленні нерозривно пов'язана з його абсурдом. Вони віддають перевагу ірраціональному пізнанню, порівняно з раціональним, яке обмежується кордонами лише матеріального світу. По суті, гносис є містичним переживанням або медитативною рефлексією про сутність світу і людини.

Християнський апологет Климент Олександрійський зазначав, що поодинокі люди наділені вищим духовним світом, який з плином часу розкривається шляхом прозріння і божественній мудрості. Зрозумівши свою винятковість вони здатні вирватися з тілесного полону. Осмислення своєї сутності та призначення у житті стає началом нового буття, позбавленого матеріальних і духовних спокус [620, с. 61]. Аскетичний спосіб життя і пізнання свого божественного призначення звільняє душу людини, і на думку А. Гарнака, внаслідок цього народжується духовна людина, яка єднається в Абсолюті й, відрікаючись від світу, налаштовується на вічне життя [215, с. 143–144]. Інший теолог Б. Хегглунд зазначає, що порятунок у гностицизмі можливий через гносис, досягнути який можуть духовно вибрані люди, наділені містичною мудрістю, яка дає знання про плерому та про шлях до неї через хрещення й причастя [618, с. 24–25].

Пізнання у гностицизмі символізує отримання людиною внутрішньої свободи. Звільняючи людину з лещат матеріального світу, вона повертає її до одвічного царства світла. Однак обов'язковою умовою, як зауважує Г. Хлебніков, є осмислення надприродності Бога і самого себе – наближеного до Абсолюту [619, с. 54]. Інший дослідник О. Лосев зауважує, що Христос у вченні гностиків не є носієм подвійної сутності через людську неспроможність споглядати Його образ у тілесній сфері. Людина отримує спасіння за допомогою власних пізнавальних здібностей, вважаючи себе сином Божим, єдинокровним братом Христа. Таким чином, порівнюючи людину із Христом й обожнюючи себе з божественною сутністю, гностики утверджували думку про індивідуальну спроможність спасіння, що не потребує тілесного втілення абсолютної особистості, тобто не відчуває потреби у земній і тілесній Боголюдині Христі [408, с. 250–251].

У гносеологічних, космологічних та онтологічних основах гностицизму закладено принципи алегоризму, до якого вони зверталися як до методу тлумачення зовнішніх фактів історії, людського життя, одкровення. Алегоризм є основою гносису. Визнавши все зовнішнє життя людини, усього космосу фантомом, примарою, що прикриває собою прояви чистого духу, у якому закладено кінцевий метафізичний сенс космічного життя, гностики дивилися на матеріальне крізь призму символів. В алегоризмі гностиків простежується платонівський філософський ідеалізм у новій інтерпретації. Вони цілком послідовно зі своєї точки зору відкинули буквальний сенс історії людства та самого Богоодкровення [552, с. 118]. Текст Святого Письма – це лише чуттєва оболонка, у якій приховано саме ядро істини, яку правильно тлумачити та осмислити здатні лише люди під керівництвом вищого духовного прозріння – пневматики [194, с. 89]. Тому дух пророчого натхнення всюди надавався гностикам, а їх твори перетворювалися в апокаліптичні та символічні розповіді. Гностики запозичили в християнстві все, що відносилось до емпіричної особистості Христа, встановлюючи Його живий зв'язок із людством та його історією.

Як відображення релігійних запитів у гностицизмі ключову роль відіграє ідея спасіння. Сотеріологія гностицизму відобразила гносеологічне, космологічне та онтологічне вчення та уповні втілилась у христології. Спасіння є кінцевою метою прагнень людини, яку вона здійснює через знання. Звідси, гносеологічні практики мисляться в органічному зв'язку із сотеріологічними зверненнями. Христологія як частина догматичного богослов'я значною мірою формується через боротьбу з гностицизмом. Саме із христологією, в якій вивчається як божественна, так і людська природа Христа, пов'язано утвердження ідеї людини в ортодоксальному християнстві, яке розпочалося у II ст. як реакція на ересі, що своїм різномудством розривали християнський рух і розпорошували його [552, с. 118].

Концепція спасіння у гностичному вченні має абстрактний теоретичний характер. Всі настанови, за концепцією гностиків, отримують знання лише через очищення духу людини та викриття її інтуїтивних здібностей. Інтуїтивний та абстрагований характер властивий й христології гностиків. Ідея Христа Спасителя увійшла до світосприйняття гностиків як необхідний елемент їх сотеріології, що містить гносеологічний зміст. Пришествя Христа у вченні гностиків вважається безпрецедентним фактом історії, який відбувся через відновлення людством втраченого небесного світу. Тому гностики як пневматики, протиставляючи себе ортодоксальним християнам, заперечували християнську «віру» й повністю зосереджували увагу на пізнанні розумного сенсу християнства. Як наслідок у Христі вони виокремлювали лише Його небесний образ та відкидали Його подвійну сутність, визначаючи примарним усе, що відноситься до Його чудодійної діяльності у тілі людини. Докетична христологія гностиків є характерною рисою їх сотеріології, а також ілюструє інтуїтивний відтінок їх світосприйняття [552, с. 118].

Гностики надають служінню Христа загально-космологічного значення. Її сутність розкривається у донесенні вищого світла істини як еквівалента злу незнання особистості самого Деміурга, а також усіх розумних істот світового життя (ангелів, демонів, людини). На підставі таких сотеріологічних міркувань базується і гностичне уявлення про особу Христа. Він як супротивник Деміурга та його світу

за своєю природою вищий божественний Дух, який вийшов з плероми Божества. Він – безтілесна істота, тому що прийняття тіла призвело б до входження у царство Деміурга та підпорядкування його законам. Гностики приписували Христу видиму тілесність – докетизм, і в такій формі Христа вбачали особливе провіденціальне значення Його особи [552, с. 118].

Вдавана тілесність означала, що Христос є Спасителем світу, але в той же час не його посланцем. Силу спокутуючої діяльності Христа гностики вкладали у донесення світові вищого божественного знання, яке здатне підняти людину на вершину буття абсолютного духу, на противагу космічному злу, яке тягне людину донизу, зосереджуючи її увагу на царстві Деміурга. Якщо сила Деміурга спрямована на стримування духу людини в умовах космічного життя, то сила Христа – у звільненні від земних теренів та зверненні в бік вищих духовних цінностей. Тому гностики виділяли у християнстві лише духовне служіння та усували все, що нагадує людині про її зв'язок із зовнішнім, космічним царством Деміурга [552, с. 118].

Гностичні й юдеохристиянські течії, слушно зазначає Ф. Шафф, перетворювали Христа або на звичайну людину, або на звичайну примару, наділену надлюдською природою, заперечуючи стрижневу істину Євангелія про втілення Сина Божого заради спасіння світу. Але, якщо Христос не був Боголюдиною, то він не був і посередником між Богом і людиною, така концепція відкидає християнство назад до політеїзму [639, с. 379].

Христологічна доктрина найбільш повно була відображена в ученні однієї із течій гностицизму – офітстві, яке представлене у формі трьох особливих систем. Перша базується на основі ебіонітської христології адаптицизму, в межах якої Ісус розглядається як звичайна людина, що перебувала у трансцендентному зв'язку з еоном Христа (Іринеї та Іустин). Друга система взяла за основу христологічне вчення крайнього докетизму, зображуючи Ісуса примарою людини, що виконує місію спасіння всіх живих істот у образі Христа (гностики та варвеліоти). За

третьою – Христос є втіленням божественної тріади, який представ перед людством у особливому небесному тілі в образі Ісуса (сифіани, перати та наассени).

У світоглядній системі офітів христологічна проблема набуває першочергового характеру. Христос в історії людства займає центральне місце, надавши християнству статус світової релігії, що врятує його від гріховного життя. Проте, проголосивши тезу про універсальне та абсолютне значення особи Христа та Його діяльності в душі ортодоксального християнства, офіти у своєму христологічному і сотеріологічному вченні повернулися до язичницьких понять у сфері онтологічних, космологічних, гносеологічних питань, які стосувалися проблеми христології.

Центральна ідея христології офітів ґрунтується на протиставленні Христа і Деміурга, яке в їх ученні розвивається у логічній послідовності. На цій основі було вибудовано апокаліпсичну концепцію про зішестя Христа й повалення царства Деміурга, заглибленого в матерію. Есхатологія офітів фактично повторює ідею християнства про перемогу духа над плоттю, звільняючи розумних істот з-під влади матеріального начала, обумовленого волею Деміурга, як закон космічного життя. За вченням офітів, духовна субстанція людини після входження у людське тіло зменшується у своїй духовній енергії [488, с. 265]. Мета пришестя Христа полягає у припиненні процесу подальшого духовного занепаду розумних істот. Знаряддям духовної влади Христа є проповідницька діяльність й аскетизм, як закон нового духовного життя людини в Христі. Ці погляди розвиваються в сотеріології, де отримують логічне обґрунтування й розкривають христологію руху.

Крайній спіритуалізм, властивий сотеріології офітів, призвів до заперечення тілесної сутності Христа, протиставляючи космічному царству Деміурга. Христос як втілення «чистого духу» у людині, Сам є духом. Однак, спроба пов'язати духовну особу Христа з Його проповідницькою діяльністю призвела до появи низки непослідовностей у віровченні, які суперечать їх христологічним твердженням. Зокрема, офіти, допустивши втілення Христа у людське тіло, сформували іншу форму уявлення про Нього як примару за тілесною сутністю [496,

с. 287]. Таким чином, христологія офітів фактично звелася до докетизму, який вони самі засуджували. Лише одна з течій руху, офіти-песимісти, у своїй христології послідовно дотримувалися докетичного вчення, вважаючи людську природу у Христі примарою, позбавленою тілесності.

Отже, Христос у розумінні усіх напрямків офітизму є вчителем істини. Крайній релігійний інтелектуалізм у вченні офітів має всі ознаки містицизму, в якому абстрактне споглядання визнається джерелом релігійно-морального натхнення і єдиним засобом спілкування з божеством. На думку офітів, такий стан духу призводить до єднання з божественною плеромою. Офітський рух вважається найбільш ранньою формою гностицизму, який ідеологічно вплинув на вчення наступників.

У II–III ст. гностицизм досягає найвищого етапу свого розвитку й став всеохоплюючим рухом, долучаючи до своїх лав відомих церковних діячів (Ориген). Однією з впливових течій цього руху став маркіонізм, названий в честь свого засновника Маркіона. Захопившись богослов'ям апостола Павла, він обґрунтував власне вчення, яке поширилось у Персії та Вірменії. У трактаті «Антитези» Маркіон порівнював Старий і Новий Завіти за допомогою паралельного цитування, вказуючи на формальні протиріччя між ними й ігноруючи юдейську та християнську екзегезу. Відкидаючи алегоризм, він вважав, що Старий Завіт необхідно розуміти дослівно, оскільки, на його думку, дванадцять апостолів хибно трактували вчення Христа і, приймаючи Його за Месію єврейського Бога, спотворили Його слова [458, с. 92]. Тому Бог Старого Завіту є Богом обмеженим і недосконалим – Богом Ізраїля і матеріального світу, Деміургом, який одночасно жорстокий і справедливий Бог. Над видимим світом, творцем якого є Деміург, існує невидимий, створений Богом любові та доброти, що явився людям не через старозавітніх пророків, а через Ісуса Христа. Ісус не має нічого спільного з Месією, про якого говорили пророки і якого Деміург обіцяв ізраїльському народу [345, с. 98]. Він, згідно з Маркіоном, є Сином доброго Бога та явився перед людьми,

прийнявши їх образ. Натомість у текстах Євангелія, які цитувала християнська Церква, було багато юдейських інтерполяцій, які приховували цю істину.

Маркіон сформував власний канон, який складався з «Євангеліону» та «Апостоликону», викреслюючи всю інформацію про Старий Завіт. Тіло Христа, за христологією маркіонізму, не має людської плоті, оскільки матерія є злою. З Євангелія від Луки він вилучив перші чотири глави, у яких розповідається про народження Ісуса Христа, пояснюючи це тим, що Він не міг народитися від жінки. Ісус, за його твердженням, походив від того Отця, який вищий від Бога-Творця цього світу, і прийшовши в Юдею в часи правління Понтія Пилата, з'явився в людській подобі, руйнуючи пророків і Закон та всі діла того Бога, який створив світ [337, с. 100]. Маркіон уважав, що Христа розп'яли і Його нематеріальне тіло довгий час терпіло муки, які Він відчував. Ініціатором смерті став Деміург, встановивши цим своє панування.

Авторитетні дослідники А. Гарнак [54], П. Куші [31] та Ч. Уайт [121] провели порівняльний аналіз текстів книг Маркіона «Євангеліон» та «Апостоликон» з новозавітними Євангеліями. Науковці дійшли висновку, що «сам факт, коли практично кожне слово Маркіона повторене у Луки, разом зі значним обсягом додаткового матеріалу, є надійним підтвердженням теорії, згідно якої автор Євангелія користувався повним списком Євангелія Маркіона» [121, р. 509].

Останній період розвитку гностицизму пов'язаний з появою маніхейського руху, основоположником якого був перс Мані. Маніхейство було синкретичною релігією, що увібрала елементи зороастризму, християнства, гностицизму та буддизму, проте деякі дослідники вказують «не на буддистське, а на античне походження ідеї переродження «метепсихозу»» [131, с. 446]. Основою цієї релігійної системи став давньоіранський дуалізм, у якому тісно переплітаються космологія, христологія, сотеріологія та есхатологія. Маніхейці переконували, що існують дві рівні субстанції та боги – дух і матерія, Добро і Зло, – які започаткували два окремих царства із власними еонами світла й темряви. Царство темряви наповнене постійною ворожбою та війною. Проте, побачивши світле царство, вони

уклали між собою союз для його захоплення. Для протистояння з ними Бог створив людину, але вона загинула у цій боротьбі, частинки його світла потрапили під владу темряви, яка змішалася з матерією, створивши терплячого Ісуса. Для звільнення світла Бог еманує з себе живого Духа, який звільняє частину елементів світла, створює з них сонце і місяць та поміщає на світилах нетерплячого Ісуса. Частина елементів світла все ж залишається при матерії. Дух, що оживає, створює Космос, на який благотворно впливає нетерплячий Ісус й відтягує нові частинки світла на сонце. Еони темряви створюють із Космосу Адама для боротьби з елементами світла. Тоді Ісус нетерплячий сходить на землю, щоб показати людям шлях спасіння. Але, учні належним чином не зрозуміли Його вчення й інтерпретували на власний розсуд. Передбачаючи такий розвиток подій, Христос пообіцяв прислати нового Вчителя, який прийшов в образі Мані з метою об'єднання людей під знаменами повернення до істинної віри. Незалежно від географії проповідування й видозмінення, маніхейство зберігало свою головну ідею, що «Мані, слідом за апостолом Павлом, називав себе учнем Ісуса Христа» [626, с. 246].

Сотеріологія в маніхействі зводиться до дотримання чистоти рук, уст, лона. Хто тримає їх у недоторканості, той є вибраним, і після смерті потрапляє у царство світла. Хто не утримує – підлягає важчим випробуванням, поки не стане досконалим. Після закінчення процесу очищення, видимий світ буде знищений вогнем. Маніхеї заперечували Старий Завіт, а Новий вважали частково інтерпретованим під впливом злого духа на користь юдейству.

Такі ідеї привели гностиків до своєрідної побудови еклезіологічних поглядів. У вченні про церкву вони дотримувались ідей докетизму. Церква є винятково духовним царством Христа, яке перебуває поза межами впливу зовнішніх форм, що мають лише відносне духовне значення. На думку гностиків, церква має еонічне походження, оскільки в деяких системах вона прямо ставиться у залежність від кількості еонів Божества. Наслідком космології та сотеріології є гностична есхатологія, яка вирізняється апокаліптичним спрямуванням та сформована як вчення про відновлення царства чистого духу. У ньому представлено відношення

до царства Деміурга, який вважається негативним моментом у розвитку божественного життя [194, с. 89].

Таким чином, гностицизм з формально-конструктивної точки зору можна визначити як філософсько-релігійну течію в християнстві, віровчення якої ґрунтується на основі грецької філософії, християнства й юдейства. Філософсько-релігійний зміст гностицизму розкривається через ідею спасіння. Більше того, саме сотеріологія і христологія визначають зміст інших доктринальних положень гностицизму.

Незважаючи на нетривалу історію розвитку гностицизму, його вплив на доктринально-інституційні засади християнської Церкви був очевидним. Особливо яскраво це проявилось у формуванні вчення про таїнства, роль посередників у наближенні до Бога, поділу людей на вищих і нижчих й явища аскези у Римо-Католицькій Церкві. Гностицизм допоміг християнській Церкві визначити межі Божественного Одкровення та співвідношення Старого та Нового Завітів. Крім того, прийшло усвідомлення необхідності формулювання коротких положень істини, ґрунтованих на існуючих формулах хрещення, які могли стати зразками її тлумачень (Правила віри). Христологічні вчення гностичних течій примусили християнську Церкву сформулювати та обґрунтувати власну христологію, істинність якої не підлягала б сумніву.

Початок церковно-теологічного розвитку і формування Символу віри відбувається у протистоянні християнства та гностицизму, важливу роль у якому відіграли антигностичні Отці: Юстин Мученик, Іринеї Ліонський, Іполіт, Тертуліан й Новатіан [215, с. 193]. Однак, у їх працях основна увага зосереджена на осмисленні сутності Логоса (за винятком Юстина) без особливого звернення до христологічної проблематики. Тому питання співвідношення Божественної і людської природи в Христі ми розглядатимемо в контексті вчення про Логос. Також фрагментарні відомості з христологічної проблематики можна зустріти у працях Таціана, який говорить про «Бога у формі людини» й Аристида, визначаючи

характерною для христології Духу, думку «що то Син Найвищого Бога зійшов з неба як Святий Дух і отримав тіло через народження від Діви» [296, с. 34–49].

У нашому дослідженні розглянуто вчення тих антигностичних Отців, на основі яких була сформована загальнохристиянська доктрина христології, відображена у Символі віри. Одним із визначних християнських теологів переднікейського періоду був Юстин Мученик, чиє вчення відобразило три світоглядні світи: грецький, юдейський та християнський. Він, передусім, намагався довести, що християнська віра приводить до логічного завершення поглядів класичних грецьких філософів й юдаїзму. На думку А. Гарнака, Юстину вдалося це зробити, обґрунтувавши концепцію, що «Христос – це Логос і Номос» [426, с. 291]. Особливої уваги заслуговує розроблене Юстином богослов'я Логосу, в якому використано апологетичні ідеї про Логос, притаманні стоїцизму та середньому платонізму того періоду. Його наукова творчість складається з двох «Апологій» (до кесаря Антоніна Пія та римського сенату) та Діалогу із Єфремом Трифоном.

Діалог із Єфремом Трифоном є апологією християнства проти юдаїзму на основі християнського осмислення Старого Завіту. Після вступної частини Юстин пояснив закон і розкриває христологію крізь призму пророчих книг. Він зупинявся на повторюванні відомих тверджень, які торкалися основи віри. Логос необхідно розуміти як джерело людського знання. Той самий Логос відомий і християнам, і грецьким філософам. Проте останні лише частково його осмислили, тоді як християнам він повністю відкрився у Христі. Юстин визнає, що дохристиянські світські філософи Геракліт і Сократ мали лише часткове усвідомлення присутності Логосу у світі. Слово, за його переконанням, народившись від Діви, стало людиною: «Був спочатку Словом і об'являвся у формі вогню, також безтілесною істотою, і нарешті по Божій Волі і для спасіння людського роду став людиною» [296, с. 34–49]. Він, подібно Богові, прийняв людське тіло через народження від Діви, Його втілення вимагало прийняття тіла і крові. Юстин, незважаючи на обурення юдейських критиків з цього приводу, підкреслював реальність фізичних

страждань Месії, Який, проте, не переставав існувати як Слово, будучи одночасно «Богом і людиною».

Христологічна концепція Юстина чітко підкреслює наявність в Ісуса двох природ, але не пояснює спосіб їх з'єднання в одній Особі Христа. Єдине трактування Христа, яке міститься у його вченні, зводиться до концепції зародження Логосу. На його переконання, якщо ми погоджуємося з тим, що Логос з'являвся у різних образах перед Авраамом, Ісааком та Мойсеєм, повинні сприймати на віру і Його народження як людини від Діви. Крім того, Логос присутній у всіх людях, надаючи їм доброту і знання, якими вони володіють. Головна ідея христології Юстина зводилася до того, що присутність Логоса в Ісусі Христі треба розуміти як загальну присутність значно вищого ступеня. Він не розвиває дане твердження і залишає нез'ясованою саму присутність Слова в інших людях протягом усіх часів. Осмислити це можливо лише аскетичним шляхом. Як зазначає Г. Панков: «Сутність аскетичного навернення полягає у життєвій трансформації особистості, повній переорієнтації цінностей повсякденного світу до «життя во Христі»» [481, с. 23].

Однак твердження Юстина про християнство, яке є вищим від усіх інших наук, фактично дає відповідь на це питання: «Наше вчення вище всіх інших наук, тому що Христос був Словом. І все, коли-небудь осмислене філософами і започатковане державотворцями, є свідченням споглядання ними Слова. Однак, вони часто вступали в суперечки через неусвідомлення всієї повноти Логоса, який є Христом» [426, с. 291]. Таким чином, погляди грецької філософії міцно укорінилися в християнстві, вони стали предтечею приходу Христа, відобразивши у собі всю повноту, яка раніше була відома лише частково.

Одним із найвизначніших мислителів перших віків та основоположник історії богослов'я є Іринеї Ліонський. Найвідомішим його науковим здобутком є фундаментальні праці «Проти ересі» та «Виклад апостольської науки». У вченні Іринеї відчувається вплив апологетів, але найбільшим авторитетом у справі християнської віри для нього були апостоли Павло та Іван. У христології він

критикував позицію гностицизму і докетизму. За його словами, Христос як другий Адам сконцентрував у собі всю історію людського роду й тим самим започаткував новий, відкуплений людський рід [464, с. 26].

У зв'язку з цим Іринеї постійно підкреслював єдність Божественної і людської природи, відкидаючи гностичне розмежування небесного Христа від людини Ісуса. Якщо Юстин звертався до Євангелія та віри, де вічне Слово стало втіленим, Іринеї постійно застосовує до Ісуса Христа формулу «один і той самий». Він відкрито послуговується сотеріологічним мотивом, оскільки лише при повному входженні Логоса в людське життя могло звершитися спокутування. Використовуючи подібні аргументи проти докетизму, Юстин доводив реальність тілесної природи Христа. Христос був «дійсно Богом» і «дійсно людиною», якщо б Його тіло якимсь чином відрізнялося від звичайного людського тіла, паралель між Ним та першим Адамом була б неможливою і грішна людська природа не могла б об'єднатися з Богом. Слово саме сформувало власну людську природу в лоні Діви Марії, тому що людина, за словами Іринея, яка мала бути знаряддям спасіння, мусила бути ідентичною тій, яка потребувала спасіння. Іринеї вважав, що Христос є втілений Логос, який одночасно передує буттю і який дійсно став людиною [534, с. 19–20]. Другим наслідком з'єднання Святого Духу із душею та тілом людини є її повне моральне оновлення.

У той час, як Тертуліан та Іполіт у вченні про Логос не зверталися до історичного Ісуса, Іринеї, спираючись на Євангелію, формулює висхідний пункт своєї христології, де Ісус Христос представлений людиною і Богом. Він чітко дотримується цього розмежування, не ототожнюючи Божественну сутність у Христі чи Самого Христа зі світовою ідеєю Логоса. За його словами, найважливіша місія Христа полягала у спасінні людства, надаючи перевагу сотеріологічному аспекту в Христі над міркуваннями про Його походження. На відміну від гностиків, спасіння розглядається Іринеєм як взаємодоповнюючий акт творіння. Його христологія наближена до вчення Валентина і Маркіона, з одного боку, та вчення апологетів про Логос, з другого. Якщо апологети розвивали космологічний аспект

христології, Маркіон орієнтувався на сотеріологічному контексті, то Іриней об'єднав космологічну і сотеріологічну сфери у спільну концепцію, спираючись на Старий та Новий Завіти. При цьому, він спростовує докетизм, стверджуючи, що Христос повинен був стати людиною задля його спасіння від гріхів, але для цього мав стати вчителем. Він став рівним людині, щоб людина, уподібнюючись Сину, набула цінності в очах Отця [637, с. 374–375].

Для Іринейя Логос є формою об'явлення Бога: «Син завжди існує з Богом, завжди відкриває Отця і завжди відкриває в Собі повне божество, таким чином, Він є Богом за своєю природою, істинний Бог немає жодних відмінностей між ним та Богом, оскільки Син є видиме Отця, як Отець невидиме Сина» [497, с. 179]. Деякі дослідники припускали, що вживаючи поняття про «Бога» і «Його людину», Іриней формулював нову христологію. Однак, подібне трактування було прикладом живого, конкретного мовлення, яким користувався Іриней, через відсутність абстрактних термінів на визначення Божественної і людської природи.

Полемізуючи з гностиками, Іриней спробував «представити систематичний досвід християнського богослов'я у той період, коли складався Новий Завіт до початку аріанських суперечок» [67, р. 293–294]. У вченні про Святу Трійцю ним підкреслюється єдність трьох Осіб, але основою його богословського світогляду були христологія та сотеріологія. За твердженням А. Спаського, у вченні Іринейя: «Христос стає центром релігійного життя людства, вищим її наповненням і втіленням» [564, с. 26]. У христології Іринейя акцентується єдність Боголюдини і реальності Його людської природи. Велику роль у його доктрині відіграє ідея обоження: «Для того Слово Боже зробилося людиною і Син Божий – Сином Людським, щоб (людина), з'єднавшись із Сином Божим та отримавши усиновлення, зробився Сином Божим» [338, с. 292–293].

У дослідженні христології Іринейя змістовнішої уваги й критичної оцінки потребують деякі положення. По-перше, у його концепції не з'ясованим залишилося питання наявності розумної людської душі в Ісусі Христі. По-друге, деякі положення його вчення породжують низку запитань, відповіді на які він не

дав: насамперед обґрунтування Божественної та людської природи в одній Особі. Суперечливий характер має й твердження мислителя відносно того, що коли Христос піддавався спокусі, страждав і помер, його Логос залишився недоторканим, але присутнім у людській природі. Незважаючи на ці суперечності, в особі Іринія Ліонського ранньохристиянська богословська думка переднікейського періоду досягла однієї з вершин свого розвитку.

У донікейський період на Заході швидше, ніж на Сході, сформувалася зріла христологія. Західна христологія означеного періоду представлена працями богословів Іполіта і Тертуліана. Іполіт у христології наслідував твердження Івана про «Слово, яке стало тілом» (Йова 1:14). Деякі його висловлювання засвідчують, що Логос просто прийняв людське тіло як зовнішній одяг, коли він порівнює людську природу Христа до одяжі нареченого. Подібно до Іринія, він говорив про людську природу, як про «людину», яка була незалежною особою. Однак, його основна ідея містилася у твердженні, що «Логос став тілом і був людиною», входячи у Діву, взяв від Неї тіло і «став усім тим, чим є людина, за винятком гріха», і що Він став справжньою людиною, а не лише з вигляду або характеру мови [464, с. 28]. Подібно, як Іван та Іриней, Іполіт користувався терміном «тіло» для позначення людської природи, не підіймаючи проблему розумної душі. Він краще, ніж його попередники, окреслив подвійну сутність Христа, яка виражалася у Його служінні. Багато зусиль Іполіт присвятив осмисленню Святого Письма, зміст якого трактував алегорично, проте застосовував цю методику більш помірковано, ніж Ориген. У творі «Апостольська традиція» він подав норми і форму духовного освячення. Введення Іполітом до христологічної дискусії терміну *hypostanai* заслуговує на увагу як визначальний елемент Боголюдини.

Будучи відомим захисником християнства, Тертуліан свої христологічні погляди проявив у полемічних творах проти гностицизму. Основним джерелом його вчення було Святе Письмо, осмислення якого потребувало особливого підходу: «Міркувати, передусім, слід лише про того, кому належать Писання, щоб не допускати до Них того, кому вони не належать. Писання належать тільки Церкві;

єретиків не потрібно допускати до полеміки про Писання; вони не християни й не мають ніякого права на християнські Писання» [335, с. 71]. У листах «Про тіло Христове», «Про воскресіння», «Прескрипція єретиків» він критикував помилки гностиків Гермогена, Валентина та Маркіона.

Один з антигностичних творів Тертуліана «Проти Маркіона» «містить в собі практично всі основні положення християнства та слугує своєрідним підручником щодо вивчення релігійних рухів та Священного Писання обох Заповітів» [582, с. 39]. У полеміці з пресвітером Карфагена, спростовуючи тези опонентів, Тертуліан переходить до викладу позитивних моментів християнського віровчення. Зокрема, у творі «Проти Праксея», він «виклав вчення про Святу Трійцю настільки повно і багатосторонньо, загалом – виразно й логічно, так, що його праця стала цілою епохою в історії цього догмату» [177, с. 81]. Вона має важливе значення у зв'язку з введенням у богослов'я поняття «сутності» і «особи», які були використані у Нікейському Символі віри. На противагу монархіанству, мислитель підкреслював, що три Особи у Божестві є однією нероздільною сутністю. І хоча субординаціонізм у вченні Тертуліана «проявляється ще різкіше, ніж у попередніх теологів», він викладає тріадологію винятково в ортодоксальному ключі, зважаючи на специфіку переднікейської епохи з її ще не розробленою термінологією.

Христологія Тертуліана розпочинається з вчення про Логос, як реально існуючу і незалежну Особу. Він був зачатий Богом і походить від Нього, не еманациєю, а самопроекуванням. Був час, коли Його не було. Тертуліан наголошує, що Логос і Отець однієї сутності, однак відрізняються формою існування, як окремі Особи. Отець – це повна сутність, Син – лише її частина, тому Він – похідне: «Отже, властивість тієї й іншої природи (substantia) явила нам і людину, і Бога: тут народженого, там ненародженого, тут тілесного – там духовного, тут слабкого – там пресильного, тут вмираючого – там живого. Ці властивості обох станів божественного і людського, поза сумнівом, з рівною достовірністю засвідчені обома природами: для духу і плоті... Що ж ти розділяєш Христа надвоє своєю

брехнею, Він був істинний у цілісності Своїй. Як пояснюєш ти ці слова, Маркіоне, що виводять Ісуса від Бога якнайкращого, простого і лише благого?» [583, с. 163].

Таким чином, у вченні Тертуліана простежуються ідеї субординації. Його христологія формується у протиставленні вченням гностикам-докетам і монархіанам. Перших він звинувачує у запереченні природної сутності Христа, у приниженні Його діянь, страждань і смерті в образі людини. Тертуліан зауважує монархіанам, що Отець не здатен на страждання, Він вищий за людські почуття. Мислитель чітко розмежовує Божественні й людські якості Христа, представлені у формі двох субстанцій, поєднані в одній особі, але розмежовані між собою [618, с. 40–41]. Таким чином, Тертуліан закладає підґрунтя для більш пізнього вчення про дві природи Христа.

Отже, стрижневою рисою христології Тертуліана стало розкриття у Христі двох сутностей представлених у формі «двох субстанцій». Слово, згідно Тертуліану, споконвічно існувало разом із Отцем як окрема Особа, завдяки народженню з Нього, але творячи з Ним завдяки своїй сутності [464, с. 31]. Однак, Слово стало людиною для спасіння людства. Тому Він народився від Діви як Божий Син, не потребуючи земного батька, але для Нього необхідно було вивести свою людську природу із земного джерела.

За словами Тертуліана, як божественний дух Христос увійшов у Діву, прийнявши від Неї людське тіло. Тому Його людська природа, яка поєднала душу і тіло була справжньою та повною. Прийняття душі було необхідне для спасіння людства. У результаті Христос мусив переносити людські страждання, голод, спрагу, сльози, народження і смерть. Але провідним елементом у Його концепції завжди було Слово. Тертуліан не мав сумнівів, що Божий Дух «взяв на себе людину» та «з'єднав у собі Бога і людину».

Найгострішої якості парадоксальні висловлювання Тертуліана набувають у трактаті «Про плоть Христа»: «Син Божий був розіп'ятий, мені це не соромно тому, що це ганебна річ; Син Божий також помер, що тим більш гідне віри, бо таке недоречне; Він також помер і знову воскрес, що так само певне, бо неможливе, й

так цей досвід обох природ показав нам Людину та Бога, з одного боку, як народженого, а з другого – як ненародженого, тут тілесно, там духовно, тут слабкого, там у великій силі, тут вмираючого, там живого». З предметної точки зору в цьому контексті міститься відоме формулювання: «Вірю, бо абсурдно» [583, с. 165].

Отже, якщо Ісус Христос складається із «двох субстанцій», то логічним висновком є те, що вони після з'єднання й далі існуватимуть незмінними. Однак кожна з них зберігала свої особливі властивості: дух – здійснення чудес, а людська природа – перенесення страждань. Незважаючи на те, що тіло залишається тілом, а дух – духом, одне й друге належать до одного суб'єкта. Той, хто був Сином Бога і Сином людини, є однією Особою. Очевидно, що «Тертуліан, на відміну від інших апологетів, мав найглибше і найкраще уявлення про з'єднання двох природ у Христі» [26, р. 159–161]. Тертуліану не вистачило переконливості у тринітарному вченні, він трактував Логос як божественний розум, який отримав знеособлену сутність під час творення.

Тертуліан стверджує, що у неподільній Особі можна побачити Божественну й людську природу, Божого духа і людське тіло, безсмертя та смертність, силу і слабкість. Якщо Христос страждав та помер, це також переноситься на людську «субстанцію». Однак, Бог не страждає, Христос-дух не міг навіть «співстраждати» з тілом [464, с. 32], зазначав Тертуліан, спростовуючи христологію модалістів. Смертний крик на хресті вийшов саме з людського тіла і душі Христа, а не з Його Божественної природи, тому Його смерть стосувалася людської «субстанції». Коли Христос говорив, що Його душа неспокійна, Він відносив це також до Своєї людської душі. Такий підхід до розкриття христологічної проблеми не перешкодив Тертуліану користуватись неоднозначними висловами, як-от, «Бог дозволяє народитися», «страждання Бога», «Бог був по-справжньому розп'ятий, насправді помер», які завбачували «взаємний обмін властивостей», сформувавши на цій основі ортодоксальне вчення. З другого боку, він був переконаний, що людина-Ісус зберіг субстанцію і форму людського тіла на небі.

Новаціан, римський священик, у праці «Про Святу Трійцю» в алегоричній формі тлумачив «правила Істини»: хресного символу Римської церкви та значення Святого Духа для розвитку й зміцнення Церкви [35, р. 7]. На думку деяких дослідників, цей трактат «робить Новаціана засновником римо-латинського богослов'я» [33, р. 84], оскільки він не походив, на відміну від своїх попередників, з Північної Африки. Церкву він уважав організацією святих людей і не бачив в ній місця для грішників, особливо для відступників. Саме в історію Церкви Новаціан увійшов як один з перших «антипап», який виступив проти папи Корнелія, створивши власну церкву «чистих», претендуючи на роль єдиної істинної Церкви Христа [33, р. 138–169].

Новаціан, який формував свої христологічні погляди на основі Тертуліанової доктрини, зазначав, що Христос є водночас і Богом, і людиною, поєднуючи у собі «дві субстанції». Він підкреслює реальність людської природи Христа. Новаціан заглибився у трактування христологічного вчення Тертуліана про подвійну сутність Христа, змусивши дослідників звинувачувати його в антитринітарних поглядах. На думку Р. Де Симоні, у христологічному вченні Новаціана помітний субординаціонізм, який можна пояснити філософською помилкою, переносячи властивості фізичної сутності у метафізичну сферу, де закони фізичного існування втрачають свою цінність [35, р. 181].

Трактуючи Євангелію від Луки (1:35), Новаціан говорив про людину, яка поєднується з Богом і про Бога, пов'язаного з людиною, відрізняючи «святую річ», що мала народитись від Марії, а саме людину-Ісуса, і Божого Духа, який мав зійти на Неї. Натомість апологети пояснювали цей зміст по-іншому: «Він «прийняв» Сина Людського і, з'єднуючись з Ним, зробив Його Божим Сином» [611, с. 225]. Однак, потрібно зазначити, що подібна інтерпретація тексту Луки властива й Тертуліану, а те, що Новаціан іноді сильно підкреслював єдність, виключає підозру в думці про двох Синів, з'єднаних між собою моральним принципом. Разом з тим, він не уявляв собі людської природи Христа повною. Новаціан не лише описує її під назвою «тіло» (що було наслідком спільного з Тертуліаном пошуку правдивої

критики гностичної дискредитації тіла), але й ніде однозначно не посилається на людську душу чи розум Христа. Навіть більше, Новоціан вважав, що Христова смерть полягала в позбутті тіла, а проводячи порівняння між смертю Христа і звичайної людини наголошує, що звичайна людина складається з тіла та душі, тоді як Христос з тіла і Божого Слова.

Таким чином, у донікейський період з'являються численні філософсько-релігійні течії, представники яких прагнули переосмислити християнство на основі своїх поглядів і наблизити його до грецької філософії. Однак, у своїй основі вони містили багато внутрішніх суперечностей. На захист християнства стають апологети та антигностичні Отці, які стали в галузі христології висхідною базовою величиною. У своїх творах вони заклали підвалини розв'язання проблеми іпостасного з'єднання Божественної та людської природи у Христі.

2.3. Христологічні погляди представників перших катехитичних та богословських шкіл

Спадкоємцями грецьких апологетів II ст. в Олександрії були представники катехитичної школи. Як другий за чисельністю мегаполіс греко-римського світу і його культурний центр, закономірно, що саме тут вирували різні філософські і релігійні напрямки. У ранньохристиянський період послідовники християнського вчення були представлені малочисельною групою однодумців, які боролися з гностицизмом, сформувавши олександрійський тип богослов'я. Провідні богослови цього часу зробили спробу використати ідеї гностиків в обґрунтуванні церковної віри, звертаючись до алегоричного тлумачення Біблії. Тому у школі домінувала типологічна екзегеза, алегорична і символічна інтерпретація. Найвизначнішими представниками цього осередку були Климентій Олександрійський, Ориген, Атенагор, Дидим Сліпий та інші.

Олександрійська школа у сфері христології доволі однобічно розкривала божественність Ісуса Христа, сформувавши підґрунтя для формування монофізитства та моноенергетизму. При цьому богословська інтерпретація

християнського віросповідання набула нового і дуже важливого розвитку. Англійський теолог Р. Селлерс звертає увагу на дві сформовані позиції, яких дотримувалися в Олександрії у христологічному питанні: «Саме Бог є людиною» та «Бог став саме людиною» [104, р. 18]. У період Вселенських соборів ці формулювання стали предметом дискусій призвівши до прийняття сталих понять «довершений Бог» і «довершена Людина». Проте, цей рух був лояльним до доктринальної традиції.

Христологічні погляди олександрійської школи мали глибоко сотеріологічний характер. Ісус Христос, за вченням богословів, спокутував гріхи людства, причому «спокута» трактувалася як «пробудження у Богові» або «обожнення». Відтак, христологія була тісно зв'язана з сотеріологією. Саме спасіння зводилося до з'єднання Божественної та людської природи. Бог повинен увійти в людину, щоб вона могла брати участь у Його житті. Цей процес став можливим завдяки втіленню Сина Божого в Ісусі Христі. Внаслідок цього Друга Особа Трійці отримала людську природу, наблизивши людство до Бога. Таким чином, Бог став людиною, щоб вона могла стати божественною.

Олександрійські богослови у христологічній проблематиці значну увагу зосередили на ідеї Логосу, який прийняв людську природу. Сам термін «прийняв» у контексті цього відіграє важливе значення, вказуючи на різну сутність Логосу, який «перебував у людині», як у старозавітних пророках та Логосу, що прийняв людську природу, як у втіленні Бога-Сина. Особливого значення богослови надавали віршу з Євангелії від Івана 1:14 «Слово стало плоттю», започаткувавши літургійне святкування Різдва Христового, яке ознаменувало прихід Логосу й прийняття Ним людської природи.

Зазначена христологічна концепція поставила питання про взаємовідношення між Божественною і людською природою Ісуса Христа. Один із представників цієї школи Кирило Єрусалимський підкреслював реальність їх злиття в акті втілення. До Свого з'єднання з людською природою Логос існував без плоті, однак після втілення утворилася гармонійна єдність двох природ в одній Особі. Особливий

наголос на іпостасній єдності Христа є важливою рисою, яка відрізняє Олександрійську школу від Антиохійської. Остання у своєму христологічному вченні виокремлювала дві природи Христа. При цьому Кирило Єрусалимський зауважував, що «Логос прийняв людську природу разом з душею і став називатися Сином Людським, проте, не лише за благим велінням» [426, с. 296].

Одним із видатних теоретиків олександрійської христології був Климентій Олександрійський, автор творів «Застереження греків», «Педагог» та «Клаптикові килими». У своїх працях богослов розглядав широке коло питань, однак ключовою проблемою його світогляду було вчення про гносис як інструментарій пізнання природи Бога та людини. Цей аспект христології, Климентій вибудовував в антропологічній площині, головним елементом якої було уявлення про людину як образ Другої Особи Святої Трійці. Тому людині не лише властива божественна мудрість, а й прагнення наблизитися до свого Прототипу, допускаючи самовизначення і здатність до свободи волі [460, с. 12–13].

Поняття гносиса у вченні Климентія завжди нерозривно пов'язане з вірою (віро-знанням), яке тлумачиться богословом як цілісний механізм у процесі пізнання [25, р. 23]. Причому ключовим елементом цієї єдності постає не раціональна, а моральна основа, тому ідеал справжнього гностика, на думку Климентія, неможливий без духовно-морального вдосконалення [78, р. 126].

В. Лоський з цього приводу зазначав, що «гностик Климентій не має нічого спільного з тими єретиками, яких називають гностиками і яких він критикує як псевдогностиків. Тому, на думку Климентія, християнські гностики не утворюють окремої «касти», яка розмежовує людей за певними критеріями, враховуючи їх тілесні або духовні особливості. Істинні гностики – це християни, які досягли досконалості шляхом добродісного життя, запропонованого усім без винятку» [83, с. 76]. Зауважимо, що такої досконалості християни, за Климентієм, досягають не лише шляхом добродісного життя, а й суворим аскетизмом. Сформувавши образ такого гностика йому допомогло осмислення Святого Писання і Святого Переказу [535, с. 88].

Отже, у своєму христологічному вченні Климентій Олександрійський спирався більшою мірою на ідеї Юстина та апологетів, ніж на думку Тертуліана. Однак, «знаходячи істину в різних філософських навчаннях, Климентій цим самим, ніскільки не сприяє еkleктизму у сфері віри, оскільки він не збирає релігійну істину з різних філософських систем, але заздалегідь вже володіє нею у своїх християнських переконаннях» [489, с. 191–192]. Багато аспектів його вчення відповідає загальноприйнятим нормам. Тому Христос, у вченні Климентія Олександрійського, є «єдиним, хто є одночасно Богом і людиною» [464, с. 36].

Деякі дослідники звинувачували Климентія у докетизмі за твердження, що Христос не був звичайною людиною з фізичними потягами, які для неї притаманні. Однак, критика подібного характеру не доводить вплив цих ідей у христології богослова. Інші його опоненти висловлюють застереження про визнання у Христі людської душі та розуму, що суперечить християнському вченню. Можемо припустити, що такий образ Христа сформувався у Климентія під впливом грецького аскетичного ідеалу, звільненого від пристрастей [464, с. 36].

Отже, христологія Климентія яскраво свідчить про вплив грецької філософії на його погляди. Ця спорідненість особливо помітна у його творі «Педагогіка». Для олександрійського богослова земний шлях Ісуса Христа є досконалим взірцем християнського життя. Однак, пропагуючи норми і правила християнської поведінки, він дійшов висновку, що етика стоїків чинить домінуючий вплив на моральні погляди віруючих людей [194, с. 102]. У його інтерпретації Ісус є ідеалом мудреця, який передав людям свої знання. Відтак, Климентій свідомо надає своєму вченню ознак стоїчної етики, просякнутої платонізмом.

Серед видатних представників олександрійської школи був Ориген, якого вважають найвпливовішим богословом Сходу. Головними його христологічними творами були «Про принципи» та «Проти Кельса». Джерелом теологічного вчення Оригена була Біблія, яку він інтерпретував на основі принципів алегоричної і типологічної екзегези, присвячуючи не одну критично-теологічну працю. Систематичний виклад свого вчення він подав у догматичній праці «Основа», у

якій розкрив основні положення про Бога, космологію, христологію, сотеріологію, антропологію, еклезіологію та Святе Письмо як джерело віри. У вченні про Трійцю простежується вплив субординаціонізму, проте Ориген підкреслював вічність Логосу та його єдиносутність з Отцем.

Звертаємо увагу, що Біблією у своєму вченні Ориген не обмежувався, послуговуючись у багатьох питаннях грецькою філософією, зокрема ідеями Платона, які відобразилися у його космології. Неможливо однозначно визначити межі впливу античних авторів на процес формування світогляду Оригена, але він глибоко орієнтувався у філософських і доктринальних положеннях різних світоглядних систем. Космос він розумів як живий організм, що просякнутий духом Логосу, роль якого подібна до платонівської космічної душі. Ориген визнає існування багатьох інших живих істот, серед яких почесне місце займають зірки. Космос мав начало і буде мати кінець, після чого з'являться нові світи [194, с. 105]. Теорія Оригена про преекзистенцію душ, створених поза часом, також була запозичена у Платона. На христологію Оригена значний вплив мало платонівське уявлення про гріхопадіння душі Адама та їх ув'язнення у тілі. Він уважає, що Логос міг поєднатися з тілом через посередництво людської душі.

Христологія Оригена нерозривно пов'язана з тріадологією, яка, на думку багатьох дослідників, не виходила за межі ортодоксії переднікейського періоду. З цього приводу зазначалося, що осмислення «цього вчення у його творах дає підстави визнати Оригена в цій частині догматичної системи виразником загальноцерковної віри, проте деякі місця є дуже оригінальними і сміливими, що відповідає його незвичайному та оригінальному розуму» [309, с. 176]. Незважаючи на таку характеристику тринітарних поглядів Оригена, його переконання у межах цієї проблематики завжди піддавалися різним тлумаченням, які доволі часто суперечили одне одному [178, с. 76].

Деякі науковці припускають, що Ориген став заручником антитринітарних ідей монархіан, які обґрунтували своєрідну інтерпретацію у христологічній системі мислителя. Незважаючи на те, що течія монархіан існувала лише у III ст.,

антитринітарні ідеї її представників завжди знаходили послідовників і формували доктринально-інституційні засади багатьох релігійних організацій [486, с. 168–173]. Будучи противником таких поглядів, Ориген акцентував увагу на розрізненні Осіб у Трійці, вважаючи за необхідне осмислити самостійне буття кожної Іпостасі [62, р. 129]. При цьому він вводить нові терміни для підтвердження своєї позиції, які у майбутньому збагатять термінологічний запас теології. Бог-Отець, за Оригеном, є самосвідомою Особою як Іпостась. Син і Святий Дух – дві самостійні Іпостасі. Три Іпостасі складають Трійцю і всі Вони разом: «Отець, Син і Святий Дух є джерелом всієї святості» [497, с. 192]. Концепція Трьох Іпостасей й однієї Трійці вперше була проголошена Оригеном і стала невід’ємною складовою християнського богослов’я. Всі три Іпостасі належать до божественної сфери, однак ця приналежність не робить їх ні єдиносутнісними, ні рівними між собою.

Тому цілком очевидно, що у його богослов’ї простежуються субординаційні тенденції, проте це був «субординаціонізм тонкий і дуже піднесений» [178, с. 75]. Деякі полемісти, зокрема Ієронім Стридонський та Єпіфаній Кіпрський, називали Оригена «батьком аріанства». Однак таке порівняння не є коректним через наявність у його вченні ідей, які згодом розвинули захисники Нікейського єдиносутнісного підходу [177, с. 375]. Таким чином, у тріадології Ориген балансував на межі тринітарних і антитринітарних поглядів.

Центральна ідея христології Оригена розкривається у його висловлюванні: «Слово Отця, Мудрість Бога міститься у людині, яка з’явилася в Юдеї і народилася людським немовлям» [464, с. 37]. Невід’ємною її складовою є теорія походження душі, яка викликала багато нарікань через суперечність і неузгодженість ключових моментів. Зупиняючись на проблемі походження душ, яка не отримала теологічного обґрунтування, Ориген змушений був орієнтуватися на три основні гіпотези свого часу: «традиціонізм» (душа походить від іншої душі у момент зачаття), «креаціонізм» (створення душі Богом) та «пreekзистенціонізм» [431, с. 18–21]. Із зазначених гіпотез він вибудував свою концепцію, згідно з якою Бог породив «душі» у гармонійній єдності між собою, наділивши їх свободою волі. Одна з душ,

на його думку, була призначена для людини-Ісуса, а інші, завдяки свободи волі, відсторонилися від Бога, що породило ефірну плоть. Ориген припускав, що «створена Богом повнота розумних істот є насамперед повнотою обмежених безтілесних духів, у порівнянні з людиною, але насправді втілених абсолютно однаковими тонкими і чистими тілами, встановивши їх природне обмеження і відмінність від Творця – Духу нескінченного і абсолютного» [544, с. 291–292]. У цій концепції припускалася ідея падіння розумних сутностей, фактично повторюючи платонівський міф «Федр» [24, р. 25–31].

Критики Оригена вважають, що його теза про людське тіло як покарання для душі несумісна з християнським світоглядом. Однак, деякі дослідники заперечують наявність у його вченні подібного висловлювання, вказуючи на неоднозначний і суперечливий характер його думок [34, р. 215–217]. Наприклад, в одному місці «Проти Кельса» Ориген, зазначав, що: «нечисте у власному сенсі є те, що походить від гріха. Природа ж тіла не є нечистота; тілесність сама по собі, за своєю природою не пов'язана з гріхом – цим джерелом і коренем нечистоти» [474, с. 629]. Утім, у тому ж творі стверджується, що «духи, які скоїли злочин перед обличчям істинного Бога і Ангелів небесних», а тому «були скинуті з неба і тепер продовжують своє існування у тілесній оболонці та земних нечистотах» [474, с. 781]. З цього приводу, слушним є висновок Г. Малеванського, який зауважив: «Щоб добитися правильною теодицеї, Оригену варто було звернутися лише до загальноцерковного вчення про падіння спочатку диявола, а потім і перших людей. Він і звернувся до цього вчення, розвинув, розширив і перетворив його під впливом філософських теорій так, що врешті-решт воно виявилось абсолютно несхожим на церковне вчення» [431, с. 34].

Отже, появу людської душі Ориген пов'язував із розривом з Богом. Проте, одна душа внаслідок повноти її контемплативного почитання залишилась нерозривно поєднана з Богом. Деякі дослідники критикують Оригена через нелогічність і суперечність цієї теорії, оскільки передіснюючий «розум» Христа не може, згідно з його концепцією, називатися «душею», тому що він «не охолонув» у

любові до Бога. Як зауважував В. Снегирьов: «Істинне людство Христа було для Оригена вище за сумнів, і він наполягає на визнанні його. Однак, тут він зустрівся із труднощами, які сам собі створив у вченні про духовний світ. Душа, з якою повинен був з'єднатися Син Божий, щоб поєднатися з тілом, повинна бути лише безгрішною душею, а безгрішна душа не є душею, згідно з його системою. Щоб позбутися цієї суперечності, Ориген обґрунтовує гіпотезу, за допомогою якої неминуче вступає у протиріччя з самим собою, прикриваючи його словом «душа»» [544, с. 272].

Для обґрунтування своєї теорії Ориген посилається на вірш з Першого послання до Коринтян (6:17), як доказ із Святого Письма, що душа «одного духа» є Логосом. Поєднання душі із Логосом, визначала її приналежність до тіла як ідеального місця зустрічі безкінечного Слова зі скінченною людською природою. Тому, коли Слово народилось із Діви Марії як чисте тіло, створене дією Святого Духа, Божественна і людська природа нерозривно з'єдналися.

Доктрину втілення Ориген пояснює за допомогою теорії про посередницьку роль людської душі Христа. З одного боку, він підкреслював «Його божественну і людську природу», а з другого – наголошував на Його «іпостасі» як людини й «іпостасі» як Єдинородного [464, с. 38]. За Оригеном, Божественна і людська природа в Ісусі Христі з'єдналися за допомогою любові.

Христологічна концепція Оригена викликала шквал критики на його адресу і звинувачення у докетизмі за твердження, що «душа Христа Спасителя на певний час поєднується з тілом, після чого вона зливається зі Словом, і в результаті спокути людська сутність розчиняється в особі Бога-Сина». Людська природа в усій її цілості не має вічного продовження в Іпостасі Бога. За змістом, концепція Оригена виражає внутрішню сутність докетизму, який відобразився у вченні про людську природу [544, с. 280]. Інші дослідники вважають, що докетизм у христології Оригена проявляється у його твердженні про те, що «плоть Христа мала властивість з'являтися перед людьми у різному вигляді» [475, с. 391]. Таким чином, у христологічних поглядах Оригена втілювалося поєднання двох світоглядних

систем – християнської та платонівсько-гностичної, які внутрішньо несумісні одна з одною. Тому і саме «християнство в Оригена... має гностичний відтінок і колорит» [544, с. 291–292].

Отже, взявши за основу традиційні наукові знання, Ориген за допомогою власної термінології пояснив акт втілення. Однак, ключовим моментом його концепції є твердження, яким християнські богослови будуть послуговуватися й котре увійде до Символу віри, що єдність Бога і людини міститься у самому Слові. Християнський теолог сформулював христологічну концепцію, за якою Божественна природа у порівнянні з людською була домінуючою у Христі. Він був переконаний, що лише гностик, який володіє духовним поступом і божественним розумом, уподібнюється до Логосу. Якщо у Христі людська душа з'єдналася з Логосом, тоді й людина шляхом вдосконалення отримує благодать: «через досконалість образу, подобу й діяння» [474, с. 323].

Відтак, Ориген уперше вводить в обіг поняття «Боголюдина». У той же час богослов, визнавав, що спасіння віруючих залежить від страждань і смерті Христа. Він звільняє їх від влади сатани шляхом омани. Христос пропонує Себе Люциферу як викуп, і той його приймає, не усвідомлюючи, що не зможе утримувати Христа у своїй владі. Смерть Христа тлумачиться як жертва за гріх і як необхідність відшкодування. Спокутний вплив Логосу поширюється за межі цього життя, якому підвладні як люди і душі, так і сатана з ангелами.

Не викликає подиву, що погляди Оригена викликали багато дискусій ще за його життя і наступні покоління теологів у деяких моментах уважали їх несумісними з християнством. Християнське оточення, у якому він проживав, не змінило його грецький стиль мислення. Намагаючись відповісти на закиди гностиків християнським вченням, Ориген не зміг уникнути впливу своїх опонентів, що яскраво відобразилося у христологічному вченні.

Відомостей про Олександрійську школу після Оригена збереглося не багато, проте у загальних рисах можна проаналізувати тенденції розвитку христологічного вчення його послідовниками. Незважаючи на те, що вчення Оригена мало значний

вплив на розвиток богослов'я, однак суспільна реакція на його ідею про наявність людської душі у Христа була негативною. Богослови усвідомлювали, що доктрина Оригена про преекзистенцію душ може призвести до визнання наявності людського розуму в Христі, тим самим порушуючи єдність двох природ. Тому у стінах Олександрійської богословської школи вчення Оригена гостро критикувалася, свідченням чого є апологія Памфіла. З неї випливає, що богослову приписували погляди адопціан, які ототожнювалися з вченням Артемаса і Павла Самосатського. На думку Памфіла, це були умовні помилки, якими скористалися критики Оригена.

Христологічні ідеї різних богословів того часу часто суперечили одна одній. Порівнюючи їх, стає зрозумілим, що вчення Оригена було відмінним від ідей його попередника Климентія. Наступна плеяда олександрійських богословів в особі єпископів Димитрія, Іраклія та Діонісія відмежувалися від христологічної доктрини Оригена [13, р. 222–223]. Отже, Олександрійська школа як богословський напрямок характеризується плюралізмом світоглядних систем, які приховано або відкрито протистояли одна одній.

Особливою рисою іншої богословської школи в Антіохії була скерованість на дослівну інтерпретацію Біблії, точну передачу тексту, встановлення елементів раціональності у богословському мисленні. Представники цього закладу в христологічному питанні центральну увагу зосередили на людській природі Ісуса, вважаючи її досконалою, наділяючи вищим духовним значенням і зразком для наслідування, але лише в тому випадку, якщо це знаходило підтвердження в самому тексті. Тому в переднікейський період християнські богослови прагнули досягнути згоди між ортодоксальним вченням та змістом Євангелії з метою засвідчити правдивість людського життя і служіння Ісуса Христа [549, с. 38].

Основні ідеї христологічної концепції Антиохійської школи були закладені єпископами Діодором з Тарсу і Теодором з Мопсуестії, для яких «образ Христа став розпадатися. З особливою наполегливістю вони пропагували самостійність людської природи в Христі. Це небезпечно наближало Його до простих людей» [104, р. 58].

Отже, христологія Антиохійської школи на етапі становлення суттєво відрізнялася від Олександрійської. Найбільш дискусійним питанням, яке продукувало протиріччя між ними, було вчення про співвідношення Божественної та людської природи в Ісусі Христі. Олександрійських авторів цікавила, в першу чергу, сотеріологічна складова. Вони вважали, що помилкове тлумачення сутності Христа знівелює концепцію спасіння. Для узгодження образу Христа з ідеєю повної спокути людства, вони використовували поняття із грецької філософії. При цьому основним суб'єктом дослідження в христології був Логос, якому надавали фундаментальне значення у процесі втілення [549, с. 38]. Відмінність між двома типами христології деякими дослідниками позначається «висхідною христологією» (олександрійська) й «нисхідною христологією» (антиохійська), причому наголошується, що обидві містили в собі моменти істини [104, р. 58].

У христологічній проблематиці антиохійські богослови особливу увагу звертали на моральний, а не сотеріологічний аспект вчення, відмежовуючись від основних постулатів грецької філософії. Антиохійська христологічна концепція про подвійну сутність Христа представлена у логічно-структурованій формі. Вони вважали, що через свободу волі людина існує у гріховній природі, з якої вона самотійно не зможе вийти, тому Бог змушений був втрутитися у процес спасіння. Це зумовило зішестя Христа, який поєднав Божественну і людську сутність, і таким чином віродив смиренність людства.

Антиохійські богослови наполегливо відстоювали ідею про дві природи Христа. Натомість олександрійські богослови стверджували, що таке трактування сутності Христа містить заперечення Його єдиносутності. На перекір цьому антиохійці наполягали на непорушності цієї єдності, вважаючи Спасителя досконалим володарем Божественної і людської природи. Особливо це підкреслював Теодор Мопсуестський, стверджуючи, що слава Ісуса Христа «сходить від Бога Логосу, який набув її та приєднав до Себе. І завдяки цьому поєднанню, яке ця людина має з Богом Сином, всі творіння поклоняються йому» [277, с. 326].

Однак Олександрійці з обережністю ставилися до такого тлумачення, вважаючи, що подібні ідеї призведуть до формування доктрини «двох синів», у якій Ісус Христос постане не єдиносутнісним, а особою з двома природами – людською і Божественною. Подібне застереження повністю спростовується іншими авторитетними богословами, які зазначають, що Христос увібрав у себе «загальне ім'я двох природ»: «Христос є двосутнісним – одночасно Богом та людиною. Він єдиний у Своему Синові, однак, стає двосутнісним через прийняття та віддачу» [426, с. 298]. Олександрійські богослови розглядали спосіб з'єднання Божественної і людської природи Христа шляхом набуття Логосом загальнолюдської природи. Натомість, мислителі Антиохійської школи вважали, що Логос набув людську природу: «під час втілення і наділив її тими якостями, якими володіють втілюючи, будучи Синами Божими за Своєю природою» [599, с. 31].

Антиохійські богослови вважали, що у питанні співвідношення Божественної і людської природи Христа, олександрійська христологія призводить до плутанини та змішання сутностей Спасителя. Щоб не допустити цієї помилки, вони розробили поняття «спілкування властивостей двох природ», які зберігали свою відокремленість. Ця концепція завбачує розуміння двох природ у Христі як двох взаємно не поєднаних частин у одному Христі. Вони не взаємодіють між собою, а є окремими, залишаючись поєднаними за волею Бога. Таким чином, ця єдність між Божественною і людською природою Христа відбувається за волею Бога [549, с. 39].

Власне розв'язання христологічної проблематики знайшло своє відображення в ученні Діодора Тарського. Аналіз творчої спадщини богослова, яка збереглася лише фрагментарно, дозволяє розкрити розвиток христологічної думки антиохійської школи. Однак уривчастість цих свідчень, вирваних із контексту, ускладнює повне її розуміння. Крім того, деякі дослідники вважають, що фрагменти його твору «Проти синусіастів» були сфальсифіковані учнями Аполлінарія Лаодикійського й у такій формі дійшли до Кирила Олександрійського і давньоцерковних мислителів [93]. Христологія Діодора не пристосувалась до

Олександрійської концепції «Слово-Людина». Він фактично розвинув власну систему христології на основі положення «Слово-тіло», яке згодом розвивали і його послідовники. Формування христологічної доктрини у зазначеному аспекті було зумовлено декількома чинниками. По-перше, Діодор Тарський, визнаючи існування людської душі в Христі, не приписував їй практично жодної ролі у зростанні Його мудрості (Луки 2:52) чи у Його зішесті в пекло. По-друге, він постійно протиставляв у Боголюдині «Слово» і «тіло», однак не «людину» [549, с. 39].

Німецький богослов А. Грильмайер першим звернув увагу на невідповідність христологічного вчення Діодора антиохійському богослов'ю. Дослідник висунув концепцію «конкуруючих христологічних моделей» – «Слово-плоть» і «Слово-людина», які визначали розвиток богослов'я від Оригена до Третього Вселенського Собору. Тим самим А. Грильмайер певним чином ставив під сумнів класичний поділ христології донікейського періоду на Олександрійську й Антиохійську школи [549, с. 39].

Модель «Слово-плоть» була представлена у формах аріанства, аполінаризму та в ученні Афанасія Олександрійського. Незважаючи на принципові розбіжності у богослов'ї, представники цих трьох груп у христології зазначали єдність Логосу і плоті, подібну до союзу душі та плоті в людині [49, с. 494–497]. Питання, до якого слід віднести христологію Діодора, залишається одним із ключових у процесі вивчення витоків Антиохійської школи. Аналіз джерел показує, що крім традиційних рис антиохійського богослов'я, у ньому можна зустріти ідею про початкові елементи єдності в Христі – Логос і тіло [323, с. 42], що відповідають схемі «Логос-плоть» [486, с. 239].

Не випадково такий підхід у розв'язанні христологічної проблематики Діодора отримав неоднозначну оцінку з боку дослідників. Одні вважають, що заперечуючи принцип «спілкування властивостей двох природ», він розвивав вчення про два суб'єкти в Христі, тим самим створюючи ґрунт для посилення ролі несторіанства [60, с. 171–191]. Інші дослідники вважають, що Діодор, навпаки, прагнув підкреслити відмінність природ у Христі, і якщо й було таке розділення, то

встановити його майже неможливо [50, р. 352–360]. Незважаючи на такі позиції, Діодор у своїх христологічних переконаннях був яскравим представником антиохійської школи [46, р. 156–171].

При цьому особлива увага звертається на апологетичний характер христологічних переконань Діодора. З приводу цього Н. Селезньов констатує: «У фрагментах, що збереглися, ми, на жаль, маємо лише тексти, в яких Діодор цитує положення своїх супротивників. Його особисту позицію і мотиви її переваги встановити неможливо. Проте з них можна зрозуміти, що саме він відхиляє. Він не приймає не лише змішання двох природ у Христі, а й їх повну єдність. Єдину можливість зберегти сповідання досконалого Божества у Христі він бачив у послабленні уваги на цієї єдності» [530, с. 45]. Таким чином, христологічна концепція Діодора є дискусійною і неповною, адже її достеменний зміст нам невідомий через відсутність більшої частини його творів.

Зазначимо, що богослов особливо критично сприймав твердження про Логос як окрему іпостась Трійці. Діодор доводив, що, якби Слово і тіло утворили субстанційну єдність, аналогічну до тієї, яку творять у людині тіло та душа, божественній природі загрожували б неминучі втрати. У його христологічній концепції вони розглядалися окремо, що призвело до розрізнення Сина Бога і сина Давида. Для підтвердження своєї позиції він посилається на Святе Письмо, де чіткою демаркаційною лінією відмежовані сфери дій «двох Синів». Їх поєднання відбулося, згідно з Діодором, через Слово, яке поселилося у тілі як у храмі [549, с. 40].

Цією тезою, за твердженням Аполлінарія, Діодор вказує на відмінність двох природ у Христі, що провокує формування хибних переконань. У той же час надмірна увага на поєднанні двох сутностей у Христі призводить до звинувачення у недотриманні Діодором Нікейського Символу віри, в якому зазначається, що вчення про два народження одного і того ж Бога-Слова є істотним моментом христології. Окреслена тенденція характерно відображається в одному з фрагментів його творів, який зберігся у Леонтія Візантійського: «Досконалий раніше віків Син

сприйняв досконалого від Давида, Син Божий – Сина Давида. Ти скажеш мені, що проголошую двох Синів? – Я не говорю про двох Синів Давида і не стверджую, що Син Божий є Син Давидів. Також я не говорю про двох по суті Синів Божих. Бо не говорю, що два Сини – з суті Божої, але стверджую, що Бог Слово, суций раніше усіх повік, став мешкати в Тому, Хто від сім'ї Давида» [1, р. 56].

Однак, наголос на з'єднанні двох природ Христа у вченні Діодора сильніший, ніж їх нероздільність. Він сам, розуміючи це, намагається частково позбутися подібної диспропорції, зауважуючи, що: «раніше віків народжений від Отця Бог Слово, Єдиний від Єдиного. Образ же раба є породженням Діви в останні часи, людина від Духу Святого. Але ми не говоримо про двох синів, ми, які говорили, що Народжений від Марії, прийняв синівство по благодаті» [530, с. 43]. Але своєрідне заперечення «теорії двох синів» Діодором не розвінчує уявлення про «іншість» Христа для нього. Не можна вважати повне заперечення Діодором «спілкування властивостей двох природ» Христа, він допускав, що Син Давидів може бути названий Сином Божим, але лише в іншому значенні. Цей зв'язок, хоч і подібний, проте відрізняється від того, який поєднував Бога з пророками, оскільки за Святим Письмом Христос, був постійно й повністю наповнений славою та мудрістю Слова. Модус поєднання природ Христа ним чітко не визначається [549, с. 40].

Дискусійні моменти христологічного вчення Діодора помітив Кирило Олександрійський, зазначаючи: «Те, що говориться не у власному сенсі, показує, що не існує те, про що говориться, бо воно запозичує назву іншого. Отже, якщо Слово Боже називається не у власному сенсі, то очевидно, Воно не зробилося людиною. Якщо не у власному сенсі Син та Бог Той, Який пішов від сім'ї Давида, то Він і не Бог, і не Син за природою» [599, с. 56]. Н. Фетисов, намагаючись виправдати Діодора, констатує: «З цієї точки зору, звичайно, можна було б не у «власному сенсі» назвати Сина Божою людиною, причому це зовсім спростовувало Домобудівництво. Сам святитель Кирило визнавав, що є висловлювання, за допомогою яких прийнято говорити про Бога, а за допомогою інших – про людську природу. Це правило надихало Діодора. Ось чому цей уривок засвідчує лише

відмінність висловлювань, а не переконань знаменитих ієрархів» [599, с. 58]. На думку Діодора, ключова небезпека в ученні Аполлінарія полягає не лише в поєднанні двох сутностей у Христі, а й у позбавленні онтологічної єдності між Богом та людиною. Саме тому він заперечував можливість застосування «антропологічної моделі» у христології (ототожнення поєднання природ у Христа та душі і тіла в людині), досить поширеній у давньоцерковному богослов'ї [567, с. 265].

Таким чином, христологічна концепція Діодора засвідчує істотні відмінності з усіма формами христології «Логос-плоть». На відміну від аріан, він зазначав, що Логос є «досконалим Богом від Бога досконалого» [323, с. 42], а аполінаризм піддавав критиці за вчення про поєднання Бога Слова і плоті в одну сутність [668, с. 417]. Вчення Діодора також суперечить христології Афанасія Олександрійського, оскільки, визнаючи дві природи в Христі, він заперечував принцип «спілкування властивостей двох природ» і єдність Суб'єкта втілених станів, яким є Логос [323, с. 42]. Тому деякі термінологічні особливості богослов'я Діодора не дають достатніх підстав для віднесення його вчення до христології «Слово-плоть». Його христологічна концепція істотно відрізняється від усіх форм христології: аріанства, аполінаризму і вчення Афанасія Олександрійського. Хоча для єпископа Тарського питання про людську душу в Христі не було актуальним, він, як і Теодор з Мопсуестії, повчав про прийняття Логосом повноти людської природи, що повністю узгоджується зі схемою «Слово-людина». Певне його тяжіння до «симетричної христології» не випадково змусило представників Олександрійської школи проводити аналогії з вченням Несторія [549, с. 41].

Послідовником христологічних поглядів Діодора був вже згаданий Теодор з Мопсуестії, який, за словами магістра богослов'я П. Гурьєва, «мав надзвичайно живий і допитливий розум. Він швидко вчився і не любив зупинятися перед труднощами, вирішуючи їх за допомогою природного здорового глузду. У його літературних творах є прагнення до безпосереднього розсудливого пізнання предмету» [596, с. 204]. Незважаючи на багату літературну спадщину Теодора, його

богословські твори майже не збереглися. У грецькому оригіналі до нас дійшло «Тлумачення дванадцяти пророків» та невеликі фрагменти його робіт [379, с. 145–146]. Догматичні питання у цьому творі Теодором майже не розглядалися, проте деякі богословські (тріадологія, христологія, сотеріологія) у загальних рисах піддавалися обговоренню у коректному руслі.

Наприкінці XIX ст. був опублікований латинський переклад «Тлумачень на Послання св. Апостола Павла», спонукавши дослідників до зауваження, що «основний недолік Теодора, як перекладача, полягає в його тенденційності. Розум Теодора настільки перебував під впливом власної, своєрідної богословської системи, що навіть послання Павла він постійно читав між рядками» [4, s. 322–324]. Незважаючи на високий авторитет у церковному середовищі, Теодор отримав критичні зауваження своїх прибічників через невизнання канонічності деяких старозавітних і новозавітних книг та заперечення месіанського значення окремих старозавітних пророцтв. У своєму підході до Священного Писання він вийшов за межі «акривії», тим самим надав підстави дослідникам говорити про наявність у його поглядах юдеохристиянських ідей.

Свої переконання Теодор прагнув узгодити зі Священним Письмом і Священним Переказом, однак йому це не завжди вдавалося. Не сумісною із християнським вченням вважається його концепція про схильність Христа до гріховних пристрастей, через людську природу [77, s. 24]. Однак найбільшої критики від богословів і релігієзнавців зазнала христологічна концепція Теодора, через яку його називали попередником Несторія [76, р. 3].

У католицькому та протестантському богослов'ї така позиція щодо Теодора тривалий час була домінуючою. Проте, після Першої світової війни серед католицьких дослідників розпочалася дискусія відносно ортодоксальності христологічних поглядів Теодора. Деякі вчені намагалися довести його християнське світобачення, інші, навпаки, дотримувалися традиційної точки зору [47, р. 150]. Як вважають захисники Теодора, грецькі фрагменти його догматичних творів відображенні у рішеннях помісних соборів, на які посилався Кирило

Олександрійський у полеміці проти антиохійців і які були складені послідовниками Аполлінарія. Більше того, вони вважають, що христологія Теодора принципово не відрізнялася від вчення про природу Ісуса Христа Кирила Олександрійського, або намагаються довести його ототожнення понять «іпостась» і «особа», а також вказують на нероздільність природ у Христі, яку визначив напрям христології Халкидонського собору [401, с. 159–163].

Тому прибічники традиційного погляду на богослов'я Теодора, підкреслюючи принципову коректність грецьких фрагментів, акцентують на дуалістичний характер його христології, яка відповідає досвіду Церкви. Однак твердження, що Теодор був одним з перших богословів, який вчив про іпостасне з'єднання сутностей у Христі, є необґрунтованими, оскільки поняття «іпостась» у його вченні не ототожнювалося з поняттям особи, а, навпаки, тісно перепліталось з терміном «природа» [288].

Теодор з Мопсуестії, як і Діодор Тарсійський, уважав, що для повного, досконалого людства, наділеного свободою вибору, характерні зміни. Божественна і людська сутність – протилежні, вони не можуть бути поєднані. Саме цей аспект став основоположним пунктом христології Теодора, яка визначалася не сотеріологічним, а моральним принципом. Оскільки гріх має початок в актах волі, Христос повинен обов'язково прийняти людську душу. Однак, у критиці христології Слова-тіла Теодор значно глибше від попередніх дослідників переосмислює цей процес. Передумовою його теорії було сприйняття Слова провідним елементом у Христі, його життєвою силою, яка відроджує Його фізичну структуру [549, с. 42].

За вченням Теодора, Христос набув дві окремі природи, з'єднання яких людина не може зрозуміти. Він уважав, що Бог-Логос сприйняв окрему людину і до певної міри поєднався з нею шляхом втілення. Цей процес не був субстанційним чи духовним, а особливим за благодаттю. Не «можна сказати, що Бог-Логос перебуває по суті або по дії. Отже, що ж залишається? Яке знайдемо судження, яке виявиться тим самим, яке тут потрібне? Очевидно, слід говорити, що втілення здійснилося за

доброю волею. А доброю волею називається добра і всевишня воля Бога» [277, с. 326–327]. Поєднання «по суті», на думку Теодора, було неможливе через різні природи, які сполучаються, а «по дії» – неприйнятно, через всюдисущу енергію Бога [549, с. 42].

Людська природа субстанційно не змінювалася, однак розвивалася і вдосконалювалася. Подібне поєднання не було фізичним, а відносним. Спочатку, за твердженням Теодора, воно було моральним, проте завдяки вдосконаленню ставало єдиною загально визнаною істотою чи суб'єктом. Тому вся діяльність Христа поділялася на божественну та людську. Таким чином, душа Христа була елементом Його життя та служіння, яке спокутувало людину [277, с. 328].

Отже, христологія Теодора адаптувалася до схеми «Слово – Людина». Він зазначав, що людська природа, будучи цілісною і незалежною, проходить свій розвиток через знання та усвідомленні сутності добра і зла. Тому поряд із фізичним розвитком, людина має постійно боротися з різними спокусами. Людську природу Христа Теодор позначає терміном «одягнутися в людину», маючи на увазі, що Слово одягнулося в людську істоту, яка вже існувала: «Пристосуймо наші уми до розрізнення природи [Христа]! Той, який прийняв, є Богом і єдинородним Сином, але в постаті невільника, а той, який був прийнятий, є людиною» [534, с. 174]. Цей процес є тимчасовим та зворотнім, він зумовлює принципові зміни для учасників цього союзу.

Отже, Теодор, на наш погляд, не був послідовником ідеї про подвійну сутність Ісуса Христа. Він заперечував теорію Діодора про двох Синів як «наївну», стверджуючи, що «розрізнення природ не перешкоджає їх єдності». Дві природи Христа осмислюються Теодором відповідно христологічній формулі Григорія Богослова, як «інший та інший»: «Коли ми розрізняємо дві сутності, то визначаємо, що сутність Бога-Логоса досконала як і Його особа, так само й людська сутність досконала як і особа. Тоді, коли звертаємося до поєднання, говоримо: одна особа» [277, с. 326]. У зовнішній єдності Христа «абсолютно розрізняються дві особи, що обумовлюються двома перешкодами (перешкода дорівнює особі)» [215, с. 347].

Тому саме з'єднання між людською і Божественною природою він позначає у вигляді метафори «оселення» [464, с. 40]. Відтак поєднуються дві індивідуалізовані природи в єдину Особу Сина, на яку переносяться їх властивості.

Принцип спілкування властивостей двох природ Теодор категорично заперечував, вважаючи «безумством вживати стосовно Ісуса Христа такі вирази, як: «Бог Слово народився від Діви Марії», «Бог Слово зробив людиною», «Бог був розіпнутий» і т. п.» [247, с. 317], оскільки бачив у цих формулюваннях вплив аполлінаризму. Коли Теодор говорив про з'єднання сутностей у Христі, він вживав терміни «сполучення», «сприйняття», що, очевидно, характеризує зовнішній взаємозв'язок сутностей у Христі. Із цього приводу Н. Фетисов зазначає: «Подібна реалістична термінологія знаходила своє виправдання в бажанні зберегти непохитність Бога і цілісність людства, не приносячи нічого екстравагантного своїм змістом, вона не йшла далеко від думок великих, визнаних авторитетів Церкви – святителів Григорія Ніського, Амфілохія Іконійського, Іоанна Златоуста, які у процесі осмислення взаємовідношення природ в особі Боголюдини, допускали подібні аналогії до храму, шкіни, помешкання, вселення» [599, с. 337].

У контексті зазначеного не можна однозначно погодитися з таким судженням І. Мейєндорфа: «Теодор усвідомлював, що Антиохійська христологія Слова була недостатньою для вираження сповідання Нікейського Символу віри «в Єдиного Господа нашого Ісуса Христа», і могла привести до вчення про двох «суб'єктів» у Христі. Тому в усіх своїх творіннях він наполягав на єдності Господа, помилково вважаючи, що прийнятно виражати цю єдність формулою: одна та дві природи. Який би зміст не вкладав Теодор у свою термінологію, вона як і раніше, викликала плутанину, оскільки термін «особа», що об'єднує Божественну і людську природи Христа, на мові того часу міг означати й маску. Термін «природа» завжди вказував на конкретну реальність та іноді на реальність особи. За Теодором, божественна реальність «мешкала» у людині Ісуса» [84, р. 123].

Отже, головною метою антиохійських богословів у контексті полеміки з аріанами був не розвиток христологічного вчення, а захист доктрини про нетварну

природу передвічного Логосу і його рівність з Отцем. Проте, вчення Арія, яке розглядалося Діодором Тарсійським основною загрозою, тому дає нам підстави розглядати його систему переважно у межах тринітарних дискусій IV ст. Лише після того, як суперечки з послідовниками Арія відійшли на другий план, стала можливою інтерпретація вчення, запропонована Теодором з Мопсуестії, яке і розкриває христологічну проблематику.

Питання іпостасного з'єднання людської та Божественної природи в Ісусі Христі розглядалося як християнськими богословами та апологетами, так і послідовниками різних учень, які суперечили панівним та загальноприйнятим у християнському середовищі поглядам. Першим, хто спробував розкрити цей аспект христології в основі своєї богословської системи, був єпископ з Лаодикії Аполлінарій. Переважна більшість дослідників вказують на надзвичайно високий рівень богословської освіти та природних здібностей мислителя, який «підняв багато богословських питань і обговорював їх із такою повнотою, послідовністю та наполегливістю, що лише частини з них було достатньо для розкриття на цілих три століття» [497, с. 372]. Зокрема, професор А. Спасський стверджує, що «Аполлінарій був першим з церковних письменників, який розпочав доповнювати вчення Святої Трійці, сформульоване на Першому Вселенському соборі, ще до формулювання вчення про Боголюдину» [566, с. 456]. Таким чином, саме з ім'ям Аполлінарія пов'язаний процес зміщення епіцентру богословської думки з області «теології» до сфери «ікономії».

У своєму житті Аполлінарій сумлінно дотримувався обітниці вірності і «належав до тих осіб IV ст., які з блискучою класичною та богословською освітою поєднували глибоку схильність до подвижництва й вели суворе аскетичне життя» [435, с. 381]. Завдяки цим якостям він тривалий час користувався повагою Василя Великого, Григорія Богослова, Єпіфанія Кіпрського, які вважали його своїм вчителем і наставником. Незважаючи на великий внесок у розвиток богослов'я, зроблений Аполлінарієм, в історію християнської церкви він увійшов як засновник єретичного вчення, через спробу представити власну доктрину у христології.

Визначальною рисою христології Аполлінарія було відособлення людського розуму в Ісусі, яку деякі вчені відносили до початкової форми аріанізму: «Парадокс історії полягає у тому, що з аріанством зійшовся у вирішенні питання про дві природи Христа найбільший антиаріанин, блискучий богослов епохи, Аполлінарій, єпископ з Лаодикії» [368, с. 572]. В історії богослов'я він став прикладом формально логічної суперечності, яка полягає в процесі доведення своєї позиції аріанам, коли створилися умови для одночасного доказу істинності та хибності христологічного висловлювання, причому доведення істинності призвело до визнання його хибності. Відмова допускати або брати до уваги наявність людського розуму чи душі у Боголюдині була характерною прикметою Олександрійської школи і христології Слово-тіло: «Видатний дар логіста і блискуче перо письменника спокусили його дати численним учням й прихильникам раціонально-зрозумілу систему христології» [358, с. 79].

В опозицію до христологічного вчення Аполлінарія став Григорій Богослов, який побачив у ньому згубне «нововведення», котре захоплювало малоосвічених людей. Григорій Назіанський першим звинуватив Аполлінарія «у знищенні здійсненого Ісусом Христом поділу порятунку людей» [563, с. 37]. Подібну точку зору почала поділяти переважна більшість ортодоксальних християн. До цієї когорти приєднався Ієронім Блаженний: «В Антіохії часто я слухав та поважав Аполлінарія Лаодикийського і тоді, як він наставляв мене у Священному Писанні, я ніколи не приймав його спірного, безрозсудного вчення» [312, с. 362].

Офіційне засудження вчення Аполлінарія відбулося на синоді в Олександрії (362 р.), коли опоненти звинуватили його у порушенні принципів ортодоксальної доктрини. Будучи переконаним, що Син наслідував Свою сутність від Отця, він оперував христологічним постулатом із послідовниками діофізичної течії аріанства Антиохійської школи. На думку Аполлінарія, її представники в христологічному питанні потрапили під вплив ідей Павла Самосатського, сприяючи відродженню його вчення в концептуальних моделях Євстахія, Павлина, Флавіана та Діодора з Тарсу.

Намагаючись зберегти ідею єдності Христа, Арій розробив особливе христологічне вчення про Боголюдину, у якому Логос осмислювався як обмежене творіння, втілившись у бездушну плоть, але не людську природу в її цілісності: «Деякі з послідовників аріанського вчення, прийшли до твердження, що Син Божий, при Своему втіленні з людської природи прийняв лише тіло і своєю сутністю страждав та діяв у ньому» [396, с. 259]. Очевидно, це було зроблено для раціонального поєднання земної природи із небесною, але не абсолютною [357, с. 236]. Аполлінарій був великим противником поглядів, які «визнають не втіленого Бога, а людину, яка в суто зовнішньому процесі поєдналася з Богом, щодо помилкового розрізнення між «двома Синами»: Сином Бога і Сином Марії» [464, с. 45]. Подібна відмінність спонукає до формування ідеї про буття двох Христів, тоді як ортодоксальне вчення чітко підкреслює, що Він – єдність.

Через дотримання концепції єдності Христа Аполлінарій змушений був поступитися церковним вченням про цілісність людської природи Спасителя, прагнучи довести можливість збереження єдиносутності Отця в утіленому Логосі. Використовуючи методику аріан, він пропагував теорію неможливості з'єднання Бога та людини в своїй досконалості [599, с. 167]. Проте Халкидонський собор сформулює догмат, що в Ісуса Христі з'єднані дві природи – Божественна й людська: «Повчаємо сповідувати одного й того ж досконалого в Божестві і того ж досконалого в людстві» [175, с. 292]. Вважаючи принципово неможливим збереження цілісності обох природ після з'єднання, Аполлінарій прагнув, за прикладом Арія, чітко визначити частку людської природи в Христі для осмислення Його істинної сутності.

Христологічна концепція Аполлінарія була взаємопов'язана з його сотеріологічними поглядами. Він був переконаний, що відділення Божественної сутності Христа від людської ставить під загрозу Його жертву заради спасіння всього людства. При цьому, якщо вбачати в Христі лише людину, тоді теорія спасіння зводиться нанівець: «Якби Він був таким, то помилявся, як звичайні люди,

був би залежний від неправдивих уявлень, а отже, не міг би нас врятувати» [464, с. 45].

З метою усунення дуалізму, який нівелює сотеріологію, Аполлінарій пропонує свою версію христології, побудовану на системі Слова-тіла. У його христологічній моделі Христос представлений як «втілений Бог» або «Бог, що носить тіло» [59]. Використовуючи такі визначення, він не вважав, що тіло є зовнішнім прикриттям, у яке Слово втілилося.

За твердженням Аполлінарія, Логос заради спасіння людини з'єднався з її істинною природою, обмеженою вищою складовою людського єства – розумом або духом. Тому Божественний Логос у Христі посів місце людського розуму, розкриваючись як Самосвідомість, Особа і Розум. Фундаментальна ідея втілення реалізується лише у випадку, якщо природа Христа буде складатися «з плоті, душі і Бога» і лише тоді Він стане «досконалою людиною, подібною до нас, крім гріха» [566, с. 461], оскільки людський розум є причиною його наявності. Заміщення людського розуму божественним у тілі людини, на думку Аполлінарія, призведе до подолання гріха й смерті. «Така позиція Аполлінарія дала можливість не лише уникнути багатьох богословських протиріч, а й узгоджувалась зі Святим Писанням «І слово сталося тілом» (Івана 1:14) стверджуючи, що Логос об'єднався лише з тілесністю людини і перебував у ньому як душа» [89, р. 382].

За своїм змістом концепція втілення пояснює і обґрунтовує багато богословських протиріч, зокрема безгрішність Христа, єдність суб'єкта в Христі, Його двосутнісну природу. Однак, ключовим її положенням було визнання неповноцінності людської природи Христа, через відмову розглядати дві Його природи: «Христос абсолютно неділимий єдиний боголюдський організм: одна природа, одна іпостась, одна енергія, одно особа, цілком Бог, повною мірою людина» [175, с. 144]. Деякі дослідники намагалися пояснити логіку вчення, вважаючи, що «з точки зору Аполлінарія думка про сприйняття тіла і душі, не заперечує православного вчення, що Син Божий, будучи Богом, був і досконалою людиною, а навпаки показує божественний розум, який замінює людський у тілі та

душі, утворює істинну і цілісну людину по досконалій подібності з буттям людським» [396, с. 269].

Таким чином, христологічна концепція Аполлінарія, яка визначає неповноцінність людської природи, нівелює ідею істинного спасіння людини від первородного гріха. Ця особливість вчення суперечила традиційній сотеріології, призвівши до критики та засудження доктрини на Другому Вселенському соборі. Опоненти Аполлінарія зазначали, що «подібна логіка дискурсивного мислення, цілком прийнятна в обмеженій сфері людського буття, несе шкоду там, де наш розум і думка сходяться із таємницями ікономії, це лише частково може бути осягнене нами за Божою благодаттю» [534, с. 155]. На їх переконання, вчення Аполлінарія призвело до того, що людська природа в Христі, якщо не поглинається Божественною, пригнічується і зневажається. Вони погоджуються з тим, що Аполлінарій не пропагував ідею принесення Логосом Своєї плоті на землю, у чому йому докоряли опоненти [68, с. 235–236], але визнання неповноцінності людського єства спотворювало християнське віровчення, а також ідею обожнення. Спотворення Аполлінарієм ортодоксальної ідеї ікономії було проаналізовано богословом А. Бриллиантовим: «Божественна природа при Втіленні не змінюється, а лише приймає від нижчої сторони душу і тіло, як знаряддя для виконання своїх цілей. Людська природа в Христі, звичайно недосконала сама по собі, якщо не має розуму. Але ми не повинні розглядати її окремо від божественної. Сам Христос у цілому є досконалістю Божественною, а не людською. У результаті виходить абсолютно особлива істота – не цілісна людина і не Бог, а щось середнє, створене Богом із елементами людської природи. Не будучи людиною, вона до неї подібна, коли духовна сторона замінюється божественною» [68, с. 257].

Фрагменти творів, які дійшли до нас, дають підстави деяким дослідникам уважати, що Аполлінарій був послідовником оригенівської теорії передіснування душ [567, с. 259–264]. Христологія Аполлінарія ґрунтується на ідеї єдності, яку він називав «божественним з'єднанням». На думку німецького богослова Д. Кюстена, «не може бути жодних сумнівів, що Аполлінарій бачив у Христі лише біологічну

єдність, яка пов'язує Божество з Його тілом та утворює єдину природу. У цій формулі було пояснення спокутної сили Христової смерті і рятівної властивості Його плоті, яку ми споживаємо за Божественною Євхаристією» [89, с. 382]. Аполлінарій був переконаний, що у Христі неможливо розрізнити ні дві особи, ні два єства, Він – одна природа Бога: «Існування двох умів у одній особі так само неможливе метафізично, як фізично неможливе існування двох тіл в одному просторі» [68, s. 187].

Непримиренними критиками Аполлінарія стали антиохійці, які перші поставили під сумнів його христологічну доктрину як несумісну із «найдорожчими заповідями антиохійської школи» [358, с. 81]. Антиохійські богослови вважали, що істинна людська природа немислима без її свободи, яка відсутня в абстрактній сутності, пропагованій Аполлінарієм. Зауважимо що, полемізуючи із послідовниками аріанського вчення, Аполлінарій у христологічній концепції дійшов подібних висновків. Проте, співзвучність христологічних моделей можна назвати умовною. Вчення Аполлінарія стало передумовою виникнення монофізитства як христологічної течії християнства, основою віровчення якої була доктрина про єдину божественну природу Ісуса Христа, а не подвійну – Божественну та людську.

Догматичною підосною виникнення несторіанської течії стала розбіжна інтерпретація поняття «Богородиця» як складової християнського віровчення і христології. «Ми називаємо Святу Діву Богородицею тому, що Логос та Господь наш народився від Неї в людській сутності. Це єство Ісуса Христа з самої хвилини Його Втілення стало частиною іпостасі Його Особи. Тому стан Його зачаття в утробі Диви, народження, дитинство та діяльність належать Тому, Хто є істинним Богом у плоті. Отже, незважаючи на те, що Син Божий узяв від Святої Диви не Божественне, а людське єство, вона, тим не менше, народила Бога у плоті, тому є Богородицею, без усілякої невідповідності поняттям про Божество» [307, с. 294].

Богослови під час дискусій часто апелюють терміном «Богородиця» і поняттям «єдиносутність», які виражають суть християнської тріадології.

Порівнюючи ці поняття, дослідники зазначають, що слово «єдиносутній» переважно використовувалося у богословському середовищі, не отримавши широкого вжитку серед віруючих людей, натомість, термін «Богородиця» став вираженням віри звичайних прихожан [307, с. 296–297]. Слово «Богородиця» стало частиною Святого Передання, оскільки «всі Отці й Вчителі Церкви, коли згадували Пресвяту Діву, прямо називали Її Богородицею, або стверджували народження від Неї Бога» [395, с. 151–152].

Після проголошення Несторія константинопольським патріархом у його оточенні розпочалася дискусія щодо вживання титулів Діви Марії. Висловлюючи з цього приводу свою думку, він уперше зауважив, що відповідність визначення Богоматір до Діви Марії у богослов'ї буде ставитися під великий сумнів. Для поміркованості формулювання титулу, Несторій запропонував використовувати поняття «Людинородиця». Однак із метою передання тайни материнства Діви Марії найвідповіднішим визначенням він вважав термін «Христородиця», вживання якого не викличе дискусійних питань. Свою позицію Несторій підтвердив у посланні до папи Калестина, запідозривши сторони конфлікту в розповсюдженні аріанських та аполлінарських ідей. За його твердженням: «Бог Слово, єдиносущний Отець, отримав початок від Христородиці Діви, прийнявши людське буття; після того, як був зведений Його храм, Він був похований разом із плоттю, після Воскресіння розтворився з тією плоттю й перейшов у Божественне єство. Плоть сполучена з Богом, стала божественною, отримавши обожнення в Самому Слові. Вони і Діву Христородицю зухвало називають Богородицею» [12, р. 13]. У цьому посланні Несторій не лише заперечує вживання слова «Богородиця», а й ставить під сумнів два народження Боголюдини та вчення про обожнення.

Така позиція константинопольського патріарха спонукала до протестів з боку церковного кліру, а дискусія швидко перейшла з маріологічної площини у христологічну. Відтак, заперечення Несторієм вживання слова «Богородиця» призвело до формування власної христологічної концепції і догматичного вчення.

На думку В. Лосського: «Догматична тема, яка підіймалася у боротьбі проти несторіан, є, передусім христологічною, оскільки опоненти Несторія, на відміну від його послідовників, відстоювали іпостасну єдність Бога-Сина. Отже, тут все зосереджено безпосередньо на христології» [132, с. 22–23].

Проте у наступному посланні до Івана Антиохійського збереглося свідчення, що Несторій із обережністю вживав термін «Богородиця», намагаючись уникнути маніхейських та аполлінарних висловлювань. Він й надалі доводив свою позицію, що «Бог не має матері й тому Марія народила людину, а не Бога. Він не міг страждати, померти і бути похованим» [528, с. 74–75]. Несторій запевняв, що у визначенні Марії як Богородиці прихована аріанська доктрина, коли Син є створінням, або аполлінаристична ідея про неповноту людської природи. Несторій також бачив небезпеку того, що використання терміну «Христородиця» може призвести до визнання вчення Арія. Отже, тексти джерел підтверджують виведення М. Анастоса і А. де Аллі, згідно яких Несторій з обережністю ставився до терміну «Богородиця» і піддавав критиці ідею народження Логосу від Марії через полеміку із маніхейством, аполлінаризмом і аріанством.

Поставивши під сумнів вчення про обоження, Несторій остаточно відмежувався від ортодоксального осмислення христології, для якої «природним наслідком іпостасного з'єднання двох сутностей у Христі є обоження Його людського ества. Іпостасне поєднання Логосом людського ества в Христі обожилося до кінцевої межі, не втрачаючи свого характеру, обмеженості та людяності, але при цьому не перестало бути людським і залишилося в своїх межах» [81, с. 164]. На думку дослідників, Несторій повністю не усвідомив суті апофатичного богослов'я Отців Церкви, осмислюючи Божественну й людську сутність на одному онтологічному рівні, не розуміючи, що в Письмі Божественна природа представлена вище людського буття [284, с. 164]. Тому справжньою причиною заперечення терміну «Богородиця» як найбільш коректного для богослов'я є спростування Несторієм передвічного Логосу як Суб'єкта народження від Діви Марії. Відтак, формування христологічної концепції Несторія відбулося

тоді, коли він, заперечуючи принцип взаємного обміну властивостей, що Суб'єктом двох народжень є друга Іпостась Трійці. Несторій погоджувався із визнанням Діви початком людського єства, але він не визнавав іпостасного з'єднання з Логосом, оскільки дотримувався іншої схеми Суб'єкта христологічних предикатів.

Таким чином, заперечивши преображення людини в результаті причастя у Бога, Несторій розмежував два суб'єкти в Христі. Разом із тим, усвідомлюючи слабкість своєї позиції і намагаючись виправдатися за попередні висловлювання, які суперечать християнському вченню, він заявляє: «Ми зберігаємо неподільними сутності Бога, вважаючи їх поєднаними за волею. Тому ми відзначаємо одну волю, одну дію і одне панування, як прояв їх рівності. Логос, прийнявши людину, яку задалегідь визначив, на підставі Своєї Божественної влади, не відмежувався від неї, передбачивши особливу внутрішню відданість» [486, с. 230]. У цьому твердженні чітко простежується фундаментальна теза про онтологічну симетрію Божественної та людської сутності в Христі.

Спростувавши принцип взаємного обміну властивостями, Несторій для визначення Другої та Третьої Особи Трійці застосовує загальні (Христос, Бог, Син) і власні (Логос й Ісус) назви [528, с. 78]. Народження від Діви Несторій відносить до властивостей людської природи, які не можуть бути перенесені на Логос. За христологічною теорією константинопольського патріарха, поєднання двох природ у Христі призводить до визнання двох іпостасей у Ньому і заперечення онтологічного єднання. Тому терміном «Христородиця» Несторій позначає єднання двох природ у одній Особі Христа [528, с. 80]. Називати Марію «Христородицею» можливо через з'єднання людської та Божественної природи в Христі. Суб'єктом народження від Діви, на думку Несторія, є саме Особа, яка не тотожна із Логосом.

Таким чином, христологічна формула Несторія містить у собі «дві природи – дві іпостасі – дві природні особи – одну Особу єднання». Сповідання двох іпостасей – прямий наслідок уявлення про самостійно існуючу природу, яку незмінно потребують іпостасі [528, с. 80–81]. Для Несторія обидві іпостасі Христа є самотніми, самостійно існуючими, оскільки кожна з них утворює Особу. Саме ця

особливість дозволяє визначити христологію Несторія як двосуб'єктну на рівні двох іпостасей і односуб'єктну на рівні Особи з'єднання.

На думку дослідників, основний зміст христології Несторія зводиться до терміну «особа». Це поняття містить багато тлумачень, але традиційно вживається для позначення обличчя, зовнішньої частини або вигляду [82, р. IX–XVI]. Тому «у старогрецькому значенні цей термін не отримав онтологічного наповнення, характеризуючи відносну сторону дійсності» [61, р. 71–73]. Нове смислове наповнення термін «особа» набув у християнстві, яке прирівняло його з поняттям іпостасі, надавши «онтологічного і субстанційного виміру» [12, р. 33–36]. Для Несторія слово «іпостась» завжди ототожнювалося із термінами «сутність» і «природа». Слід зазначити, що подібне співвідношення цих засадничих богословських термінів було характерне й для усїєї подальшої несторіанської традиції, а внаслідок цього було органічним вчення про дві іпостасі в Христі.

Важливе питання, закладене у христологічній концепції Несторія, відноситься до «просопічної єдності». Значення терміну «просопон» розкривається через Одкровення про Святу Трійцю. У тринітарній догмі йдеться: три особи розрізняються в єдності божественної природи; христологічна догма визначає, що одна особистість об'єднує людську і божественну природу. Виходячи з цих тверджень, Ф. Ролнік називає три принципові риси особистості: «особистість розрізняє, особистість об'єднує, особистість обов'язково перебуває у відношенні» [95, р. 10]. На думку Ролніка, особистість одночасно позначає «сєнс і таємницю, тому що є ключовою знахідкою для вираження найважливіших та різних заяв тринітарної і христологічної доктрини» [95, р. 10]. За Несторієм, «Особа єдності» – це загальний просопон, який у рівній мірі належить кожній з Його природ. «Загальний просопон двох природ – це Христос» [528, с. 82]. Христос – ім'я, що об'єднує дві природи, Особу Христа й Особу Боголюдини.

Таким чином, понятійно-категоріальний апарат, який використовував Несторій для аргументації христологічної концепції, не узгоджувався із християнською термінологією, що призвело до принципових розбіжностей у

догматичних постулатах. Християнські богослови критично сприйняли твердження Несторія, що друга Іпостась Святої Трійці спочатку народилася від Отця, а потім від Марії. Більше того, Логос для Несторія був лише Богом у той час, як за вченням Каподакійських Отців, він було одним із трьох «способів буття» Божественної сутності. Заперечення Несторієм терміну «Богородиця» призвело до поділу іпостасної єдності Христа та формування двосуб'єктної христології, несумісної із християнським вченням.

Важливий етап розвитку класичної христології пов'язаний із діяльністю ранньохристиянського олександрійського проповідника Арія та його послідовників, які сформували особливу христологічну течію у християнстві – аріанство. Поодинокі моменти історії цієї течії залишаються малодослідженими, однак богословські аспекти христологічної проблематики розкриті на достатньому рівні. Варто зауважити, що всі відомості про походження аріанства та вчення самого Арія містяться у творах його ідеологічних опонентів, ставлячи питання про потенційну упередженість їх викладу.

Деякі західні дослідники вважають саме Афанасія Великого відповідальним за формування «концепції аріанства», яка стала домінувати в історії Церкви. Думка головного противника аріанства знівельовала істинні погляди Арія, які ґрунтувалися на Священному Писанні, Священному Переказі та розумі [123, р. 26]. У зв'язку з невеликою кількістю збережених автентичних творів Арія [15, р. 65], сучасні дослідники сформували різні гіпотези про джерела його вчення. Домінуючою вважається позиція, згідно з якою витoki його вчення походять з Антиохійської богословської школи, хоча деякі дослідники виводять коріння аріанства з Олександрії. Обидві ці школи завжди розглядалися як впливові богословські центри з особливими рисами філософування.

Представники першої групи доходять висновку, що «центральною пунктом антинікейського напрямку була Антиохія, у той час як Олександрія репрезентувала ідеї нікейської течії» [395, с. 51]. Усупереч такій позиції інші дослідники вважають «Оригена останнім зі східних богословів, у системі якого можна знайти коріння

аріанської доктрини» [395, с. 51]. У стінах Антиохійської школи становлення аріанства пов'язують з діяльністю і вченням пресвітера Лукіана Антиохійського, якого деякі дослідники називають «Арієм до Арія» [537]. Проте вважати Лукіана основоположником одного з напрямків ранньої християнської церкви передчасно, враховуючи відсутність свідчень його догматичних поглядів. Навіть деякі богослови припускають, що у вченні про Святу Трійцю Лукіан був послідовником антиаріанської христологічної думки. Більшість дослідників переконані, що Антиохійська школа як богословський напрямок йде від Євстафія Антиохійського, відомого в історії як непримиренного опонента і критика аріанських ідей.

До певного часу домінуючим у науковій парадигмі був підхід, згідно з яким джерела аріанства виводились з філософії. «Аріанство «підняло голову» проти християнського Одкровення, прагнучи відсунути його на другий план, а першість відати філософії. З формального боку, саме в цьому й полягали розбіжності між аріанством та вченням Церкви. Арій зі своїми однодумцями стояв на ґрунті філософії і діалектики, оскільки джерелом пізнання божественних істин він вважав природний розум; Святе Писання він цінував, якщо воно доводило його міркування» [51, р. 6]. Деякі дослідники виявляють вплив платонізму на ідеї Арія [94, р. 337–343], проте їх чинник не став визначальним для його світоглядної системи. Головним джерелом христологічних поглядів Арія залишалося Святе Письмо та Святий Переказ.

Визначальною передумовою христологічної системи Арія є своєрідне тлумачення тріадології, яке було сформоване на основі осмислення сутності Бога. Він підкреслював абсолютну єдність і трансцендентність Бога, який є джерелом усієї дійсності: «Бог є ненародженим, єдиним і вічним, єдиним без початку, єдиним правдивим, єдиним безсмертним, єдиним мудрим, єдиним добрим, єдиним Господом, єдиним суддею всього. Ніщо з того, що сталося не може прирівнятися з Ним, ні за субстанцією, ні за славою, ні за вічністю, тому що це суперечило б ідеї єдності Бога» [518, с. 26–27]. Арій дійшов висновку, що буття Бога не можна розділяти. Тому все існуюче є результатом творення Бога. Син як творіння Бога

повинен мати початок: «Він виник перед часом і віками» [20, s. 386]. Арій вважав, що ортодоксальна думка про співвічність Сина з Отцем, зумовлює формування «двох принципів, які існують самі по собі», а тому суперечить християнському монотеїзму.

Зважаючи, що Отець існував до Сина, Арій їх розмежовує. Лише Отець залишається «нествореним», Син, як і інші творіння, походить від єдиного джерела буття. За словами Арія, термін «зродити», яке в ортодоксальному вченні відноситься до народження Сина, має вживатися у значенні «зробити». Таким чином, Арій формулює концепцію, за якою Отець породив Сина як досконале творіння, Він не є споконвічним і Його існування не було необхідним. Перш за все, Бог Отець є Логосом, а Син – Логос у другорядному значенні, завданням якого було створення світу. У втіленні завершилося з'єднання Логосу й Ісуса. Ісус Христос є Сином Божим не через свою природу, а через адаптацію. За своєю природою Син Божий мінливий, тому може помилятися й бути підвладним гріху. Чіткого розмежування між Логосом і Сином Арій не проводив, однак його послідовники вважали, що Отець використовував Слово як знаряддя при творенні й діяннях у земному світі. Таким чином, у поглядах Арія чітко проявляється субординаціоналізм у радикальному підпорядкуванні Сина Отцеві.

Важливий аспект аріанського розмежування між Отцем і Сином торкається абсолютної трансцендентності та недоступності Бога. Син не може мати духовної єдності з Отцем, оскільки не приналежний до сутності Бога. Саме такі міркування привели опонентів Арія до твердження, що Бог у Своему Провидінні передбачив чистоту помислів Сина під час земного служіння, надавши Йому благодать на Хресті: «Навіть, якщо Його і називають Богом, Він не є Богом насправді, а завдяки участі у благодаті. Його також називають Богом тільки завдяки назві» [59, s. 33–34]. Тому аріани вважають, що всі імена Ісуса Христа – це титули, які Він отримав завдяки Своїм діянням під час земного життя.

Підтвердження своєї христології аріани знаходять у текстах Святого Письма. Розвінчування божественного походження Христа призводить до заперечення Його

місії спасіння занепаляго людства. Син, як зазначає Арій, володіючи свободою волі, обрав добро і тому завдяки своєму доброчесному життю Він частково отримав Божественні якості. Оскільки Син не вічний та знання Його недосконалі, тому безпідставно Його вшановувати як Бога. Христологічна проблематика, яку розвинув Арій, спроектувала новий погляд на категорію сотеріології. Христос, не будучи Богом, не може здійснити спасіння людства. Суть спасіння – дарувати людині життя і безсмертя. Якщо Христос не Бог, Він не може зробити людину божественною. Лише, якщо Син Божий вийшов із сутності Самого Бога, Він міг у людському образі перемогти смерть, примирити людство й дати йому безсмертя. Але Він відрізняється також від інших земних створінь, бо володіє Божою благодаттю [215, с. 329–330].

На основі сотеріологічної теорії аріанського вчення дослідники спробували пояснити популярність аріанського феномену в історії богослов'я. На їх думку, христологія Арія містить помилкові твердження, на яких була побудована концепція спасіння. Наприклад, говорячи про Сина, аріани ніколи не застосовували іменник Бог, а постійно використовували прикметник божественний. За їх вченням, лише Бог-Отець був незмінним, а Син уявлявся мінливим. Арій, на думку дослідників, порушив онтологічну єдність Отця та Сина, вважаючи, що Христос став Богом-Сином за причастям у результаті моральної досконалості [48]. Основна суть аріанської сотеріології зводиться до можливості спасіння Христом лише подібних до себе людей.

Протиставлення аріанської та християнської сотеріології зводиться до наступного висновку: «Аріани вірили в здійснення спокути, але розуміли під нею процес, який міг вчинити вигаданий посередник між Богом та світом. Афанасій, навпаки, вважає, що спокуту людей не могла здійснити створена ним людина, незважаючи на великий авторитет серед інших людей – дану справу міг вчинити лише Бог» [366, с. 120]. Вчення Арія для Афанасія було неприйнятним не лише через спростування багатьох християнських позицій, а й викривлення сотеріології.

Утверджуючи нерівнозначність іпостасей у Трійці та наголошуючи на

недосконалості Сина перед Отцем, Арій, по суті, прирівнював людину до Христа. Якщо Христос Своїм праведним життям на землі підводиться до Божественного усиновлення, це може зробити й звичайна людина. Заперечуючи вчення про Трійцю, користуючись раціоналістичними поняттями, Арій переводив догмат в етичну площину. Постулюючи ідею самоцінності людини, її природної гідності, аріанство розхитувало християнський теоцентризм, підготовлюючи ґрунт для раціоналістичної філософії. Секулярний потенціал вчення унеможлиблював його розвиток у християнській ортодоксії. «Аріанство є «раціоналізацією» християнства... Шукаючи «розумну» віру, а не таємничості Церкви, аріанство позбавляло християнство живого релігійного змісту, перетворювало його теїзм на космологію та мораль» [651, с. 112–113].

Висновки до розділу 2

Дослідження генези христологічних уявлень у довселенський період, відображених у різноманітних концепціях і системі провідних складових, дозволяє зробити низку узагальнень.

Христологія, як богословське вчення про особу Ісуса Христа у довселенський період, знайшла своє вираження у Євангеліях, посланнях святого апостола Павла, об'явленні Івана Богослова, літературі апостольських та антигностичних Отців. Їх аналіз дозволяє систематизувати основний зміст христологічного вчення й визначити основні методи біблійної христології: 1) реконструкція розвитку христології в апостольський період на основі Нового Заповіту і ранньохристиянських джерел; 2) семантичний аналіз титулів Ісуса Христа в Новому Завіті; 3) аналіз христологічних концепцій євангелістів та богословів; 4) загальний огляд новозавітних положень про природу Христа. Більшість дослідників при аналізі новозавітної христології надають перевагу історичному розвитку христологічної доктрини або послуговуються розбором семантики терміносистеми Нового Завіту, вибудовуючи на їх основі історичну лінію. Зазначений спосіб аналізу христологічної доктрини властивий богословському осмисленню даної

проблематики, однак унеможливило використання інших міждисциплінарних підходів.

Христологія апостольських мужів, яка вибудовувалася в полеміці з гностиками й ебїонїтами, мала багато суперечливих моментів у змістовому і формальному відображенні. Незважаючи на це, вони сповідували віру в Христа як Бога. При цьому поєднання божественної та людської природи осмислювалося в тісній іпостасній єдності, що сформувало христологічний погляд Христа, як єдину особу Боголюдини. На противагу гностикам, вони не бачили відмінностей між божественним Христом і людиною Ісусом, а поєднання двох сутностей розкривалося в передіснуванні Христа. У теологічних посланнях апостольських мужів одночасно спростовувалися як ебїонїтський адопціонїзм, так і гностичний еонїзм через утвердження божественної гідності в Особі Христа Спасителя. Однак, розрізненість христологічних ідей у творах апостольських мужів потребує їх систематизації та виокремлення тих концепцій, які сприяли подальшому розвитку христології.

Свій розвиток і тлумачення христологічних уявлень отримало відображення у ранньохристиянських релігійних течіях докетизму, гностицизму та юдеохристиянстві. Першим христологічним напрямком був докетизм, джерела походження якого відображене світовідчуттям людини елліністичної епохи з дуалістичними уявленнями про світ з різким протиставленням духу та плоті, світу і Божества. У межах цього напрямку сформувалися два підходи у розумінні й тлумаченні природи Христа: матеріальний та формальний. Вчення гностиків про спасіння відображало ідеї дуалістичної філософії, що призвело до заперечення Його людської природи й ототожнення із примарною сутністю. Гностики вважали, що між божественним Христом (еоном) і людиною Ісусом був лише зовнішнім зв'язок, протиставляючи дві природи: божественну (Христос) і людську (Ісус). Ебїонїзм, натомість, був послідовником адаптаційної христології, у якій протиставлялася ідея Ісуса як звичайної людини та Бога-Іегови.

РОЗДІЛ 3

ХРИСТОЛОГІЧНА ДОКТРИНА В ЕПОХУ ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ

3.1. Христологічні доктрини перших Вселенських соборів

Теоретичні засади христології, сформовані у ранньохристиянський період, зазнали трансформації під впливом подальшого розвитку християнської теології. Тринітарні дискусії періоду Вселенських соборів тісно пов'язані з ключовим христологічним питанням про співвідношення Божественної та людської природи в Христі. Святоотцівська традиція сформувала низку відповідей на ці питання, однак їх обґрунтування виводилося з новозавітного Писання. Це загалом визначило зміст христологічних концепцій, у яких проявилися теологічні позиції різних світоглядних шкіл і їх послідовників: ідеї втілення Логосу в плоті Тертуліана, з'єднання двох природ у Христі Іринія, наявності людської душі в Христа Оригена, вселення Логосу в тіло Христа Афанасія Олександрійського. Проте, загалом християнська Церква ще не змогла виробити логічно несуперечливе вчення на противагу тим безкомпромісним релігійно-догматичним підходам, які підірвали сакральне ядро християнства як релігії.

Аналіз причин христологічних дискусій традиційно розглядається у контексті протистояння антиохійського та олександрійського богословських підходів у питанні з'єднання Божественної та людської природи в Христі. Власне, такий підхід призвів до дослідження низки христологічних аспектів винятково в межах теологічного протиставлення двох позицій, нехтуючи релігійно-філософським контекстом заявленої проблеми. Надмірна схематизація церковних явищ антиохійською та олександрійською теологією аргументована в наукових працях дослідників, зокрема богословом і церковним істориком А. Іванцовим-Платоновим [330, с. 451–452]. Однак, заперечувати значення ролі цих шкіл у процесі тлумачення біблійних текстів та пояснення змісту старозавітних і новозавітних символічних оповідей із доказами божественного походження й абсолютної істинності Біблії, на нашу думку, є безпідставним [548, с. 152].

Досліджуючи тенденції формування христології на етапах діяльності Вселенських соборів, зазначимо, що її основоположні ідеї отримали подальший розвиток у доктринах представників олександрійського й антиохійського напрямків, які й були включені у христологічний догмат християнської теології. Ці процеси слід пов'язувати, у першу чергу, з христологічними дискусіями періоду IV – V ст.

Відповідно до усталених канонів, Вселенський собор, в межах якого було вироблено і прийнято христологічний догмат християнської Церкви, має повністю відповідати внутрішнім і зовнішнім вимогам. Визначальною його нормою є участь усіх Помісних Церков за особистої присутності предстоятелів або їх представників. У протилежному випадку має бути наявність окремих послань, в яких викладені думки тієї чи іншої Церкви з заявлених питань, або пред'явлені заяви зі сторони Церкви чи кількох Церков, які перебувають у певному виключному становищі, в готовності визнати ними всі рішення собору [175, с. 321–322]. Внутрішньою вимогою Вселенського собору є те, що всі звернення, які на ньому розглядаються, мають вселенське значення, оскільки торкаються питань віри і церковного вчення, основних принципів буття та устрою Церкви й має спільну важливість і обов'язковість дотримання для всіх Помісних Вселенських Церков [548, с. 153].

Перші Вселенські собори проходили в умовах христологічних дискусій, які охоплювали Східну і Західну частини Римської імперії. Але у процесі цих богословських диспутів окреслилися інші проблеми христологічного характеру. Це було зумовлено тим, що теоретичне мислення східних православних церков предметом богословських суперечок охоплювало позбавлених конкретності питання християнської догматики в межах виокремлення христологічної доктрини, насамперед у питанні про з'єднання двох природ у Христі. Натомість Захід Римської імперії, внаслідок пріоритету практицизму, орієнтувався на розв'язання практичних проблем, які знаходили своє відображення у житті віруючої людини [548, с. 153]. Полеміка у богословській думці цієї епохи зосереджувалися навколо двох основних проблем: 1) спростування вчень, які суперечили християнським

засадам: 2) утвердити авторитет тих догматів, які мали відмінну інтерпретацію в ученнях різних богословів.

Реалізація цих завдань досягалася як індивідуальними зусиллями окремих богословів, так і колективними напрацюваннями християнської Церкви. Основні здобутки у богословській царині виборювалися на Вселенських соборах, які стали яскравою сторінкою у церковній історії християнства.

Ключова діяльність Вселенських соборів зосереджувалася на спростуванні хибних ідей у питаннях віровчення. Зважаючи на обмеженість і недоступність для більшості людей богословських праць, які спростовували антихристиянські віяння, цей спосіб боротьби був малоефективним. Враховуючи поширеність різних течій юдео-християнського та гностичного характеру в межах юрисдикції християнської Церкви, місцеві собори також не виявляли спроможність вирішувати питання на помісному рівні. Єдиним засобом спростування цих ідей, було спільне рішення всієї Церкви на Вселенських соборах. Постанови, які на них приймалися, набували обов'язкового статусу віри для всіх християн. Крім богословських питань, Вселенські собори вирішували й інші проблеми церковного життя, які торкалися сфери управління та порядку богослужіння тощо [632, с. 105].

Аналізуючи еволюцію христологічної доктрини періоду Вселенських соборів, зробимо певні зауваження. По-перше, слід мати на увазі, що філософська поляризація призвела до ототожнення богословами і церковними істориками олександрійської теології із платонізмом та антиохійської із аристотелізмом, чим послуговуються у дослідженні христології багато дослідників [564, с. 644]. По-друге, відмінність двох напрямків, які використовують буквальну та аналогічну екзегетику, міститься у різних підходах до виявлення смислу Святого Письма. Олександрійці тяжіли до методу алегоричного тлумачення Біблії, який на психологічно-суб'єктивному рівні виокремлює буквальну та духовну сутність Біблії. Визнаючи значущість першої, основний акцент переноситься на другий, встановлюючи необхідне співвідношення обох. Натомість, антиохійська школа розкривала предметно-об'єктивний сенс окресленого поля христологічного

дослідження. По-третє, як слушно зауважив богослов М. Муретов, про те, що схематизація олександрійської та антиохійської шкіл, повинна бути розширеною, враховуючи роль національного принципу, який включає поняття юдаїзму, еллінізму, семітизму та європеїзму [465, с. 3–8]. Виходячи з цього, ми в нашому дослідженні будемо концентруватися на дослідженні релігійно-філософських ідей у їх христологічному контексті.

На основі вищезазначеного виправданам з методологічної точки зору є концептуальне визначення ідей, які є основними у христології представників антиохійської та олександрійської шкіл. Нагадаємо, що антиохійська школа визначала самостійну сутність людської природи Христа. Його божественна і людська сутності не з'єднані, а лише пов'язані. На підставі цього припускалося, що Ісус не володів атрибутами Отця. Тому основний акцент антиохійські богослови зосереджували на людській природі Христа. Натомість мислителі Олександрійська школа наголошували на з'єднанні Божественної та людської природи в Ісусі Христі [497, с. 235–236]. Проте подальша полеміка з цієї проблематики призвела до зміни христологічних акцентів й переорієнтацію олександрійських богословів на Його Божественну природу й, відповідно, до появи іншого теологічного й релігійного парадоксу – несторіанства.

Перш ніж перейти до аналізу формування христологічної доктрини на Вселенських соборах, розглянемо доктрину Святої Трійці, інтерпретація якої призвела до дискусій христологічного характеру. Зазначимо, що антитринітарне віровчення зумовило ідейні суперечки в лоні самої Церкви: деякі богослови, визначаючи розбіжність між Отцем, Сином і Святим Духом, ніяк не могли погодитися з їх однаковим божественним статусом, передбачаючи небезпеку політеїзму. Виникли теорії субординації або підпорядкування, що вбачали в Трійці певну ієрархію: Бог-Отець міститься на вищій сходинці [548, с. 154]. Він створив Сина і потім уже створений Син створив Святого Духа. Як зазначає М. Лоський, у такій ієрархії «нижчий є зброєю для вищого... розрізнення Осіб перетворюється в онтологічну розколотість» [413, с. 71].

У богословських дебатах між філософськими течіями окреслилась розбіжність тлумачення Святого Письма. Антиохійська школа набула продовження через діяльність послідовників Лукіана – Арія й Несторія. У несторіанстві обґрунтовувалася ідея розділення у Христі двох різних осіб: Сина Божого і Сина людського, як двох окремих сутностей [175, с. 117–118]. У тринітарній проблематиці несторіанство заперечувало співіснування Отця та Сина, й народження останнього із сутності Отця [515, с. 19]. Несторій трансформував пріоритет з логічної інтерпретації сутності іпостасей Трійці у хронологічну. Народження Сина з Отця він трактував як зменшення сутності Отця і як закономірність Посередника для творіння [548, с. 154].

Охарактеризувавши особливості діяльності Вселенських соборів, перейдемо до аналізу христологічних ідей представників означеного періоду. У нашому дослідженні будемо розглядати їх у такій послідовності: Вселенський собор у Нікеї (325 р.), Константинополі (381 р.), Собор в Ефесі (431 р.). Дослідження христологічної доктрини періоду Вселенських соборів ми розпочнемо з поглядів аріанства, оскільки подальший розвиток христологічних ідей важко уявити без впливу вчення пресвітера олександрійської церкви Арія. Визначимо, що початок становлення цього руху історики церкви відносять до богословської дискусії, у процесі якої олександрійський єпископ Олександр виступив як третейський суддя в диспуті Арія і його опонентів [304, с. 88]. Погляди Арія поширилися не лише в Олександрії, а й швидко знайшли своїх послідовників в інших церквах, зокрема і в Антиохії [407, с. 88–89].

Вважаємо, що формування христологічного догмату представниками Вселенських соборів розпочалося з «очищення церкви від аріанства» [395, с. 42]. Саме тому й будемо концентруватися на позиції тих учасників Соборів, які спростовували вчення, несумісні християнським основам і сформували основу Халкидонського оросу. З цієї проблеми продовжимо розгляд аріанства, акцентуючи на її основоположному принципі – христологічній доктрині. Підкреслимо, що Арій сформулював монотеїстичне твердження про Бога як Абсолютну Єдність. Функція

Бога полягає в акті творення. Якщо, на думку Арія, Христос є Богом, то це спонукає до шанування двох Богів. Поруч із Богом, на що звертає увагу Арій, завжди була присутня Іпостась, яка брала безпосередню участь у творенні світу [548, с. 155]. Вона в Біблії названа Мудрістю, Сином, Подобою, Словом. За своєю природою, Вона, цілком відмінна від Батька, Особа, яка не має ні єдиного єства з Ним, ні однакових Божественних якостей [249, с. 33–36].

Арій доходить висновку про людську природу Христа і категорично відкидає вчення про Його вічне існування. Ключова ідея аріанства полягає у переконанні, що Ісус не міг створити світ і не міг бути Божим творінням. Розвінчування божественного походження Христа призводить до заперечення Його особливої місії спасіння занепалялого людства [548, с. 155]. Син, як зазначає Арій, володіючи свободою волі, вибрав добро, тому Він частково отримав Божественні якості, завдяки своєму добродієчному життю [215, с. 329–330]. Оскільки Син не вічний та знання Його недосконалі, безпідставно Його вшановувати як Бога.

Христологічна проблематика, яку розвинув Арій, спроектувала новий погляд на категорію сотеріології. Христос, не будучи Богом, не може здійснити спасіння людства. Суть спасіння – дарувати людині життя й безсмертя. Якщо Христос не Бог, Він не може зробити людину божественною. Лише, якщо Син Божий вийшов із сутності Самого Бога, Він міг у людському образі, перемогти смерть, примирити людство і дати йому безсмертя [548, с. 155]. Але Він відрізняється також від інших земних створінь, бо володіє Божою благодаттю: «Сотеріологічне вчення про Логос, яке міститься у Писанні, перетворилося на космологічну спекуляцію і етику певного типу. Теологія Арія є виразною елінізацією християнства» [361, с. 239].

Утверджуючи нерівнозначність іпостасей у Трійці та наголошуючи на недосконалості Сина перед Отцем, Арій, по суті, прирівнював людину до Христа. Якщо Христос своїм праведним життям на землі підводиться до Божественного усиновлення, це може зробити й звичайна людина. Відкидаючи вчення про Трійцю і користуючись раціоналістичними поняттями, Арій переводив догмат в етичну площину. Постулюючи ідею самоцінності людини, її природної гідності, аріанство

розхитувало християнський теоцентризм, готуючи ґрунт для раціоналістичної філософії. Секулярний потенціал аріанського вчення унеможлиблював його розвиток у тогочасній християнській ортодоксії [548, с. 155]. «Аріанство є «раціоналізацією» християнства... Шукаючи «розумної» віри, а не таємничості Церкви, аріанство позбавляло християнство його живого релігійного змісту, перетворювало його теїзм: космологію та мораль» [651, с. 112–113].

Імператор Костянтин із метою врегулювання ситуації, яка набувала загрозливих форм, за підтримки Папи Сильвестра I скликав у 325 р. Перший Вселенський собор у м. Нікеї. Сам імператор проголосив себе «єпископом зовнішніх церковних справ» та взяв активну участь в обговоренні богословських, догматичних, обрядових і дисциплінарних питань, затверджуючи єпископські рішення своєю власною печаткою [316, с. 241]. У Соборі взяло участь 318 єпископів, більшість з яких були представниками східних церков. Західна Церква була репрезентована незначною кількістю єпископів, у тому числі й головним соборним ідеологом Осієм Кордубським.

Зауважимо, що визначень і постанов собору, викладених письмово та затверджених підписами його учасників, у повному складі не збереглося [276, с. 14]. Відомий церковний історик К. Смирнов висловив припущення, що Євсевій Нікомедійський і Феогніс Нікейський підкупили хранителя актів собору та знищили свої підписи на постановах [543, с. 16–17]. Основним питанням зібрань був розгляд сутності аріанського вчення. Серед тих, хто підтримував Арія, деякі дослідники називають й відомого ранньохристиянського історика Євсевія Кесарійського [379, с. 10].

Як відомо з джерел, аріани на соборі першими запропонували свій символ віри, сформульований Євсевієм Нікомедійським [276, с. 11]. Але його положення з приводу створеності Христа викликали у більшості присутніх незадоволення та були відкинуті. Прихильники Олександра, зокрема архідиякон Олександрійської церкви Афанасій, намагаючись уникнути складної богословської дискусії, виклали основні положення свого вчення, застосували винятково біблійну термінологію.

Аріани сприйняли це як реальну можливість доведення правильності своїх поглядів [548, с. 156]. Їх ідеї, сформульовані Афанасієм, зводилися до наступного: «Єдиним началом Божественного буття і його першопричиною є Бог-Отець». Від нього отримують буття інші Особи Святої Трійці і весь тварний світ. Але «твар створюється Богом, Син народжується від Отця, а Дух Святий виходить із Отця» [215, с. 23].

Афанасій, за словами А. Мак-Грата, мало звертав уваги на тонкі розмежування Арія [426, с. 294]. Це було зумовлено його христологічними поглядами, ґрунтованими на вченні Малоазійської богословської школи, і подібно Оригену в загальній частині богослов'я мислитель орієнтувався на неоплатонівську філософію. Релігійний мислитель Г. Флоровський зауважив, що «у своєму богословському вченні святий Афанасій виходив із осмислення історичної особи Христа, Боголюдини і Спасителя, тому тринітарне питання розглядається ним крізь призму христології та сотеріології й лежить в основі живого релігійного досвіду. Спасіння є свідченням божественності і «єдиносутності» втіленого Слова, оскільки лише Втілення Єдинородного Сина може бути рятівним» [610, с. 67].

Загальна ідея богословських поглядів Афанасія полягала в чіткому розмежуванні Бога і Його творіння. На відмінну від Арія, Афанасій розвивав ідею Божественної природи Ісуса Христа, яка дозволяла говорити про Нього як предвічного Богом-Сина. З'єднання Христа з Богом після смерті, утверджує здатність людини на досягнення Божественної подоби своїм праведним земним шляхом. Ця фундаментальна ідея стала основою христологічної доктрини, яка утвердила Божественність людської природи: «Через втілення Логосу, Який став людиною, щоб остання стала Богом» [145, с. 68]. Тому уподібнення Христа до людини, на думку Афанасія, призводить до двох важливих наслідків, які спростовували вчення Арія. По-перше, він зауважує, що спасіння людей, за вченням аріан, лежить винятково на Богові-Отці, Який здатен подолати силу гріха і привести людство до вічного життя. Звідси витікає і другий логічний наслідок, який визначає необхідність спокути всіх живих істот. Однак, жодне творіння Бога не

може виконати відносно один до одного цю місію, підкресливши, що акт спасіння можливий лише Богом [548, с. 156].

Оскільки, згідно з християнською літургійною практикою у Новому Заповіті Ісус Христос постає як Бог, єдиним можливим рішенням, за переконанням Афанасія, залишається визнання Ісуса Христа втіленим Богом: «Логос став людиною, щоб у Собі обожити нас» [497, с. 335]. Богослов переконував, що Логос є творцем світу і здійснює спокуту людей, проте не в якості допоміжної сили, а в самоодкровенні істинного Бога у світі й у людині, тотожній за сутністю з Отцем. Афанасій, за словами М. Поснова, перший поєднав невіддільним зв'язком думку про Логос як принцип світотворення з вченням про Нього, як принципом спасіння [497, с. 335]. Таким чином, христологічне вчення Афанасія можна звести до наступного силогізму: 1) Жодне творіння не може спокутувати інше творіння; 2) Арії відносить Ісуса Христа до творінь; 3) За Арієм, Ісус Христос не може врятувати людство. З позиції християнського богослов'я це твердження означає, що лише Бог може врятувати людство; Ісус Христос є Спасителем; отже, Ісус Христос – Бог [548, с. 156].

Христологічна концепція Афанасія відкрила шлях для формулювання концепції спасіння, яка протиставлялася аріанському вченню. За словами богослова М. Лопатіна, «аріани вірили у необхідність спокути для нашого спасіння, однак, за їх переконанням, її міг вчинити вигаданий ними посередник між Богом і світом, – людина. Святий Афанасій, навпаки, засвідчив, що спокутування людей є великою справою, яку не могла виконати жодна жива істота, незважаючи на моральний спосіб життя, оскільки цю справу міг здійснити лише Бог» [366, с. 120]. Афанасій вважав неприйнятною сотеріологію, запропоновану Арієм, яка вибудовувалася на основі христологічних уявлень, оскільки: «Спасіння людей можливе лише за умови внутрішнього переродження всієї людської природи через з'єднання з вищою Божественною силою. Лише в таїнстві Боговтілення людина, поєднавшись з божественною силою, осмислює неміч своєї сутності, що дарує їй спасіння» [542, с. 178–179].

Сотеріологічне вчення Афанасія неможливе без ідеї обоження, яку він постійно розвивав і обґрунтовував [493, с. 78–93]. Перш за все, джерелом обоження людини може бути лише Церква, що є вірним як Тіло Христове. Пізнання людиною Бога – це плід її обоження. Чим далі людина просувається шляхом обоження, тим повніше й точніше її знання Бога. Це істинне знання здобувається не за допомогою розумових здібностей, воно – дар життя в Христі та Святому Дусі. Обоження людської природи в Ісусі Христі є наслідком втілення Сина Божого в Дусі Святому від дівственої утроби Пресвятої Богородиці, прийняття Ним людської природи [415, с. 61–62]. Людина отримує найвищу нагороду та шану: людська природа іпостасно з'єдналась із Нескінченим, Вічним, з Божеством. Саме Божество прилучилось до людства, а людство в Божестві обожилось. Обоження – це найважливіший результат всього земного служіння Христа Спасителя, що відкрив людям джерело спасительної благодаті. Ідея обоження була центральною темою богословського світогляду, яка визначалася тим, що «Христос внутрішньо живе в кожній віруючій людині. Своєю смертю і воскресінням Він, дарував нам перемогу над смертю, дав надію на вічне життя й блаженство; однак це не стало запорукою від смерті для всіх людей – слово та спокутування призначалася для всіх людей, але осмислити їх повинен кожен індивід самостійно» [201, с. 383].

Крім того, віра у Божественність Христа відкриває надію людини до свого безсмертя. У християнському вченні воно сприймається як дар людини, утверджуючи її гідність і можливість з'єднатися з Богом через божественну частку в людському тілі [144, с. 43–50]. Тому Христос мотивує людину на боротьбу зі земними спокусами та особистісними гріхами. При порівнянні людської та Божественної гідності, Афанасій стверджував, що віра в Христа надає людині Богоподібності, без якої вона не здатна досягнути безсмертя. Христос, за словами богослова, здатен «людське перетворити в Божественне» [144, с. 28–29]. У христологічній доктрині Афанасія, людська сутність прирівнюється до гідності християнина [144, с. 70].

Принцип спокутування має онтологічну спрямованість, яка виражається у відносинах Бога до людини, встановлюючи їх діалектичну єдність. Однак, крім діалектичного можна назвати й діалогічний зв'язок, коли людина не лише пасивно сприймає Божественну благодать, а й бере активну участь у спілкуванні з Богом. Подібний діалог для святителя немислимий без подвижництва, в якому воля активно взаємодіє із благодаттю [18, р. 152–153]. Більше того, христологічне та сотеріологічне вчення богослова визначили його екзегезу, незважаючи на відсутність спеціальних праць на задану тематику. Однак, його блискуче знання Писання дозволило, за словами М. Лопатіна, успішно протистояти аріанському вченню [366, с. 88–113]. При цьому І. Мейєндорф, констатує внесок мислителя у розвиток христологічної доктрини, зауважив, що утверджуючи єдність Христа як втіленого Слова, Афанасій, подібно до олександрійців, не завжди інтуїтивно вгадував, що термінологія відкриває можливість применшення людської природи Спасителя – небезпеку, якої не уникнув Аполлінарій [443, с. 121].

Серед представників Нікейського собору, які виступили захисниками християнських переконань і сприяли формуванню христологічної доктрини, були Євстафій Антиохійський та Маркел Анкірський. Євстафія вважають засновником Антиохійського богословського напрямку [532, с. 57], проте з його спадщини зберігся лише один твір «Розмова проти Оригена на його писання про чарівницю». Інші трактати дійшли фрагментарно, ускладнюючи повну реконструкцію його богословських поглядів [532, с. 58]. У тріадології він підкреслював божественну єдність Отця і Сина, однак Святий Дух представляв лише як Третю Особу Трійці. Деякі дослідники стверджують, що в іпостастному бутті Сина Євстафій послуговується концепцією ікономії, яка притаманна поглядам грецьких апологетів II ст. Це призвело до звинувачення богослова у поширенні ідей римського пресвітера Савелія. Підставою для подібної інкримінації, на нашу думку, став тісний зв'язок тріадології та христології, які у період Першого і Другого Вселенських соборів набули теоретичної ідентифікації у богослов'ї. Ми погоджуємося із думкою А. Орлова, що «христологічне питання, яке тісно

перепліталось з вченням про Трійцю, було вкрай важливим для догматичних рухів донікейської і післянікейської епохи». А вчення про триєдність Бога було лише необхідною «метафізичною передумовою для вирішення саме христологічного питання» [476, с. XI–XII].

Зважаючи на складність цього питання, з методологічної точки зору буде виправданим концептуально визначити ідею тріадології, яка є основоположною у христологічній системі Євстафія Антиохійського. Зауважимо, що Євстафія вважали послідовником поглядів савеліанства, яке у богословських побудовах виходить з ідеї єдиного Бога – монади. У модусі Отця, Бог перебуває від самого початку до Свого народження від Діви, а потім приймає модус Сина. Під час Свого земного життя Він проголосив Себе Сином Божим і Сином людським, але не приховував й того, що він – Отець [174, с. 312–313]. Отець є Бог Сам у Собі, Син є Отець в модусі, відносно світу, виражених за допомогою імен Отець, Син, Святий Дух.

Розвиток цієї трилогії відповідає послідовному ходу історії церкви. За вченням Савелія, Отець створив світ і дарував Синайський закон, Син утілюється та жив з людьми на землі, а Святий Дух з дня П'ятидесятництва надихає Церкву й управляє нею. Але в усіх трьох модусах, що послідовно змінюють один одного, діє єдиний Логос. Модус Святого Духу, згідно Савелія, також не вічний. Він теж матиме свій кінець. Після цього має відбутися повернення монади до її первинної єдності, що рівносильне припиненню змін, а отже, кінцю існування світу [174, с. 319–320]. Вчення Савелія про різні форми Бога відповідає антитринітарному вченню про Трійцю, але відрізняється тим, що Син і Дух, на думку Савелія, виступають один за одним у різних стадіях. Бог не є одночасно Отцем, Сином і Духом, тому справжньої Трійці не існує. Модалізм рішуче підкреслює єдність сутності Сина і Отця. Але при цьому неможливо в його межах правильно визначити людську природу Христа.

Євстафій визначав у Христі дві природи, однак центральною ідеєю його христології є розкриття повноти людської природи Спасителя. За божественною сутністю, як стверджував мислитель, Христос єдиносущний Отцю, будучи Його

втіленням. Він є Божественним Словом і Премудрістю, Творцем видимого та невидимого світу, народженим з нествореної сутності Отця і Його істинним Образом.

Людська сутність Ісуса позначається Євстафієм різними поняттями: «Людина», «Людина Христа», «людська зброя», «храм», «скінія», «житло». Повнота сутності Христа в наявності в Нього не лише тіла, а й душі [532, с. 59]. Однак, дискусійним моментом христології Євстафія є спосіб поєднання двох природ у Христі, до якого він застосовує різну термінологію, яку можна трактувати по-різному. Полемізуючи з цього питання, більшість дослідників дійшли висновку, що спосіб поєднання двох сутностей Христа у христологічному вченні Євстафія не можна визначити до кінця через відсутність сталої термінології. Враховуючи вищезазначене, дослідники заперечують буквальне трактування його слів про Слово, яке перебувало в людині, припускаючи наявність двох суб'єктів у Христі. Відтак, стає зрозумілим наскільки ретельно шукала Церква найбільш точні визначення щодо Особи Христа. Ці зусилля були спрямовані не на вичерпний словесний опис єднання Бога з людиною або його логічне обґрунтування, а на оберігання цієї істини від хибного тлумачення. Будь-яке висловлювання спричинило б сумнів відносної можливої участі людини у перетворенні смертного і тлінного у нетлінне, що здійснюється в результаті втілення Слова [525, с. 474].

Активну полеміку з аріанами на захист християнського вчення вів і один з видатних богословів і церковних діячів Нікейського собору Маркел Анкірський. Зазначимо, що протягом тривалого часу в наукових колах продовжувалася дискусія про характер його віри, через звинувачення християнськими богословами у сповіданні Маркелом антитринітарних ідей. Його сучасники, зокрема Епіфаній Кіпрський та Василій Великий, вважали мислителя послідовником Савелія і Новата через заперечення тринітарного вчення та христологічної доктрини: «Він неправдиво говорив про втілення Бога в Єдинородному й неправильно трактував найменування Логосу, Який зійшов на деякий час, щоб знову повернутися в Того, з Кого ісходив, припиняючи Своє існування» [575, с. 94]. Подібні звинувачення

призвели до засудження вчення Маркела на Константинопольському соборі. Таким чином, протиріччя між двома видатними християнськими богословами IV ст. Афанасієм Великим і Василем Великим сформували упереджене ставлення до постаті Маркела Анкірського та його вчення, зумовлюючи ретельний науковий розгляд його тріадологічних поглядів з метою пізнання христологічної концепції.

Твір «Проти Астерія» – основне джерело богословських поглядів Маркела, дійшов до нас у формі цитат Євсевія Кесарійського, занотованих у працях «Проти Маркела» і «Про церковне богослов'я». Зауважимо, що фрагментарні відомості лише частково розкривають богословські погляди мислителя й не завжди виражають правдивий зміст думок автора. Із цих творів стає зрозумілою тріадологія Маркела, де Бог осмислюється єдиною і неділимою Особою, зберігаючи вірність монотеїзму. При цьому Бог, як монада, розростається у Трійцю, в межах якої заперечується поділ на іпостасі та особи [436, с. 164]. Однак Слово або Логос потенційно завжди існує у Богові й лише у певні періоди проявляється ззовні як Його Одкровення: при творенні світу (перша ікономія), втіленні (друга ікономія) та спасіння людства (третья ікономія). Коли остання ікономія буде закінчена, Царство Сина також досягне кінця. Бог, як Монада (Одиниця), яка на другому етапі ікономії подвоїлася в «Двійцю», а на третьому в «Трійцю», знову буде існувати в одиничній формі. Деякі дослідники вважають, що така концепція Слова була успадкована від Феофіла Антиохійського, який розглядав Його в двох аспектах: Логос властивий (думка) і Логос вимовний (висловлювання) [138, с. 151]. Важливо зазначити не зіставлення Маркелом Слова з образом Бога: «Очевидно, що до прийняття людської плоті Слово не було образом невидимого Бога, якому личить бути видимим, щоб за допомогою Нього невидиме стало для людини видимим» [436, с. 165–166]. І лише після становлення Слова у людській плоті, Воно стало образом Божим.

Виходячи з таких міркувань, дослідники доходять до висновку, що «погляди Маркела не відповідають вченню монархіан, оскільки, ототожнюючи Логос з Отцем, він відмежувався від богослов'я відокремленням Савелія. Таким чином

Маркел репрезентував богословську позицію, яка впродовж тривалого часу протистояла «монархіанам», відкидаючи деякі їх положення й приймаючи інші» [138, с. 151]. На нашу думку, окремі погляди Маркела містять положення, які суперечать християнському вченню і наближають їх до монархіанства. При цьому христологічна проблематика у вченні Маркела практично відсутня, а в тих місцях, де розглядається питання поєднання Божественної і людської сутності Ісуса Христа, наявні модалістичні та докетичні ідеї [532, с. 67].

Після Нікейського собору в посланні Маркела до папи Юлія розкриваються протилежні висвітленим у творах Євсевія Кесарійського погляди автора. Головна відмінність у питанні тріадології, коли Маркел з'єднує Логос та Сина: «Наслідуючи Божественне Писання, вірую, що існує один Бог і Його єдинородний Син-Логос, завжди властивий Отцю й що ніколи не має начала буття, істинно від Бога начало має, нестворений, але завжди сущий, завжди царюючий Богові і Отцю, Царству Йому, як свідчить апостол, не буде кінця (Лука 1:33)» [138, с. 153]. Зауважимо, що у ранніх поглядах це висловлювання вказувало винятково на Логос, а не на Сина. Звернення до Нікейського Символу віри свідчить про спробу Маркела виправдатися від попередніх висловлювань, однак загальні положення його віри, які заперечували існування відмінної від Отця іпостасі Сина, залишилися незмінними.

Отже, у Нікейському соборі брали участь християнські богослови, які були непохитні у переконаннях і активно протистояли Арію. У ситуації, коли жодна зі сторін не йшла на поступки, Євсевій Кесарійський запропонував власний варіант символу віри [276, с. 69–70], який був прийнятним для двох сторін через вилучення з ужитку слова «єдиносущний». Це дозволяло аріанам, з одного боку, трактувати його на свій розсуд, а для олександрійців, з другого, він фактично повторював попередній. Проте, імператор Костянтин все ж запропонував додати до символу слово «єдиносущний». Натомість аріани пропонували інші терміни, зокрема, «подібний» чи «подібний щодо суті», оскільки Нікейську формулу, запропоновану імператором, вони вважали поверненням до монархіанства та савеліанства.

Відтак, соборними єпископами було складено нове формулювання символу віри із внесеними поправками [276, с. 86]. Тим самим Нікейський Собор інтерпретував слово «Син» за допомогою поняття «єдиносущний» у філософському значенні, і, найважливіше, воно вживається не в алегоричному, а в буквальному значенні. Символ віри визначав, що Син був народжений, а не створений. Народження відрізняється від творення тим, що: 1) новонароджений успадковує природу істоти, яка її виношує, тому Ісус Христос подібний до Отця; натомість творіння передбачає надання початку існуванню новому або перетворення вже існуючого в інший образ; 2) народження – це закономірний природній процес, який обумовлює потребу Отця народжувати Сина через Свою необхідність, натомість творення повністю підпорядковується волі Творця [276, с. 86–87]. Нікейський символ не підписав Арій та його прибічники єпископи Секунд Птолемаїдський та Феон Мармарикський [276, с. 12]. Вони були засуджені та відправлені у заслання до Іллірії, а на аріанство було накладено заборону. Таким чином, Нікейський собор засудивши Арія підтримав позицію Олександра.

Незважаючи на компроміс між учасниками собору, христологічна проблематика залишалася не вирішеною. Серед церковників сходу Римської імперії значну частину становили прибічники оригенівської теорії субординаціонізму, для якої термін «єдиносущний» був неприйнятним. Прийняття соборного символу М. Поснов розглядає тільки як своєрідну покору імператору, який фактично запропонував додати слово «єдиносущний» [497, с. 348].

У період між Першим і Другим соборами, Нікейський Символ віри сприймався критично й упереджено. Велика кількість християн перебувала під впливом аріанських ідей, що піддавала сумніву істинну Божественність Ісуса Христа. Інші, дотримуючись ортодоксальної христології християнської Церкви, «кляли хулу на Святого Духа» (Матвія 12:31–32). На нашу думку, основні протиріччя між теологічними вченнями виникали за відсутності через уніфікованої термінології і невизначеність понять, які призводили до довільного трактування християнських положень віри. Незважаючи на упередженість щодо рішень

Першого собору з боку єпископів Східної частини Римської імперії, Римська Церква ревно дотримувалася Нікейського Символу віри.

Виправдання Арія після його смерті спричинило появу на християнському ґрунті нових релігійних течій, вчення яких протиставлялися доктринам Церкви. Незважаючи на швидке відродження, аріанізм наповнився носіями різних світоглядних поглядів. У його середовищі переважали консервативні настрої єпископів Східної частини Римської імперії, які відмежовувалися від засадничих ідей Першого Вселенського собору. На їх переконання, Нікейський Символ віри не вирішив проблему іпостасних відносин Божественної і людської природи й тим самим не визначив статусу Ісуса Христа. Стрімку позицію в аріанському русі набирали євсевіани, які відкрито заперечували нікейське формулювання й обґрунтовували ідеї Оригена у христологічному вченні [476, с. 251]. Вони заручилися підтримкою пасивних однодумців, які хоча й надавали їм допомогу, однак відкрито не протестували проти Церкви. Сутність їх поглядів зводилася лише до вживання терміну «подібносущний» (оміусіос), який вони протиставлявся нікейському «єдиносущний» (омоусіос). Тривала полеміка, таким чином, набувала формального характеру і зосереджувалася на суперечках нібито через одну літеру. Але ця літера різко змінювала смисл. Слово «подібносущний» виражало думку про те, що Син не дорівнюється Отцю, а лише подібний до нього, не однієї сутності, і може бути названий Богом не за сутністю, а лише через свою подібність до Бога [532, с. 79].

Зауважимо, що ці процеси призвели до нового догматичного протистояння навколо терміну «єдиносущний». Одна частина богословів убачала в його змісті прихованість антринітарних ідей Савелія. Інші вважали, що відмова від його вживання призведе до засилля і повернення термінології грецької філософії.

Значна кількість богословів, які не приймали рішення Першого Вселенського собору, з упередженням відносилися й до аріан. Вони не вступали у відкриту конфронтацію з ними, прагнучи в майбутньому наповнити нікейське віросповідання новою і зрозумілою термінологією. Тому після Нікейського собору

з'явилася достатньо впливова група богословів, які відкидали термінологію Символу віри. Основною метою протистояння у богословському середовищі християнської Церкви стало вирішення проблематики відмінностей та розрізненості Першої і Другої Особи Трійці.

Якщо у період Нікейського собору вся христологічна доктрина зосередилася на одному слові «омоусіос» (єдиносущний), то тепер таким ключовим терміном стало слово «іпостасіс» (іпостась) [532, с. 83]. Це слово, яке досить складно перекладати з грецької на інші мови, близьке до понять «сутність» і «особа», але все ж таки означає дещо інше і, можливо, чимось нагадує сучасний термін «індивід». Саме цей термін був обраний кападокійськими вчителями для пояснення вчення про Троїстість Божества [497, с. 361]. «Іпостасіс» не збігалось ні зі словом «усія» – сутність, ні зі словом «просопон» – особа. Якщо поняття «усія» можна розглядати як родове, то відносно нього «іпостасіс» звучало як дещо часткове, індивідуальне. Відповідно якщо поняття «просопон» означало зовнішнє виявлення внутрішньої сутності і було близьким до нашого «особа», то «іпостасіс» виражало не зовнішнє, а внутрішнє і в перекладі було ближче до слова «особистість», ніж «особа» [497, с. 362]. Однак «особистість» звучить як щось особливе, що вказує на притаманність індивідуальних якостей. У той час не було усталеної термінології і багато церковних письменників лексему «іпостасіс» іноді вживали замість слова «сутність» і, навпаки. За допомогою терміна «іпостасіс» отцям-кападокійцям вдалося вибудувати струнке вчення про Божество, єдине по суті і потрійне за іпостасями. Завдяки цьому слову їм вдалося уникнути як звинувачень у політеїзмі, так і звинувачень у монархіанстві, коли особа Сина розчиняється у Божестві.

У подальшому слово «іпостасіс» не увійшло до Символу віри. Однак, до церковної ж догматики воно проникло, так само як і слово «омоусіос». Все це підтверджує думку, що християнство – це вчення не про слова, а про сутності. До середини 60-х рр. IV ст. несистемна і хаотична полемічна боротьба навколо слова «єдиносущний» призвела до витворення таких постулатів віри, що чимало теологів було визнано віровідступниками. Подібна доля у міжсоборний період чекала

Аполлінарія Лаодикійського, одного з найбільш завзятих опонентів арінства та впливового християнського богослова. Не вдаючись до детального аналізу христологічних аспектів вчення мислителя, які розглядали у попередній частині роботи, звернемо увагу на ту площину його поглядів, яка знайшла своє відображення у полеміці з Маркелом Анкірським і Фотином Сирмийським, засуджених на Другому Вселенському соборі в Константинополі.

У гострих дебатах з Маркелом Анкірським, Аполлінарій беззаперечно відстоював єдність Божественної та людської природи в Особі Христа як результат втілення Бога, однак шляхом переосмислення значення у Ньому розумного, людського, вольового начала. Натомість Маркел, всупереч позиції Аполлінарія, протиставляв волю Христа і волю Отця в Гетсиманії [139, с. 358]. Цей аспект втілення Бога в Особі Христа, спонукав, на нашу думку, Аполлінарія повністю підпорядкувати плоть у Христі Його Божеству, призвівши до звинувачень у поширенні думок, не сумісних з християнським вченням: «Бог, утілюючись в людській плоті, зберіг Свою Власну дію незайманою, оскільки Його розум залишався непереможеним душевними й плотськими пристрастями і управляв плоттю та рухами плоті божественно і безгрішно, й не лише не був поневолений смертю, але і дозволив смерть» [140, с. 364].

Вважаємо, що однією з причин розбіжностей між Аполлінарієм та Маркелом Анкірським була спроба доведення неможливості протиставлення у Христі людської і божественної волі: «Розум людини не чистий від гріха у справжньому житті, згідно з Писаннями, оскільки він не може погоджувати свої дії з діями Божими, і через це він не вільний від смерті» [140, с. 364]. Саме це твердження зумовило Аполлінарія дійти висновку, що в Христі не могло бути ні двох Осіб, ні двох природ.

Цей аспект христологічних поглядів Аполлінарія підтвердив у своїх свідченнях Єпіфаній Кіпрський, які були отримані в одній із розмов з учнем і ставлеником Аполлінарія Віталієм. Він, як і його вчитель, вважав розум тотожним іпостасі, тому при наявності людського розуму в Христі потрібно визначати

наявність двох іпостасей у Ньому – людської і божественної. Однак виокремлення двох Синів – Божого і Людського – суперечило християнському вченню. Тому, щоб відсторонитися у звинуваченні в антихристиянських ідеях, Аполлінарій на місце людського розуму в Христі ставить Божественний Логос, що вирішувало для нього основні протиріччя – «боротьба волей» та наявність двох суб'єктів або двох осіб. Однак, на думку Г. Беневича, Аполлінарій прийшов до традиційного для платонізму, але не прийнятного християнською думкою ототожнення «особи» з розумною душею [139, с. 358]. Незважаючи на суперечливість позицій Аполлінарія, які не узгоджувалися з традиційним вченням, більшість богословів високо оцінили його внесок у становлення християнської тріадології. Водночас, його христологічна доктрина викликала негативну реакцію на Другому Вселенському соборі й була засуджена.

Навесні 381 р. імператором Феодосієм Великим у Константинополі був скликаний собор, який у майбутньому отримав назву Другий Вселенський, причому не завдяки складу його учасників, а завдяки подальшому всецерковному визнанню. Саме визначення Вселенського собору є відображенням тих істин, які подані в Одкровенні, тому низка соборів, які скликалися у період між Першим і Другим Вселенськими, не були прийняті церквою, а собор 381 р. увійшов в історію церкви саме як Вселенський.

На засідання собору запрошувалися єпископи східних провінцій, оскільки його юрисдикція на західні території імперії не поширювалася. Відтак, у засіданні собору взяло участь 150 єпископів. Спочатку прибули предстоятелі християнських громад із Сирії, Азії і Фракії; пізніше, коли соборні діяння вже почалися, до них приєдналися єпископи, що прибули з Єгипту на чолі з Тимофієм Олександрійським, а також з Македонії на чолі з Асхолієм Фессалонікійським. Серед учасників собору були святитель Кирило, який займав Єрусалимську кафедру з 350 р., наступник Василя Великого по Кесарійській кафедрі Елладій, рідні брати святого Василя Григорій Нисський і Петро Севастійський, а також

Акакій Веррийський, Амфілохій Іконійський, Оптим Писидійський, Діодор Тарсійський, Пелагій Лаодикійський та інші Отці Церкви [276, с. 98].

Найважливішим діянням собору стало прийняття нового Символу віри через критику Нікейського, який закінчувався коротким сповіданням віри у Святого Духа: «(віруємо) і в Духа Святого». Така коротка формула створювала можливість довільної інтерпретації, провокуючи тим самим подальші розбіжності богословського характеру. Свідченням цього була позиція Константинопольського єпископа Македонія і його послідовників, які вважали, що «Святий Дух нижчий і за Отця і за Сина. Він є витвір Сина; це ангели на службі Отця й Сина» [343, с. 323]. Отці собору, розуміючи небезпеку теологічних протистоянь, зуміли розгорнуто викласти віру церкви в Святого Духа для запобігання протиріч і проголосили віру в рівночасність усіх осіб Святої Трійці [130, с. 75]. Додамо, що тексти Нікейсько-константинопольського Символу віри, який безпосередньо визначав основу триадології та христології християнської Церкви, був уточнений у подальших церковних зібраннях [276, с. 119–120].

Таким чином, Нікейський Символ віри на Другому Вселенському соборі піддався деяким кореляціям: по-перше, в новому варіанті було виключено вираження про народження Сина «з суті Отця»; по-друге, він розкривав викладчення про Святий Дух і Його ісходження від Отця як рівнопокляемому і рівнославимому божественну іпостась [490, с. 98]. У новий Символ включені були також сповідання віри у Святу Церкву, вчення про одне хрещення і про прийдешнє загальне воскресіння і вічне життя. За спостереженням протоієрея В. Асмуса, звертає на себе увагу «близькість до Другого Вселенського собору символу Єрусалимської Церкви, як його реконструюють за текстом Виголошених бесід святителя Кирила Єрусалимського» [276, с. 123]. У ньому, на відміну від Нікейського Символу, не містилося терміну «єдиносущний», проте в 60-х рр. IV ст. Кирило, як і Василь Анкірський, і святий Мелетій, належав до прибічників вчення про «подібносущність», що дало привід церковному історикові Сократу помітити його «покаяння» [629, с. 212]. Учасники Другого Вселенського собору незмінним

залишили використання з Нікейського Символу слова «єдиносущний», з метою остаточного відмежування від аріанської ідеї про народження Сина в часі, тим самим заперечуючи вчення про часове розрізнення між Отцем і Сином та зберігало в недоторканності істину про вічне народження Сина.

Крім цього, Нікейський Символ доповнено не лише відносно останніх п'яти членів, а й значно розширено в ученні про Боговтілення. Богословської визначеності набув сенс спокутних страждань Ісуса й розширення, на основі конкретно-історичного підходу, свідчення про реальність Боговтілення та істинність Його людської природи [239, с. 75]. Подібний крок був зумовлений гострою дискусією з аріанами та аполінаріанами, у якій підіймалося не лише питання про Божественність Христа і Святого Духа, а й про повноту його людської природи. Помилковий погляд аріан, а згодом і монофізитів у питанні плоті Христа констатував Афанасій Великий: «У них людська плоть Христа була лише зовнішньою оболонкою Божества, яке замінювало в ньому душу» [145, с. 74]. Аріани говорили про душу Христа як про його Божество, у той час як монофізити стверджували, що в Христі людський розум був заміщений Божественним Логосом: «Якщо хтось покладається на людину, яка не має розуму, то він дійсно не має розуму, і не гідний бути цілком врятованим; оскільки те, що не було сприйнятим, не може вилікуватися; але те, що з'єдналося з Богом, те й врятується. Якщо Він – людина, яка не має душі; то це говорять і аріани, щоб приписати страждання Божеству; оскільки те, що приводило в рух тіло, те і страждало. Якщо ж Він – людина, яка має душу, то, не маючи розуму, як Він міг бути людиною? Отже, щоб надати мені благодіяння, збережи цілою людину, і приєднай Божество» [171, с. 46].

Сформульований на Першому і Другому Вселенських соборах Символ віри залишається офіційним літургійним визнанням віри Церкви східного та західного обрядів, актуалізуючи питання єдності Церков перед обличчям екуменічного визнання віри. Розв'язання цієї проблеми відноситься до теми еллінізації та дееллінізації християнства. Представники ліберального християнського богослов'я,

зокрема А. Гарнак, вважають, що догмат був «творінням грецького духу на ґрунті Євангелія» [217, с. 90]. Поміж Євангеліє і догматом з'явився новий елемент – світова мудрість грецької філософії. Тому А. Гарнак прагнув повернутися – незалежно від розвитку христології – до звичайної та простої віри Ісуса в Отця. А тим часом гасла «еллінізації» та «дееллінізації» – часто у формі лозунгів – перейшли й до католицької теології.

Позиція сучасних богословів зводиться до думки, що християнство через свої есхатологічно-універсальні домагання не могло уникнути дискусії з не менш універсальною претензією грецької філософії щодо Логосу та сутності: тут йдеться не про самоекзистенцію, а про самопідтвердження християнства. «Якщо розглядати Символ віри Нікеї і Константинополя з цієї принципової точки зору, то ми побачимо, які дивовижно точні межі провела церква між обґрунтованою і необґрунтованою еллінізацією. Аріанство було необґрунтованою еллінізацією, яка зводила християнство до певного виду космології та моралі. Натомість Нікея – це різновид дееллінізації; Христос є для догми не принципом світу, а принципом спасіння. Константинопольська диференціація між «сутністю» й «іпостассю» є, врешті решт, певним переломом грецької концепції сутності до особистісного мислення; не природа, а особа стали тепер чимось остаточним і найважливішим» [361, с. 243]. Перед церквою, таким чином, постало невідкладне завдання – представити світу формулу своєї віри в Бога. Ця формула повинна бути всеохоплюючою, щоб з її коротких, але чітких слів можна без ризику помилитись виводити богословську терміносистему.

Зазначимо, що Другий Вселенський собор, який засуджував несумісні із християнським вченням ідеї, ухвалив декілька канонічних правил для врегулювання потреб внутрішньо церковного життя. Назвемо найбільш значущі для генези христологічної доктрини. Зокрема, друге правило позбавляло можливості єпископам «поширювати свою юрисдикцію на інші церковні приходи суміжної області» [276, с. 117]. У змісті третього правила регулювалися ієрархічні відносини, коли: «Константинопольський єпископ має перевагу після римського,

оскільки Константинополь є новим Римом» [276, с. 117]. Отже, Константинополь отримав привілейований статус в ієрархічній структурі Християнської Церкви й визначальне місце у православ'ї після першого розколу християнства.

Підсумовуючи, зазначимо, що на Першому й Другому Вселенських соборах були підняті основоположні питання, зафіксовані догматично. На них прийнято Символ віри, в якому відображені всі догматичні положення, закріплені пізніше на Вселенських соборах.

Діяльність Першого і Другого Вселенських соборів засвідчила всю складність христологічного питання, яке християнські богослови намагалися вирішити шляхом догматичного закріплення у Нікейсько-константинопольському Символі віри. Еволюція христологічної доктрини та її утвердження відбувалася у намаганні богословів відмежуватися від аріанства й аполінаризму, у доктринах яких людський розум Христа тлумачився як Логос, що дало підстави говорити про одну природу Христа. Однак, якщо для Арія ця єдність означала створенність Логосу, Який був лише «вищим» розумом, то для Аполінарія вона передбачала уявлення про Христа як про «небесну людину», чиє життя та здатність до діяльності походять від Логосу. І Арій, і Аполінарій заперечували існування у Христі людської душі. Солідаризуючись у цьому, вони бачили повне єднання Логосу і плоті: для Арія це була єдність у творінні, для Аполінарія – небесна єдність [443, с. 15].

Представники антиохійської богословської школи, визначаючи реальність людської сутності Ісуса Христа, тим самим постулювали ідеї аполінаризму в утвердженні христологічної доктрини. Поєднання різних христологічних систем призвело до трансформації доктрини у крайню форму цієї позиції – несторіанство, в якому людська природа Христа розглядалася як сутнісно відмінна від Його Божественної природи. Причина такої варіації полягала у довготривалих богословських суперечках антиохійських мислителів із олександрійцями, які надавали прерогативу божественності Логосу [421, с. 99], й це не суперечило христологічним положенням Нікейсько-константинопольського Символу віри.

Підкреслимо, що антиохійська та олександрійська школи користувалися різними екзегетичними методами, що призвело до формування відмінних і суперечливих христологічних доктрин, протиріччя яких окреслилося у питанні поєднання в Христі двох природ [421, с. 100]. Критичний підхід представників антиохійської школи Феодора Мопсуестійського та Феодорита призвели їх до буквалізму у процесі вивчення євангельського тексту і до прагнення швидше описати, ніж пояснити історію людського спасіння.

Однією з основних богословських проблем цього періоду, на якій ми вже наголошували, була відсутність сталих термінів, здатних адекватно описати поняття «особистість», протилежне «природі». Така ситуація зумовила довільну інтерпретацію християнського віросповідання, призводячи до формування різноманітних богословських ідей, які перешкоджали традиційним уявленням. Зокрема, антиохійські богослови продовжували відстоювати у христологічному вченні положення про реальність Божественної та людської природи в Христі. Вони обґрунтовували ідею, що Логос втілюється у людину, якого народила Марія – Ісуса. Однак таке трактування христології суперечило формулі Символу віри: «І в єдиного Господа Ісуса Христа», що призводило до формування вчення про «дві особи» в Христі. Тому в антиохійській христології виокремлювалася одна особа й дві природи, яку противники сприймали з обережністю. У христологічному вченні Феодорита також була відсутня згадка про Логос, народженого від Марії [443, с. 17].

Приводом до чергових христологічних дискусій, які призвели до скликання Третього Вселенського собору, стали висловлювання Несторія, за допомогою яких він прагнув розмежувати Христа, народженого предвічно від Отця і Христа, та Який народився від Діви. Несторій вважав, що Марія була Людинородицею, адже народила звичайну людину Ісуса. Отець з'єднався з Христом, так само як з Мойсеєм та іншими пророками. Саме тому Несторій заперечував Божественну природу Ісуса Христа. Свої переконання, які спиралися на тексти Святого Письма, богослов виклав у листі до Кирила Олександрійського, зауважуючи, що в Євангелії

від Луки йдеться про людську природу Христа, а не Божественну: «...Це тіло Моє, що за вас віддається. Це чинить на спомин про Мене!» (Луки 22:19) [276, с. 149]. Отже, христологічна доктрина антиохійців залежала від їх сотеріологічного вчення, оскільки смерть Христа була очевидною ознакою Його людської природи. Єдність у Христі, трактувалося Несторієм винятково в чині синівства, але не за природою.

Основним опонентом Несторія у христологічній дискусії був Кирило Олександрійський, який «серед перших усвідомив усю згубність ересі, що зароджувалася... Він захопив її у зародку, і порівняно скоро та легко локалізував пожежу, яка почалася» [536, с. 7]. Аналіз христологічних поглядів Кирила Олександрійського ускладнюється відсутністю використання богословом єдиної методології, напрацьованої за принципом теоретичного дослідження, оскільки свої погляди він формулював у полеміці з опонентами і доволі часто у формі тез [590, с. 224]. Тому використана ним термінологія не була усталеною, часто суперечливою, проте на відмінну від каподакійців, він не допускав ідеї злиття Божественної природи з людською.

У власній христологічній доктрині Кирило Олександрійський розкривав не лише проблематику з'єднання двох природ у Христі, а й викупну місію Ісуса [599, с. 108]. Самостійні діяння Ісуса як людини не були спроможними подолати смерть та гріх. Тому віра Кирила, на відміну від антиохійців, виходила від Бога-Логоса. Син Божий прийняв людську природу і зробив її Своєю. Натомість Логос після втілення залишився незмінним. Він розчинився у людській природі надавши їй високу моральність. Тому всі страждання, які переживало тіло і людська душа, Він переживав особисто [367, с. 109–110].

Для осмислення христологічних поглядів Кирила необхідно акцентувати увагу на сотеріологічній площині його вчення. Олександрійський патріарх ростійно зазначав, що Божественну і людську сутність у Христі не можна розглядати як взаємопроникнення, а лише як єдність. Звідси й визначається спасіння, яке розпочалося з моменту народження від Марії.

Відмова від титулу «Богородиця» призводило до заперечення таємниці Втілення, оскільки, народившись від Діви, Слово залишилося незмінним, але складалося з двох еств [138, с. 556–557]. Саме смерть Логосу на хресті стало свідченням викупної жертви, оскільки смерть звичайної людини не змогла виконати місію спасіння всього людства.

Зазначимо, що христологічна доктрина Кирила Олександрійського вибудовується на сотеріологічних постулатах, які отримала неоднозначні відгуки багатьох богословів. Деякі з них ототожнюють його погляди з «висхідною христологією», якій властива динаміка руху від земного до небесного світів, а також основного значення набуває уявлення про «кенозис» Бога Слова [540, с. 452]. Інші, навпаки, визнають його належність до олександрійської христологічної традиції, проте певні ознаки антиохійської богословської школи присутні у його положеннях [538, с. 452]. Г. Флоровський у такому протиставленні вбачав небезпеку «антропологічного максималізму» і небезпеку «антропологічного мінімалізму» [609, с. 6–7]. Подібної думки дотримувався й інший богослов І. Мейєндорф, який зауважив, що у вченні Кирила «не було термінів, які могли б відкинути всі підозри в аполлінаризмі і зробити його вчення прийнятним для усієї Церкви... Цей крок належало зробити Халкидонському Собору, основною заслугою якого є виклад вчення Кирила у доступній формі» [443, с. 248].

Однак сформульована Кирилом ідея христології містила суперечливу термінологію, якою він послуговувався. Насамперед це торкається терміну «іпостась», яке трактувалося богословами у значенні «природа». У своєму вченні Кирило представляв єдиного Христа як «одну особу у двох природах», проте у ранніх висловлюваннях він стверджував «одну природу втілення» [600, с. 108]. На думку І. Мейєндорфа, така розбіжність була спричинена використанням терміну «іпостась» в Антиохії, змусивши Кирила вживати у христології вираз «одна природа» [443, с. 20].

Зазначений аспект, яким просякнута христологія Кирила Олександрійського, виділяють як попередні так і сучасні дослідники його богослов'я. Тому у цій

площині понятійно-категоріальний апарат богослова є не зовсім придатним для роз'яснення ролі людської природи в сотеріології. Саме вчення про одну природу багатьма сучасниками приписувалося Афанасію Великому, яке й було використане Кирилом [527, с. 55]. Однак подальші дослідження виявили зв'язок цієї ідеї зі зверненням Аполлінарія до імператора Іовіана, утім їх неоднозначність, у свою чергу, зумовила низку тлумачень [394, с. 161].

Небезпідставними на наш погляд є порівняння христологічних поглядів Кирила та Аполлінарія про обмеженість людської природи в Христі й повноти володіння Логосом Його розумом і душею. Проте, за словами К. Лозінського: «Кирило, використовуючи термінологію Аполлінарія, відкидав його христологічні ідеї» [405, с. 127]. У своєму «Посланні до Сукценсія» Кирило зазначає: «Ми говоримо, що дві природи сполучені, але після з'єднання ділення на дві істоти не відбувається; тому віруємо, що є одна природа Сина, бо існує один той, Хто зробився людиною і плоттю» [138, с. 556].

Таким чином, христологічна доктрина Кирила Олександрійського про єдність і цілісність Христа як єдиної Особи стало вихідною для подальшого розвитку богословської думки у вченні про Ісуса Христа. Цю ідею він відмежував від аполінаризму, з яким вона часто ототожнювалася. Тому зв'язок богослова з монофізитством, у чому його звинувачували [138, с. 429], є безпідставним. Тому, Кирило визнаючи у Христі цілісну людську природу, обґрунтовував, тим самим, єдність «двох природ».

Христологічну дискусію між Кирилом Олександрійським та Несторієм повинен був вирішити Третій Вселенський собор 431 р. в м. Ефесі за правління імператора Феодосія Молодшого. В організаційному та догматико-канонічному відношенні переважна більшість церковних дослідників і богословів вважають його невдалим. Ефеський собор спровокував христологічне протиріччя між Олександрією і Антиохією на офіційному рівні, яке спричинило відкрите протистояння богословського характеру, призвівши до поділу між Сходом і Заходом Римської імперії. Не надав належну увагу діяльності собору й імператор

Феодосій Молодший, який, на відмінну від Костянтина Великого, не втручався у внутрішню догматичну діяльність собору. Тому головування на соборі взяв на себе Кирило Олександрійський. Незважаючи на складність та дискусійність питання, яке виносилося на обговорення, він провів його протягом одного дня. На соборі було засуджено вчення константинопольського архієпископа Несторія, а його висловлювання визнані несумісними з християнськими й винесено вирок: «Вустами святого собору сам Господь Ісус Христос, Якого хулив Несторій, позбавляє його єпископського і священницького достоїнства» [34, с. 130].

Дискусійною виявилася й постанова Ефеського собору про заборону вживання іншого символу віри, крім Нікейського. Причиною такого рішення послужила доповідь єпископа Філадельфійської церкви Харисія, у якій він звинуватив Константинопольських священників у використанні символу віри, що містить христологічні ідеї Несторія [276, с. 327]. Прогнозованим наслідком стало прийняття соборними отцями заборони використання такого символу. Однак у рукописному переказі діяння цього собору закінчуються шостим правилом – з підписами, а сьоме правило залишилося не підписаним, тобто формально таким, що не має обов'язкової сили [443, с. 163]. Тому, коли на Халкидонському соборі 451 р. деякі богослови посилалися на канон Ефеського собору, що забороняє використання нового символу віри, Євсевій, єпископ Дорілейський, зауважив на відсутності такого оросу і канону Ефеського собору з юридичної сторони.

Спростування несторіанського вчення на Ефеському соборі дало можливість християнському богослов'ю позбутися христологічного поділу особистості. Важливим здобутком собору стало проголошення христологічної концепції, що Логос прийняв повноту людської природи в Христі, актуалізуючи ідею «обоження» всіх спасених. Це була основна ідея у рішенні Ефеського собору, яке надавало титулу «Богородиця» ступінь догмату [276, с. 138]. Цей крок вказує на антиохійський контекст ідеї обоження.

Кінцевим підсумком Ефеського собору стало прийняття у 443 р. «об'єднувального сповідання», яке засвідчило єдність христологічних уявлень у

християнській теології [276, с. 163]. Переважна більшість дослідників вважає, що саме з прийняттям «об'єднувального сповідання» закінчується діяльність Ефеського собору: «Тут імператорська влада, винна в дезорганізації собору 431 р., не визнала його, довела, нарешті, з запізненням необачно почату нею справу Вселенського собору до її благополучного завершення. Тільки тут Третій Вселенський собор і відбувся. Саме тут богослови домовилися. Взаємні анафеми мовчки були взаємоскасовані. Підписано те, що повинно було бути підписаним ще в 431 р. Це – не «унія», а, власне кажучи, орос Третього Вселенського собору» [6, с. 175]. Таким чином, Ефеський собор засвідчив перемогу олександрійської богословської школи під орудою Кирила, який надавав перевагу Божественній природі над людською.

3.2. Христологічні ідеї у рішеннях Халкидонського собору

Визначивши основоположні принципи христологічної доктрини періоду діяльності перших трьох Вселенських соборів, її складові та історичні форми, перейдемо до аналізу догматичного способу визначення з'єднання двох природ в єдиній Особі Ісуса Христа, сформульованому у Халкидонському оросі. У дослідженні будемо розглядати трансформацію христологічних ідей, які завершили довготривале протистояння олександрійської та антиохійської богословських шкіл та догматичні настанови Халкидонського собору, їх важливість для сучасних христологічних моделей.

Дослідження христологічних позицій представників Халкидонського собору розпочнемо з богословських суперечок середини V ст., оскільки науковці подальший розвиток христологічних ідей відносять до монофізитства. Традиційно монофізитство розглядається у двох значеннях – богословському й історичному. Сьогодні у наукових колах утверджується позиція, що: «У першому випадку застосування цього терміну є виправданим, у другому, мабуть, що ні, бо історичне монофізитство є швидше розколом» [275, с. 101]. У заявленому дослідженні монофізитство розглядається винятково в христологічному контексті: «Ідеї

Божественного єства Бога Слова, Його безумовної єдності та самототожності до і після Втілення. При цьому, не відкидаючи двоїстість сутностей, монофізити доводять їх єдність» [256, с. 88]. Таким чином, Ефеський собор, який використовував богослов'я Кирила, не зумів вирішити проблеми, підняті антиохійською христологією.

Більшість дослідників схильні вбачати у христологічній доктрині Аполлінарія початок ідейного становлення монофізитства: «Сутність монофізитства зводилось, вочевидь, до початкової тенденції найсуворішого, без будь-яких на перших порах поступок, проведення термінології Аполлінарія» [181, с. 76–77]. Однак, своєрідно потрактована формула «одна природа Слова Бога втілена» у христології Кирила Олександрійського знайшла свою рецепцію саме в ученні Константинопольського архімандрита Євтихія, якого вважають основоположником монофізитства [550, с. 88]. Цієї позиції дотримуються не всі дослідники, не вважаючи Євтихія: «ні засновником, ні центральною фігурою цього руху... за відсутності богословського таланту» [227, с. 30]. Ми не поділяємо думки, яка стверджує низький рівень його богословської освіти, оскільки подальший аналіз христологічних роздумів Євтихія засвідчує протилежне.

Після смерті у 444 р. Кирила Олександрійського ситуація в Церкві істотно змінилася, Олександрійським архієпископом став його племінник Діоскор. За твердженням багатьох дослідників, діяльність нового керманіча характеризувалися суперечливими моментами. З одного боку, Діоскор не вирізнявся особливими здібностями у сфері богослов'я, що спонукало його до підтримки монофізитської ідеології, а з другого – він наполегливо відстоював авторитет олександрійської кафедри та вважався ревним послідовником справи Кирила [334, с. 103]. Проте, не будучи талановитим богословом, за оцінкою церковних істориків, він у монофізитській суперечці силою свого впливу на імператора Феодосія II відіграв роль радше фундатора руху, аніж був його ідейним натхненником [550, с. 88].

У період архієпископства Діоскора проти рішення Ефеського собору якраз і виступив монах із Константинополя Євтихій, який у вченні посилався на формулу

Кирила Олександрійського «одна природа Бога Слова втілена», замінюючи у ній слово «втілена» на «сполучена». Тому основна ідея христології Євтихія зводилася до твердження, що до сполучення в Ісусі Христі було дві природи, а після – одна [592, с. 228]. Євтихій вважав, що у втіленні зустрічаються Божественна і людська природа й саме у з'єднанні відбувається поглинання людської природи Божественною. На його думку, вести мову про людську сутність у Христі немає сенсу. Христос справді взяв на себе людську природу; тому можна стверджувати про дві природи Христа до його сполучення, але після сполучення існувала тільки одна природа Христа – Божественна [138, с. 606]. Відтак, монофізити сповідували, що Христос – Бог, а Його людська форма є примарною. Євтихію приписують думку, що людська природа Христа, розчинившись у Божественній, втратила своє буття.

У христологічній доктрині Євтихія Діоскор побачив активного послідовника олександрійської богословської думки, і надав йому повну підтримку [571, с. 156–157]. Навіть у проповідях він не лише повторював вчення Євтихія, а й всіляко намагався пропагувати його у церковному середовищі. Небезпідставно церковний клір убачав у христології Діоскора й Євтихія міркування, яке прямо суперечило християнським положенням, затверджених попередніми Вселенськими соборами. Будь-яке звинувачення Діоскора і Євтихія у пропаганді ідей, несумісних християнському віросповіданню, оскаржувалося ними у жорсткій формі й трактувалося як поширення несторіанства [550, с. 88]. Діоскор усвідомлював, що повага і авторитет Кирила слугує надійним захистом для нього від різних звинувачень, що надавало йому запалу для здобуття слави й ваги у богословському середовищі, тим самим посилюючи свою полемічну риторику [497, с. 404–405].

Проте під час Константинопольського собору 448 р. за головування єпископа Флавіана вчення Євтихія було засуджено. У відповідь Євтихій зауважив, що: «Після народження Ісуса Христа я поклоняюсь одній природі, тобто природі Бога, що прийняв тіло і став людиною» [464, с. 54]. Він рішуче відкидав вчення про дві природи в Христі, адже це, на його думку, суперечить Святому Письму і вченню

Отців Церкви: «Я читав блаженного Кирила, святих отців й святого Афанасія: вони визнавали дві природи перед сполученням, а після сполучення і втілення вони визнавали вже не дві, а одну» [278, с. 80]. Вчення Євтихія, в якому відкинуто термін «єдиносущний з нами», спонукало до висновку, що людська природа Христа була для нього лише уявною, а тому, на думку більшості богословів, він проповідував докетичну модель христології. Із твердження про дві природи перед з'єднанням і тільки одну після з'єднання зроблено висновок: або дві природи мусили злитись у щось третє або Божественна природа поглинула людську [550, с. 89].

Засудження Євтихія трактувалося як заперечення богословського вчення Кирила Олександрійського. Цією ситуацією скористався патріарх Діоскор, який не лише виправдав Євтихія в очах церковного кліру, а й домогся засудження Феодорита Кірського та Іви Едеського за несторіанські вподобання. Саме тому «Розбійницький Собор» 449 р. в Ефесі, який був скликаний за ініціативою Діоскора, тлумачиться церковними істориками як спроба захисту олександрійського богослов'я від впливу Антиохії. Лише після смерті імператора Феодосія II, становище у релігійній сфері поступово стабілізувалося [357, с. 248–253].

Незважаючи на виправдання христологічної концепції Євтихія, після Халкидонського собору монофізити усвідомили сумнівність богословської системи свого наставника [571, с. 160–161]. Євтихій застосовував свою концепцію щодо індивідуальної природи Ісуса. Тобто Христос Бог прийняв природу людини-Ісуса, а не людини в цілому. Це призводило до перегляду християнської сотеріології й основи діяльності самого Христа [175, с. 243]. Для Церкви завжди була важливою думка, що Христос прийняв природу людини в усій своїй повноті, обожнив її й врятував людство від гріхопадіння. Якщо ж Христос утілювався лише в одній людині, то його місія спасіння людства зводиться нанівець. Саме за це вчення монофізити, як і Халкидонський собор, наклали на Євтихія анафему. Подібна доля чекала й його прибічника Діоскора, який повторював проповіді Євтихія, не звертаючи уваги на богословську колізію. Однак, для монофізитів піддати анафемі Діоскора означало

втратити свого лідера і провідника. На його захист став антиохійський патріарх Севір, який переконував, що архієпископ став жертвою підступності Євтихія [550, с. 89].

Таким чином, у середині V ст. сформувалися передумови, які вимагали від християнських богословів прийняття рішучих заходів з метою вирішення христологічного питання, навколо якого відбувалися постійні маніпуляції різних церковних діячів. Особливу небезпеку в цей період для християнської церкви становило монофізитство, послідовники якого вправно спотворювали тексти Святого Письма і попередніх Вселенських соборів, відстоюючи свої богословські позиції [443, с. 252] та заперечуючи єдиносущність Христа й людства. Тому необхідно було провести чітку межу між християнством і несторіанством, з одного боку, і християнством та монофізитством, з другого.

Відтак Четвертий Вселенський собор є визначною подією у церковній історії завдяки системному розкриттю догмату іпостасного з'єднання двох природ у Боголюдині. Собор був скликаний за сприяння імператора Маркіані, який виражав погляди православного богослов'я, опозиційного олександрійському віровченню [540, с. 644]. Відповідно до едикту імператора початковим місцем його проведення була обрана Нікея, але незабаром місце засідань було перенесене у передмістя Константинополя – Халкидон. Собор 451 р., у якому взяло участь п'ятсот єпископів, не викликав Євтихія, тим самим продемонструвавши, упереджену позицію Східної Церкви до монофізитства [581, с. 176–177].

На відмінну від своїх попередників, імператор Маркіан поверхово орієнтувався у догматичних положеннях християнської церкви, натомість його дружина Пульхерія, сестра Феодосія II, добре усвідомлювала наслідки догматичних суперечок для майбутньої долі імперії. Саме її позиція і вплив на імператора, за твердженням А. Величко, стали вирішальними чинниками в ухвалені соборних положень, які ґрунтувалися на православному богослов'ю [196, с. 326–339]. Проте, не варто перебільшувати роль імператорської влади та міру їх впливу на хід засідань і на загальну течію процесів на соборі. Як зауважив В. Болотов:

«Імператори в епоху аріанських суперечок втручалися у догматичні дискусії за своєю волею. У V–VI ст. імператори втручалися у суперечки Халкидонського Собору лише за жорсткої необхідності» [173, с. 372]. Основною метою скликаного собору було вирішення христологічного питання про способи з'єднання Божественної і людської природ в Особі Ісуса Христа.

За кількістю учасників Четвертий Вселенський собор був найбільшим зібранням у давньохристиянському світі і нараховував, за свідченнями, які дійшли до нас, від 520 до 630 осіб [464, с. 55]. Але, основним досягненням собору було затвердження постанов, які мали значний вплив на подальший розвиток християнського віровчення: «його доктринальна значущість поступається тільки значенню Нікейського собору» [639, с. 488]. Головою собору був обраний єпископ Константинопольський Анатолій.

Перше завдання, яке вирішували делегати Халкидонського собору, торкалося діяльності «розбійницького собору» 449 р. в Ефесі та винесення судового рішення його організаторам. Під час засідання Діоскор був звинувачений Євсевієм Дорілейським у насильницькому характері собору, в результаті чого Отцями зібрання він позбавлявся права голосу і потрапив у число підсудних [571, с. 158]. Крім того, на Діоскора надійшла скарга від єгипетських єпископів, які звинуватили його у зловживанні владою. За словами Ф. Тернавського, ставши свідками таких подій, його послідовники «...Цілими натовпами залишали його і переходили з правої сторони Собору на ліву за винятком лише деяких єгипетських єпископів. Уряд та римська кафедра виступили проти нього, через підрив авторитету Маркіана в патріархаті, зневажливе ставлення до папських делегатів та відмову читати догматичне послання папи Лева на соборі. Цього гріха не міг пробачити та забути папа Лев» [581, с. 178]. Суд над Діоскором завершився обвинуваченням та позбавленням сану, а всі постанови соборів, де він головував, скасовувалися. Щодо інших членів «розбійницького собору», які підписали його рішення, то собор їх виправдав через розкаяння останніх у своїх діях [278, с. 11].

Однак, основною темою і завданням собору було врегулювання й затвердження христологічної догми, зміст якої не повинен піддаватися сумніву й позбавляв можливості подальших маніпуляцій з цієї проблематики. Більшість присутніх єпископів висунули протест проти формулювання нового Символу віри, оскільки це передбачало спростування христологічної концепції Кирила Олександрійського, авторитет якого був беззаперечним. Отці собору також категорично відмовилися використовувати антиохійську термінологію у новому віроповчальному формулюванні, беручи до уваги передумови виникнення опозиційних християнству релігійних рухів. Вони вважали достатнім для врегулювання христологічного питання використання Нікейського Символу віри, догматичних настанов Кирила та канонічних послань Лева. Представники імператора розуміли, що прийняття нової доктрини і затвердження її єпископами накладе на них обов'язок виконання рішень собору, тому й домагалися його схвалення [550, с. 90].

Безкомпромісним рішенням учасників собору стало використання західної христології, яка містила вимогу застосовування нової термінологічної системи – введення відмінностей між поняттями «природа» й «іпостась». Подібний крок став безпрецедентним випадком у богословському протистоянні антиохійської та олександрійської шкіл. За словами І. Мейендорфа: «Собор у Халхидоні став взірцем єднання християнської Церкви перед загрозою розколу з богословських міркувань, засвідчивши силу Істинності віри, яку не здатні були відобразити попередні традиції» [445, с. 26].

Таким чином, завдяки спільній позиції Отців собору, був сформульований Халкидонський орос, який у змісті поєднав усі попередні христологічні доктрини, джерела яких можна поділити на дві групи. Перша – Нікейський Символ віри як основа оросу і норма ортодоксії, однак слово «Вірую» вживалося в значенні засудження релігійних рухів, які виникали після Першого Вселенського собору. Друга – документи, які сформулювали христологічний догмат: «Друге послання Кирила до Несторія» [276, с. 144–147] й «Послання Кирила до антиохійців», де

засуджувалося несторіанство і передавалася автентична інтерпретація «Вірую»; «Томос» папи Льва Великого [278, с. 217–223], який засуджував вчення Євтихія і підтверджував правдиву віру; «Сповідання віри» Флавіана Константинопольського [138, с. 616–617]; «Формула іпостастного з'єднання 433 р. » [357, с. 230] – не змішване з'єднання Божественної та людської природи Христі в одній іпостасі. Тому Халкидонський орос став синтезом західної і східної христології, при цьому остання використала деякі елементи антиохійської.

У контексті аналізу христологічної доктрини Халкидонського оросу, на нашу думку, особливої уваги заслуговує «Послання Лева Великого до Флавіана Константинопольського» або «Томос», зміст якого, з одного боку, став основою христологічних доктрин християнських течій, а з другого, призвів до появи Церков, які сповідують монофізитську христологію: Коптська, Ефіопська, Еритрейська, Сиро-Яковитська та Вірменська Апостольська Церкви [550, с. 91]. Вважаємо доречним для подальшого розуміння трансформації христологічної доктрини навести фрагмент тексту, який призвів до неоднозначного її трактування: «Божественна і людська природи з'єднуються у єдиній Особі, залишаючись неушкодженими... Ісус Христос з метою спасіння людства, став Людиною і нашим Посередником перед Богом. Він помер у людській природі, але безсмертною є Його Божественне єство... Його людська природа не піддалася впливу гріха, засвідчивши Божественність єства... Втілення Творця, земне служіння, страждання і смерть, є проявом Господнього милосердя, а не Його обмеженості... Одна Особа з'єднала істинного Бога й істину Людину, засвідчивши велич Божества і Людини... Вселенська Церква живе вірою в Ісуса Христа як уособлення справжньої божественності, й істинної людяності» [278, с. 217–223].

У своєму «Посланні» папа Лев Великий фактично відкидав основну богословську формулу Кирила «одна природа Бога-Слова втілена», запропонувавши послуговуватися євангельськими свідченнями про Ісуса як Бога і Людини. Новозавітна христологія стверджує дві природи втіленого Слова, які постійно перебувають у спілкуванні одна з одною й формують єдність суб'єкта

Божественної та людської дій Христа, Який завжди є Богом і Людиною. Лев сформував нову концепцію єдності особистості, яка спростовувала христологію Несторія, однак повторювала смисл слів Кирила: «Бог, залишаючись Творцем, підпорядкував Собі людську природу до самої смерті» [279, с. 190]. Із метою перевірки відповідності висловлювань папи Лева, які він використав у «Томосі», з вченням Кирила, була створена спеціальна комісія, що підтвердила відсутність суперечностей з основними положеннями олександрійської христології [446, с. 28–29].

Проте латинська термінологія Лева не могла повністю задовольнити східних богословів через відсутність розмежування між природою та іпостассю, для позначення якої він використовував слово «особа». При розробці остаточного тексту догмату отцями Халкидонського собору було прийняте компромісне рішення між двома богословськими термінологічними системами. Тому в понятійно-категоріальний апарат Халкидонського оросу за спільною згодою єпископів собору закладено така формула: «Томос» Лева Великого, в якому слово «особа» перекладене як «іпостась»; «Формула іпостастного з'єднання 433 р.» підписана Кирилом та його дванадцять анафеметизмів проти Несторія [550, с. 92]. За твердженням В. Лур'є, «учасники собору відреклися від богословського формулювання Кирила – «одна природа Бога-Слова втілена», як неприйнятна християнському вченню» [416, с. 119].

Таке висловлювання можна піддати сумніву, враховуючи присутність цього формулювання у визначеннях П'ятого Вселенського собору та творах багатьох Отців і Вчителів Церкви, зокрема Єфрема Антиохійського, Максима Сповідника, Івана Дамаського, Юстиніана та ін. Рішення собору навпаки, на нашу думку, актуалізувало христологічну проблематику, яка відобразилася у посланні Прокла Константинопольського до вірмен, де він використовує формулювання Кирила: «Слово стало плоттю, але не розчинилося у ньому, зберігаючи, при цьому, відмінність Божества» [440, с. 115]. Після Четвертого Вселенського собору ця відмінність була використана богословами для пояснення у прийнятних термінах

іпостасну єдність Христа і Його двоїсту сутність. На думку М. Селезнева, повернення до формули Кирила було «очевидним для захисників Православ'я, оскільки не мало давньої церковної традиції і є пізнішим нововведенням, обумовленим впливами аріанської й аполінарської моносуб'єктних христологічних схем» [527, с. 46–63].

Таким чином, взявши за взірець Нікейсько-константинопольський Символ віри, окремі послання та листи Кирила Олександрійського, Лева Великого, Флавіана Константинопольського, Отці Церкви визначили догмат про спосіб з'єднання в Особі Ісуса Христа двох начал [363, с. 84].

Латинське формулювання, яке визначало що в Христі «зберігаються властивості кожної природи», не спростовувало христології Кирила в способі з'єднання «двох природ», а навпаки, його уточнювало і доповнювало твердженням особистої єдності Христа «в одній особі та іпостасі». Формулювання «у двох природах» не характерне для христологічної доктрини Кирила, але прийняте в Антіохії та на Заході. Цей крок остаточно визначив основну відмінність між природою та іпостасю й вирішив христологічну проблематику термінології християнської Церкви [446, с. 30]. Уважаємо доречним процитувати ієрея О. Давиденко, який у руслі православної віри дав пояснення цим виразам.

Незлитно (грец. *ἀσυγχύτως*) – це значить, що в результаті з'єднання Божественної і людської природи не відбулося становлення нової сутності, а лише містяться в одній Особі як дві різні істоти. Цим твердженням спростовувалася позиція крайніх монофізитів, які розуміли втілення як вливання води людяності у вогонь Божества, при якому людська частка, наче вода, випаровується і повністю зникає.

Незмінно або неприложно (грец. *ἀτρέπτως*) – це значить, що в результаті з'єднання властивості Божественної і людської природи не стали тотожними, а залишилися нерозривно зв'язаними в Особі Христа. Цей термін заперечував вчення поміркованих монофізитів, у ньому акцентувалося, що Божественна природа Христа повністю поглинає людську, яка існує у формі видимої оболонки Христа.

Нероздільно (грец. ἀδιαρῆτως) означає, що за наявності спільних і відмінних властивостей два єство не можуть бути персоніфіковані й незалежними одна від одної, а, навпаки, з'єднані в єдину Іпостась. Це визначення заперечувало концепцію несторіан, для яких єдність Божественної і людської природи у Христі є примарним.

Нерозлучно (грец. ἀχωρίστως), з'єднання двох природ в одну Іпостась з моменту втілення, засвідчив між ними наявне безперервне з'єднання. Православні богослови використовували його значення з метою спростування тези Маркела Анкирського, який вважав, що Христос у день останнього Суду відкине людську природу [254, с. 178].

За словами І. Мейєндорфа: «Халкидонська формула принесла в христологію виважену поміркованість, обґрунтовуючи, що в з'єднанні Божественної і людської природи в Христі закладена таємниця, яка не підвладна для осягнення людському розуму. Іпостасна єдність, яка була висловлена у чотирьох визначеннях й спрямовувалася проти Несторія та Євтихія, засвідчила відхід від використання катафатичної термінології» [446, с. 30]. На думку В. Лосського, «визначення халкидонського оросу апофатично розкрили таємницю втілення, однак позбавили уявляти «як» цю таємницю пізнати... Тому завжди залишаються марними будь-які спроби будувати «психологію» Христа і відтворювати в книгах «Про життя Ісуса» його «щиросердні стани». Ми не можемо ні здогадатися, ні уявити (і в цьому також зміст чотирьох заперечень Халкидонської формули), «як» Божество і людство існували в одній і тій же Особистості...» [413, с. 59].

Подібної думки дотримувалися й інші дослідники, серед яких слід назвати насамперед Г. Флоровського, С. Булгакова, А. Карташова. Незважаючи на використання різних термінологічних систем у процесі аналізу Халкидонського оросу, зазначені науковці доходили висновку, що в основі догмату були закладені принципи асиметричної христології [135, с. 143]. Зокрема, Г. Флоровський стверджував, що «у Халкидонському оросі є парадоксальна недомовленість. За мовою викладу стає зрозумілим, що основною іпостассю Боголюдської єдності

визнається Божество Слова. Але про це не сказано прямо, – єдність Іпостасі не визначена як Іпостась Слова» [608, с. 25–26]. С. Булгаков розвинув думку Г. Флоровського й доводив у своїх працях міркування про домінуючий вплив антиохійського богослов'я у процесі формування Халкидонського догмату: «Це походить не лише з основної думки про єдину Іпостась у двох природах, а й з невиразності антиохійського богослов'я відносно значення єдиної іпостасі в двох природах: чи є вона просто єдиною... або ж складною, виникаючою із з'єднання двох природних іпостасей». Таке розуміння абсолютно не виключено, наприклад, у висловлюванні папи Лева: «... з'єднання ніскільки не спричиняє відмінність двох сутностей, а навпаки зберігає й окреслює властивість кожного з них і з'єднується в одне Обличчя і одну Іпостась» [186, с. 78].

Натомість В. Лур'є, використовуючи власну термінологію під час аналізу христологічного догмату, зазначив інший аспект його смислового навантаження: «Халкидонський собор, незважаючи на твердження в Христі єдиної Іпостасі, не гарантував розуміння єдності в сенсі односуб'єктності Христа» і «виявився недостатнім для викорінення несторіанських тенденцій, і вже це робило питання про односуб'єктність Христа актуальним для богослов'я VI ст.» Тим більше, «ні для кого не було таємницею, що обидві формули – і Халкидонський орос, і Кирилова «одна природа Бога-Слова втілена» – можуть трактуватися в одному значенні, і жодна зі сторін, не мала свого однозначного розуміння їх змісту» [416, с. 126].

Однак, ухвалення на Халкидонському соборі вимоги про розмежування між поняттями «природа» й «іпостась» вимагало їх чіткого роз'яснення у богослов'ї Втілення, щоб не викликати хибних інтерпретацій серед сучасників. Як зазначив А. Бриллиантов, прибічники прийняття догматичних постанов, не надали достатньої уваги питанням роз'яснення терміну «іпостась» у розумінні Аполлінарія. На жаль, фальсифікація цих термінів була доведена лише за часів імператора Юстиніана. Це дало можливість критикам Халкидонського собору набути переконливих аргументів проти його постанов, посиляючись у судженнях на богословські

формулювання незаперечних та загальновизнаних на той час церковних авторитетів.

Таким чином, прийняття догматичних настанов на Халкидонському соборі призвело до розділення богословів на різні табори, що дозволило І. Мейєндорфу в методологічному контексті поділити їх на чотири групи: 1) дефізити, які зберігали вірність «старій» антиохійській христології. Заперечуючи Несторія, вони вважали, що Халкидонський собор трансформувалася христологічне вчення Феодора Мопсуетського своєю частковою відмовою від вчення Кирила Олександрійського; 2) монофізити – послідовники Діоскора, які вважали Халкидонський собор поверненням до несторіанства й тому безапеляційно відкидали всі його рішення. Формула Кирила «Єдина втілена природа Бога-слова» вважалася ними найбільш прийнятною у христології, а погодження Халкидонського оросу було рівнозначним визнанню в Христі двох самотійних істот; 3) неохалкидоніти – група богословів, які вважали, що Халкидонський собор не відмовився від вчення Кирила, а лише засудив Євтихія. Затвердивши в оросі твердження «єдина Іпостась», Собор тим самим автоматично прийняв усі аргументи Кирила, висунуті ним проти Несторія, а його терміносистему використали у контексті антинесторіанської полеміки. Формула Халкидонського догмату «про дві природи», яка визначала спосіб іпостасного з'єднання, за їх твердженням, була використана для засудження Євтихія; 4) леонтійці – богословська течія, представники якої, спираючись на вчення Оригена, намагалися вирішити термінологічні проблеми Халкидонського оросу. Найвідомішим представником цієї школи був Леонтій Візантійський.

Незважаючи на поміркованість й прийнятність Халкидонського оросу для більшості учасників Вселенського собору, значна частина східних християн, як вже зазначалося, виявила упереджене ставлення до його змісту, сприймаючи його рішення як символічну перемогу олександрійської богословської традиції над антиохійською. Принагідною є думка, яка відображає загальну картину тогочасного християнського світу: «Далі цієї формули освічені люди свого часу нічого не бачили, з однаковою силою вона тяжіла над несторіанами і монофізитами,

впливаючи на утрудненість їх розуміння та утворення їх догматичних теорій» [289, с. 21]. З другого боку, у Халкидоні були виправдані прибічники антиохійської христології Феодорит Кірський та Іва Едеський, які вважалися послідовниками христологічного вчення Несторія, даючи можливість наступникам Кирила Олександрійського інкримінувати собор у тенденційності й схильності до несторіанства. Незважаючи на богословське підґрунтя розколу Церкви, фактичним чинником стали політичні та етноісторичні обставини, через вмотивованість Юстиніана та його оточення в наявності догматичних суперечок, які тривали на Сході, й на Заході Римської імперії, з огляду на важливість монофізитського розколу.

У таких умовах у центрі тогочасних христологічних протистоянь опинився відомий представник антиохійської богословської думки Феодорит Кірський, основний критик монофізитства під час Вселенського собору. За визначенням багатьох дослідників, його христологічна доктрина була витримана у традиційній формі антиохійського богослов'я, перебуваючи у нерозривному зв'язку з триадологією, антропологією й іншими частинами християнського віровчення, акцентуючи особливу увагу на сотеріологічному контексті. Звертаючи увагу на поєднання двох аспектів богослов'я вчення Феодорита Кірського, Н. Глибоковський зауважив, що «у христології він наполягав на людській сутності Христа. Спаситель був Людиною із розумною душею: це була істина, яка не підлягала для нього жодному сумніву і найдорожча для його християнської свідомості. Заперечення цього, призвело б до спростування сотеріології, і порятунок людства перетворювався на порожню фікцію або, щонайменше, виявлявся неповним» [235, с. 64].

Зазначена площина, за словами Г. Флоровського, була вкрай важлива для Феодорита, оскільки «якби Спаситель не був Богом, тоді спасіння не здійснився. І якби він не був Людиною, то Її страждання, Його «місія» були б для нас даремними. Звідси Феодорит приходять до сповідання Христа Богом і Людиною»; однак у нього іноді із зайвою різкістю підкреслюється «особливість і окремішність

людської природи в Христі» [608, с. 88–89]. Подібні висловлювання Феодорита, зазначені Г. Флоровським, у майбутньому набули поміркованого тлумачення, що дає підстави говорити про еволюцію христологічних переконань Кірського.

Якнайповніше христологічна доктрина Феодорита розкривається у богословському протистоянні з Кирилом Олександрійським. Причиною антагонізму між двома богословами, на думку Н. Глибоковського, стало те, що «для Феодорита важливою була істина незлитого з'єднання двох природ в особі Христа... Якщо поєднаємо до цього рішучість Кирила і гарячі ревності, – ми зрозуміємо, чому єпископи Кірський та Олександрійський зіштовхнулися між собою» [235, с. 65–66]. Проте, за свідченнями М. Тарєєва, деякі положення христологічних доктрин цих богословів були тотожними [573, с. 105–106]. Загостренню цього конфлікту сприяло й видання Кирилом «Дванадцяти анафематизмів», які не лише посилили напругу із сирійськими священнослужителями, а й на тривалий час збурили дискусію у церковному середовищі. На думку дослідників, відверто різка реакція Феодорита на видання Кирила, спонукала полемічність характеру твору, зверненого до несторіанства, яку Кірський трактував як офіційну позицію олександрійського богослов'я на предмет христології [235, с. 73].

Найбільш неприйнятним для Феодорита було твердження Кирила, що Христос, утілившись, помер плоттю на хресті [175, с. 414]. Ключове положення христологічної доктрини Кірського визначало втілення Сина Божого як одкровення божественної сутності у людській формі «Божественна сутність невидима, а плоть видима; за допомогою видимої плоті відкрилося невидиме божественне єство, здійснюючи через неї чудеса і виявляючи свою могутність» [573, с. 106]. Таким чином, Феодорит констатує видимість людської сутності Христа, у той час як божественна прихована під завісою людської природи, де він перебував як у храмі: «Відкриваючи Свою божественність, Христос всім показує не лише Того, ким він є, але й те, що ховається в цьому видимому образі» [573, с. 108].

На підставі цього ми бачимо зв'язок вчення Феодорита із міркуваннями його попередників Феодора Мопсуестського і Несторія у використанні євангельського образу «храму», в якому перебувало Слово і виявлялося своїми діями. При цьому Феодорит чітко розрізняє ці дві сторони. Так само й Діву Марію він одночасно називає Богородицею і Людинородицею, оскільки вона народила подібного до себе й образ Божий був з'єднаний з подобою раба.

Саме в титулі Богородиця розкривається питання христології, яке стало предметом протистояння богословських поглядів Феодорита й Кирила, де піднімалася проблема свободи смиренності Христа і природного розвитку Його людської сутності. У христологічній доктрині Кирила Олександрійського свобода Сина Божого і свобода людської природи поєдналися у положенні, що Христос є покірним виконавцем закону людського життя, і тому утвердження цієї свободи для богослова визначало повноту єдності природ у Христі.

Натомість для Феодорита вирішальне значення у христології відігравав принцип, який призводив до тяжіння проблематики в сферу свободи смиренності Христа і свободи Його людської сутності. Його основою, за свідченням М. Тарєєва, стало те, що форму смиренності добровільно взяла на себе природа раба, яка не належала Богові-Слову [573, с. 114]. Смиренність у контексті цього полягала в обмеженості одкровення, яке залежало від волі Логосу і в такій формі явилася людській природі. Визнати в Христі «природне поєднання образу Бога й образу раба» для Феодорита було рівнозначне думці, що «Бог-Слово зумовлений необхідністю, а не людинолюбством поєднатися з образом раба і тим самим змушений наслідувати природні закони» [443, с. 253]. Такий спосіб одкровення залишав лише одну можливість для поєднання двох природ, а іпостасну єдність слід прирівнювати до змішування. Тому Феодорит заперечує поняття «іпостасної» або «природної» єдності Кирила і протиставляє йому поняття «з'єднання».

Запропонований Феодоритом підхід щодо визначення з'єднання природ у Христі став лінією розмежування двох христологічних систем. Їх відмінність можна визначити, порівнюючи анафематизми Кирила і вчення Феодорита. Так,

якщо в другому анафематизмі Кирил доводив, що Слово іпостастно поєдналося з плоттю й Христос єдиний у Своїй плоті, то натомість Феодорит називав Його і Богом і людиною [138, с. 564–566]. У третьому анафематизмі патріарх Олександрійський говорив про природне поєднання, а єпископ Кірський наполягав на з'єднанні двох іпостасей та обґрунтовував значення волі на смиренність Сина Божого [138, с. 566–569]. Четвертий анафематизм відносив до єдиного Христа всі Його висловлювання і діяння, у той час як Феодорит уважав Логос носієм божественної волі, а висловлювання і діяння лежать у компетенції образу раба [138, с. 569–573]. П'ятий анафематизм називав Христа істинним Богом, Феодорит – Боголюдиною [138, с. 573–575]. У сьомому анафематизмі Кирило визнавав людську природу Христа як призначення для надання допомоги Богу, водночас заперечуючи, що Ісус як людина був зняряддям Його діянь. Феодорит визнавав, що образ раба став прославлений завдяки Божій подобі [138, с. 575–576]. У восьмому анафематизмі, розглядаючи об'єктом поклоніння Христа в божественній і людській сутності, Кірський відстоював поклоніння Господові разом із плоттю [138, с. 576–577]. Якщо Олександрійський патріарх вказував на здійснення Христом чудес та втілення у людську подобу силою власного Духу, то Феодорит заперечував це твердження, вважаючи, що всі Його діяння як і втілення в образ раба відбувалися завдяки сили Святого Духу [138, с. 577–578]. У десятому анафематизмі Кирило зауважував, що після втілення Бог-Слово став первосвященником і заступником людства, натомість Феодорит страждання Христа ототожнював із образом раба, який не мав сили себе врятувати, однак молився тому, хто може це зробити [138, с. 578].

Відмінності між двома христологічними доктринами Кирила і Феодорита, засвідчують складність та дискусійність проблематики, навіть у межах одного богословського напрямку. Основне непорозуміння між двома мислителями, на думку В. Болотова, лежало в площині ще не сформованої терміносистеми, якою послуговувалися у христологічному питанні обидва полемісти. Всупереч Кирилу Олександрійському, Феодорит, ведучи мову про дві природи в Христі, приписував

кожній із них різні функції та властивості. За твердженням І Мейєндорфа: «Єдине, чого бракує Феодориту, це ідеї іпостасної єдності двох природ, вірніше – термінології, яка виражає цю ідею. Слово іпостась для нього означає те ж саме, що й природа, і він розуміє союз двох природ як з'єднання» [443, с. 253–254]. Заперечуючи дванадцять анафематизмів Кирила, Феодорит спростовував єдність природ Христа, яку можна розірвати. Тим самим, І. Мейєндорф доходить висновку, що все те, що «він має на увазі, відповідає істинним православним поняттям, але в той же час термінологія, якою він користується для вираження цих понять, не завжди передає його думки» [443, с. 254]. Натомість М. Тарєєв вважає, що відмінність двох христологічних систем полягає не у спеціально-богословській, а в психологічній площині вчення двох богословів [573, с. 120].

Після укладання «Формули іпостасного з'єднання 433 р.» відбулося примирення Кирила Олександрійського і Феодорита Кірського. На думку А. Сидорова, «в її основі лежала глибинна єдність богослов'я антиохійської та олександрійської традицій, у тому числі внутрішнє співзвуччя христології Кирилла і Феодорита» [540, с. 637]. Відсутність незгоди, ворожнечі і сварок між двома сторонами мало важливе історичне значення для укладання Халкидонського оросу на Вселенському соборі. Водночас, Кирилу та Феодориту довелося виправдовуватися перед своїми послідовниками про необхідність прийняття таких рішень для майбутньої злагоди й боротьби проти зазіхань на християнську віру [422, с. 486–488].

Важливим доповненням у вирішенні проблеми орієнтальної христології, в межах якої дискутували Кирило та Феодорит та яка стала основою православного богослов'я, можна вважати доповідь Г. Флоровського в дискусії з І. Мейєндорфом в Орхусі на неофіційних консультаціях між богословами Східних і Орієнталістських Православних Церков. У своєму виступі Г. Флоровський доповнив вищезазначену класифікацію І. Мейєндорфа, виокремлюючи два типи христології дефізитів: симетричний і асиметричний. За його твердженням, яскравим представником симетричної христології було несторіанство, яке дотримувалося чітких паралелей і

повної симетрії двох природ у Втіленні – божественної та людської [416, с. 118]. Такий підхід, на думку богослова, закономірно призведе до утвердження двохсуб'єктної христології.

Натомість, христологія дефізитів Халкидонського собору, що стала основою сучасної офіційної інтерпретації проблеми Втілення у православному богослов'ї, є асиметричною. За цим твердженням, у христологічному оросі закладена ідея сповідання однієї Іпостасі Бога-Слова в Христі та Одного і Того ж проголошує єдиним Суб'єктом усіх божественних і людських атрибутів. При цьому догмат затверджує відмінність Божественної та людської природи в Христі. Асиметрична христологія безальтернативно відкидає подвійність осіб і їх симетрію. Формулу можна відобразити таким чином: дві природи, але одна Іпостась, або Обличчя Божественного Логосу. Таким чином, Бог-Слово є Моносуб'єкт у Боголюдині, а людська природа Христа у Втіленні – єдина Іпостась Слова, яка набуває у Ній свого існування, стаючи надіпостасною. Ця надіпостатність у подальшій інтерпретації візантійського богослов'я, вказує на відмінний статус людської сутності Христа від решти людства.

З таким формулюванням Г. Флоровського не погоджувався І. Мейєндорф, який зазначав: «На соборі не було сказано, що Іпостассю з'єднання була Іпостась Логосу», «термін «іпостась» подібний до терміну «особа», «межа», у якій сходяться особливості двох природ» [443, с. 317]. При цьому підкреслювалося: "Дефізити, які вживали халкидонський термін «іпостась» в антиохійському значенні як «особа з'єднання», становили більшість серед прибічників Собору» [443, с. 318].

Халкидонський собор у своєму рішенні підкреслив факт втілення Христа. Важливим аспектом христології Халкидонського оросу було вчення церкви про досконалість Христа: «Подібно до Отців Церкви ми визнаємо Сина Господа нашого Ісуса Христа, Який нічим не різниться у досконалості Божественній і людській природі, істинного Бога й істинну Людину» [280, с. 47]. Проте, однозначного визначення про особливість людської природи Ісуса Христа в християнському вченні і загальних визначеннях святих Отців не знаходимо. Думки богословів

різняться у питаннях відповідності людської сутності з Його природою. У богословській христології сформувалося два підходи до його визначення: 1) первозданна природа Адама; 2) природа пошкоджена внаслідок первородного гріха. Зазначений аспект христології важливий для подальшого розуміння трансформації христологічної доктрини в теології християнських церков, тому ми зупинимося на цьому докладніше і розпочнемо з богословського значення поняття «досконалий».

Етимологія слова «досконалий» пов'язана з термінами грецької мови «телейон», утвореного від «телос» – «мета» або «завершення». У церковнослов'янському значенні «телос» трактується як «верх», у російській інтерпретації «совершенный», якому відповідає українське визначення – «довершений» [621, с. 41–71]. Прикметник досконалий, який осмислюється як «довершений, цілковитий, чудовий» вживається Н. Москаленком та М. Шанським [315, с. 255]. Для повного понятійно-категоріального аналізу пошлемося й на латинське формулювання «perfectus», яке перекладається як «зроблене, виконане до кінця, всеціло» [621, с. 44].

Перше формулювання поняття «досконалість» міститься у праці Арістотеля «Дельта», яке грецький філософ вживає у кількох значеннях: 1) досконалість як повнота усіх потрібних елементів, «поза якою не існує зайвої частини»; 2) досконалість як те, «що задовольняє всі вимоги, що за гідністю та цінністю має перевагу над усім»; 3) досконалість те, «що доводиться до останньої стадії розвитку» [574, с. 339].

В. Татаркевич, осмислюючи поняття «досконалість» у філософському значенні, виокремлює декілька формулювань: досконалість – доведення до останньої стадії і повноти розвитку, яке не потребує примноження чи віднімання; досконалість – набуття того, на що придатна природа (Т. Аквінський); досконалість – досягнення поставленої мети; досконалість – простота й нескладність (А. Калепино); досконалість – гармонійна побудова на основі єдиного принципу; досконалість – встановлення відповідності при відсутності спільної думки

(Х. Вольф, А. Баумгартен) [574, с. 340–341]. У контексті нашого дослідження важливо назвати думку С. Хоружого з цього приводу: «Досконалість осмислюється у значенні досягнення певної мети, повної довершеності, реалізація чіткого задуму. Це найважливіший аспект, який домінує в усіх концепціях досконалості» [621, с. 45]. Підсумовуючи наведені вище трактування поняття «досконалість», можемо стверджувати, що воно може вживатися як у природному (відсутність пошкодження), так і в етичному (відсутність гріха або вади) значенні [266, с. 1611].

Поняття «досконала людина» у християнській теології характеризує реальну особу, якій властива вся повнота людського ества, бездоганна відносно людської природи, так і в духовно-етичному плані. Така інтерпретація дає підстави для аналізу антропологічного виміру в святоотцівській традиції крізь призму христологічної проблеми іпостасного з'єднання двох природ в Ісусі Христі. З позиції богослов'я, «Бог це вища ступінь усіх якостей накопичених в образі» [434, с. 54], Який у православному трактуванні «опановується апофатично та осмислюється у катафатичним засобами» [333, с. 78]. Отже, досконалість у православному осмисленні, має два значення: 1) апофатично – самобутність, незмінність, вічність, невимірність, всюдиприсутність; 2) катафатично – розум, премудрість, всевідання, діяльність, всеблаженство, благість, милість, любов, правди, власній «іпостасі» святості [434, с. 38].

Неспроможність людини вичерпно пояснити буття незбагненого Бога, зумовлює Його природну абсолютність і недосяжність. За словами Григорія Палами, «...властива Богу природа знаходиться поза межею людського пізнання, яку не можна осягнути людськими чуттями. Жодна людина не може чітко назвати її природою чи сутністю, якщо він має бажання осягнути Істину, якій не має рівних. Якщо Бога ототожнювати з природою, тоді решта до неї не відносяться; якщо навіть Бог не природа, якщо решта істот найосновніше» [413, с. 24]. Однак Бог пізнається у діях чи енергіях: «Бог як досконалість пізнається лише у діяльності. Лише на її основі людина знає Його всемогутність і всемудрість, всеблагість і всесправедливість, які спостерігаються нашим розумом у явищах

природи і повсякденному житті» [133, с. 68]. Ця енергія й приховує за собою Його Божественну сутність.

Однак катафатичний підхід у межах христології дає можливість здійснити аналіз цієї групи властивостей, оскільки в єдності з божественною «справжнє ставлення до інших людей виявляється лише в житті з Богом, даючи існування Адама за образом і подобою Своєю, Бог «вдихнув» у нього благодать і світло Святого Духа» [333, с. 81].

Отже, «досконала людина» володіє абсолютно безгрішною природою. Новий Завіт визначає поняття досконалості через настанови й конкретні поради Ісуса Христа і засвідчує народження нової людини, всупереч старозавітній традиції. Саме така людина покликана стати досконалою. Образ Божий людина отримала довічно, було укладено Богом, а подоба – те, що вона дістане в потенціалі завдяки своїм діянням та вірності Божим заповідям. Архімандрит Софроній вважає, що: «Євангельські заповіді закликають виконувати й відповідати подібності Бога, розкритися як особистість, подолати обмеженість індивіда, відмежуватися від образу до Подоби й дійти до обоження. Метою людської життєдіяльності повинна стати досягнення божественної подібності: по благодаті й опонувати Божественні якості» [561, с. 186].

Догматичне вчення періоду Вселенських соборів щодо поняття «досконала людина» застосовували винятково до Ісуса Христа. Згідно Афанасійського символу віри, який становить невід’ємну частину спасіння, Ісус представлений досконалим Богом та досконалою людиною одночасно: «досконалий Бог і досконала людина, повинні володіти розумною душею та людським тілом, які існують у взаємодії; зі сторони у Бога Він рівний з Отцем, зі сторони людини Він менший від Отця» [260, с. 81–82]. На думку Афанасія, досконалість плоті Христа не розриває нашої природної єдності з ним, але є його особливою ознакою: «Христос звільнив нас у Своєму, подібному нашому, але досконалому і найбільш істинному образі» [446, с. 142]. У цьому значенні він іноді говорив про «відмінність єства Його від нашого» [290, с. 399].

Божественні якості відповідають властивостям Його сутності і завдяки іпостасному з'єднанню двох природ, людина стала дотичною до них. Незважаючи на трансцендентне походження, зі сходженням благодаті Божої, вони наповнили людську сутність, надавши їй довершеності. Переважна більшість Божественних якостей для людини залишається незвіданою. У творах Отців і Вчителів Церкви зазначаються деякі властивості, які були систематизовані «за Образом» – розумність та свобода [633, с. 75–76].

Таким чином, у православному богослов'ї відтворюються властивості Божого образу в людині, які стають втіленням її досконалості. Іншими словами, природні задатки людини є втіленням Божественної ознаки, що в процесі розвитку наближають її до Бога. Зауважимо на переході в досконаліший стан, який зумовлений наявністю добродетелей по благодаті, як Бог за природою [429, с. 124]. Отже, система спільних творчих дій дає можливість людині стати довершеною «у відношенні до природного й потенційного Джерела її властивостей до Якого вона наближається» [113, р. 89–91].

Старозавітній Адам був першою досконалою людиною, створеною Богом, саме через благодать він наблизився до повного єднання з Ним. Однак, через гріхопадіння вся людська природа втратила свою досконалість через свободу [413, с. 185] та була позбавлена Божої благодаті. На думку Максима Сповідника, вибір Адама позбавив людство реалізувати своє покликання через здобуття п'яти поступових синтезів (створеного і нествореного буття, чуттєвого (неба і землі) і надчуттєвого (раю на землі), господаря (чоловіка) та помічниці (жінки), іпостасна єдність з Творцем.

Природній потенціал людини, закладений у розумі, був здатний поєднати енергії Бога та «освоїти одну одній, щоб поєднати бажання наблизитися» [313, с. 74]. Саме Адам, уособлював Боже творіння, в якому поєднувалась внутрішня гармонія, природні задатки та добродетель для утвердження його досконалості. Така людина здатна поєднати внутрішній і зовнішній світи на засадах любові, що наблизило б її до рівня «ангельської добродетельності» [313, с. 74].

На цьому етапі довершена людина досягла сфери особливого пізнання, здатної споглядати надчуттєві божественні властивості [186, с. 153]. В образі «космічного Адама» людині потрібно подолати останню перепону між творінням і Творцем, між яким безодня [430, с. 76]. Перейшовши цю межу, Адам повинен був «наблизитися до Бога, що призвело б до повного розчинення Бога у людині і всього творення, призводячи до обоження творіння» [313, с. 76]. Цей синтез здійснюється Отцем в з'єднанні Божественної з людською природою, яка через Ісуса Христа дає можливість долучитися до Трійці. Обоження людської природи в Христі дозволяє осягнути повноту Божественних властивостей, як наслідок, буття: «ототожнюється по благодаті небуттям і єдиним цілим з Богом, крім рівнозначності за сутністю» [416, с. 378]. Уподібнення людини до Бога відбулося б катафатично й апофатично.

Деякі сучасні християнські богослови заперечують цю ідею через її неспроможність раціонального пояснення. На думку Х. Сміта, ця доктрина містить багато протиріч: «Якби Символ віри стверджував, що Ісус мав частково божественне начало і частково людське, то це підлягало хоча б якомусь логічному поясненню. Але саме це, у чітко вираженій формі, заперечується догматами. Християни переконані в тому, що Ісусу притаманні всі людські якості, а не лише їх частина. Він повинен бути людиною у повній мірі. У той самий час, у ньому присутні всі божественні якості і він є повністю Богом. Це неможливо з точки зору однієї простої причини, адже для того, щоб повністю володіти божественними якостями, потрібно звільнитись від людських обмежень. Якщо ж йому притаманні лише людські обмеження, тоді він – не Бог. Однак Символ віри стверджує, що Ісусу властиві людські обмеженості» [106, р. 340]. Незважаючи на те, що догматичне богослов'я містить значну кількість місць, які потребують роз'яснення, твердження Х. Сміта про суперечливість християнських догматів у зазначеному питанні, на нашу думку, знайшло своє повне висвітлення в ученні Максима Сповідника та Івана Дамаського, основний зміст яких буде розглядатися у наступних розділах.

3.3. Становлення христологічних поглядів у площині діяльності V – VII Вселенських соборів

Проаналізувавши основні положення перших чотирьох Вселенських соборів, на ґрунті яких вибудовувалася христологія східних і західних християнських Церков, продовжимо наше дослідження у межах діяльності П'ятого, Шостого та Сьомого соборів. Перш, ніж розпочати аналіз генези христологічної доктрини після прийняття Халкидонського оросу, зробимо одне зауваження. У науковій літературі, коли йдеться про христологію, найчастіше все зводиться до рішення Халкидонського, інколи Другого Константинопольського соборів. Ключові богословські питання, які традиційно висвітлюються у післяхалкидонський період зводяться до оригенізму із протистоянням монофізитському рухові та проблеми засудження «Трьох глав» у вченні Юстиніана, який здійснив спробу погодження анафематизмів Кирила з «Гомосом» папи Лева.

Акцентуація на зазначених аспектах й побіжний аналіз христологічної проблематики, зумовлюється, на нашу думку, оціночним ставленням науковців до П'ятого Вселенського собору, значення якого занижується для Церкви. Однак, неупереджений погляд на вирішення христологічної проблематики у VI ст. з необхідністю вимагає звернення до аналізу христологічних ідей богословів різних таборів і особливо суперечливих позицій, які між ними виникали. Варто відзначити, що основні богословські категорії попереднього періоду стали підґрунтям для формування вчень монофізитства (VII ст.), іконоборства (IX ст.) та утвердження ідеї незалежності філософії й теології у філософсько-теологічній спадщині Михаїла Псьола й Іоанна Італа, які стали основою христологічних концепцій середньовічного періоду.

Визначення ролі догматичних положень Халкидонського собору у контексті формування сучасних христологічних моделей, на нашу думку, дозволить методологічний аналіз христологічних питань, які викликали дискусію у богословських колах. У контексті заявленої проблематики нас цікавить саме внутрішня логіка христологічної полеміки періоду діянь загальноновизнаних

Вселенських соборів. Звертаємо увагу на те, що важливою проблемою залишається й висвітлення богослов'я Кирила Олександрійського у контексті визначень Халкидонського оросу, яке призвело до гострої дискусії з одним із лідерів монофізитського руху Севіром Антиохійським. Слід згадати й проблему подолання звинувачень у несторіанських поглядах тих богословів, які після засудження вчення Євтихія обґрунтували дві природи в єдиносущності Христа. І насамкінець, важливим питанням христології, яке створило підґрунтя для розвитку православної антропології, є відношення до властивостей плоті Христа. Останній аспект є вкрай важливим, оскільки його подвійна інтерпретація призвела до звинувачень Юстиніана у належності до афтартодокетичного вчення.

У сфері христології середини V ст. християнська Церква сповідувала у Христі людську і Божественну природи й одну Божественну іпостась. Особа Христа тотожна Другій іпостасі Святої Трійці визначало існування Христа в свободі. Людина у Христі є «досконалою» лише як особа [328, с. 56]. Заперечення рішень Халкидонського собору сприяло становленню нехалкидонських інституцій, які більшість дослідників ідентифікують з монофізитством. Однак, не всі релігієзнавці вважають доцільним ототожнювати вчення монофізитів із віросповіданням Давніх Східних Церков: «Нинішні Східні православні Церкви не є сповна монофізитськими, як це традиційно прийнято вважати» [517, с. 806].

У перші десятиліття після Халкидонського собору монофізитство почало швидко поширюватися на Схід, що сприяло подальшій ідентифікації різних христологічних доктрин. Більшість населення Єгипту, Вірменії і значної частини Сирії не прийняли соборного віровизнання і до середини VI ст. остаточно відокремилися від Вселенської Церкви, утворивши монофізитські громади зі своєю власною ієрархією. У підсумку це призвело до відкритого протистояння світської та церковної влади, яке втілювалося, з одного боку, у жорстку розправу над своїми опонентами з обох боків, а з другого – утворення національної Сирійської церкви в межах Персидської держави. На думку А. Шмемана, «догматичне питання про з'єднання двох природ у Христі підіймало усі політичні й національні проблеми

імперії» [652, с. 636]. Саме тому, незважаючи на прийняття Халкидонського оросу, «сучасники бачили в ньому перемогу Константинополя над старими церковними центрами – Олександрією, Антиохією, Ефесом, перемогу імперської церкви над коптами і сирійцями, виклик, кинутий Новим Римом – Старому» [652, с. 636].

Звертаємо увагу на те, що монофізитство стало основою для утворення чотирьох національних сповідань. Його прийняла частина сирійців у межах Візантійської імперії, коптське населення Єгипту, а також Вірменська й Ефіопська церкви. На думку В. Болотова, «догматичні дискусії після Халкидону окреслили й активізували релігійну сторону національного і політичного сепаратизму Сходу, який тривалий час жеврів і чекав слушної нагоди до розгорання» [173, с. 377]. Сирійське християнство розділилося на три гілки: православну (мелькити), східну та західну сирійські церкви. Дві останні формують Церкву Сходу, юрисдикція яких поширюється у межах чітко визначених територій: східна (Ассирійська Церква Сходу) – імперія Сасанидів, західна (Сирійська православна церква або Сирояковитська (православна) церква, Сирійська давньосхідна церква, Сирійська орієнтальна церква) – території Східної Римської імперії. Тривалий час віровчення Ассирійської церкви ототожнювалося з христологією Несторія, натомість Західносирійська Церква пропагувала монофізитське вчення.

У східних дієцезіях стало прийнятною нормою виражати неприховане й упереджене ставлення до захисників Халкидонського оросу, які мали підтримку з боку імператора, утверджуючи релігійно-національне розмежування, яке не змогли подолати ні грецька культура, ні римська політика. На думку І. Мейендорфа, напруженість у стосунках зумовлена «численними випадками втручання імператорської влади в богословські дискусії, що призводило до взаємного роздратування всіх сторін, які брали у них участь» [446, с. 34]. Більше того, богословське протистояння монофізитів та захисників Халкидону призвело не лише до релігійного, етнічного і політичного розколу, а й, за словами православного богослова, «поклато шлях мусульманському завоюванню Єгипту» [444, с. 20].

Основним осередком монофізитського руху стає Єгипет, який для місцевого населення «став не лише національною релігією, а й символом політичного відчуження від Візантійської імперії» [470, с. 335]. Необхідно підкреслити протистояння декількох монофізитських течій, які репрезентували власні христологічні концепції серед християнського населення Єгипту. Серед розмаїття течій, на особливу увагу заслуговують христологічні доктрини, представлені в ученнях Тимофія Елуара, Севіра Антиохійського та Юліана Галікарнаського. Саме доктрини цих богословів стали, на думку І. Кондратьєвої, «основоположними у контексті формування христологічних оросів орієнтальних інституцій» [377, с. 100].

Христологічна доктрина Тимофія Елуара була співзвучною з богословськими ідеями Кирила Олександрійського, однак він «усвідомив неможливість виправдати монофізитську доктрину за творами Кирила і через їх внутрішню суперечність» [175, с. 335]. Ключовий предикат христології Елуара обґрунтовував наявність однієї Божественної природи в Христі. Вчення про співвідношення Божественної і людської природи в Ісусі Христі він уважав не здатним для раціонального осмислення. Людське тіло було зачате в лоні Діви Марії, в яке втілювався Логос у відомий лише Йому спосіб. На думку Елуара: «До зачаття Бога-Слова в Його плоті не було іпостасі чи сутності, якій можна було б дати назву окремої природи, бо природа не існує без іпостасі» [446, с. 276]. Виходячи з вищезазначеного, він обґрунтовує наявність двох природ, а значить визнання двох осіб Христа. Христологічна доктрина Елуара знайшла прибічників не лише серед християнських єгиптян, а й була відображена у христології Вірменської православної Церкви.

Всупереч 28-му правилу Халкидонського собору, яке утверджувало статус і розширювало права Константинополя, патріархат з ініціативи імператорів Зенона й Анастасія I зробив спробу примирення з монофізитською церквою. Римські єпископи, зберігаючи авторитет папи Лева завдяки «Гомосу», утвердили халкидонське віровизнання, засудили кроки візантійських можновладців, сприяючи 35-річному розколу між двома церквами. За словами А. Лебедева, «така доля великих істин: вони торжествують лише шляхом боротьби» [395, с. 259].

Аналізуючи політику Імперії відносно монофізитів, церковні історики ХІХ–ХХ ст. вказують на соціально-політичний, економічний і особливо національний характер розколу, подолати який було неможливо. Нівелювалася роль й доктринального чинника, що був спроможний за сприятливих обставин виконати об'єднавчу функцію. Прийняття компромісного рішення у межах доктринального документу, який задовольняв прибічників і противників Халкидонського оросу, був необхідністю для подолання церковного розколу Східних церков

Маючи на меті примирити прибічників і супротивників Халкидонського собору, в 482 р. імператор Зенон прийняв догматичний документ на рівні державного закону – «Енотикон». У ньому підтверджувалися рішення Першого Нікейського, Першого Константинопольського та Ефеського Вселенських соборів, засуджувалося вчення Несторія та Євтихія та визнавалися дванадцять анафематизмів Кирила Олександрійського з його «Третього послання до Несторія». Незважаючи на те, що Зенон свідомо не використовував у документі дискусійних богословських термінів «природа», «іпостась» та «особа», прийняття «Енотикону» чергово зумовило релігійне розмежування: «Ґрунтована на подібному документі церковна політика могла бути лише штучною, вимагала ще особливих зусиль для її проведення в життя і врешті-решт не досягала мети» [182, с. 425]. Основною причиною заперечення цього документу стала несумісність христологічних ідей між різними церковними служителями. Таким чином, можна виділити чотири основні групи ставлення до «Енотикону»: 1) прибічники догматичного документу, більшість яких становила колишні дефізити; 2) монофізити, послідовники Петра Монга Олександрійського; 3) помірковані захисники Халкидонського оросу; 4) група православних і монофізитів, які спростовували положення «Енотикону», але прийняли його із метою збереження лояльних відносин з імператором.

Однак, церковне об'єднання Сходу призвело до розколу із Заходом. У 483 р. новообраний папа Римський Фелікс III на помісному соборі відлучив від Церкви Константинопольського патріарха Акакія, фундатора політики Енотикона, а згодом і решту східних патріархів. Почався період, якому римські історики Церкви дали

назву «Акакіанська схизма», яка завершилася лише у 519 р. після офіційної відміни Енотикона імператорською владою.

Реакцією Церков Сходу на Енотикон Зенона стало зібрання у 486 р. Собору в Селевкії-Ктесіфоні, де було прийнято христологічну доктрину, яка стала центральним положенням богословського вчення Ассирійської Церкви Сходу. Основою затвердженого оросу стало христологічне вчення Теодора Мопсуестського, який розрізняв у Христі Сина Божого і Сина Давидова як окремі природи, спростовуючи при цьому спроможність перенесення властивостей людської природи на іпостась Сина Божого [255, с. 24–25]. У христології Теодора заперечувалося ортодоксальне вчення про народження Логосу від Отця у вічності і від Діви Марії в часі. Він заперечував можливість перенесення на Бога таких властивостей людської сутності, як страждання і смерть. Ці твердження суперечили Халкидонському оросу та христології Кирила Олександрійського, невід'ємною частиною якої було вчення про два народження Логосу. Однак, христологія Теодора була позбавлена несторіанського впливу про дві іпостасі Христа, зумовивши, тим самим її офіційне визнання на Соборі.

Заперечення Собором Енотикона Зенона й переорієнтація на христологію Теодора були зумовлені вченням Кирила Олександрійського, який стверджував, що «єдинородний Син Божий Господь наш Ісус Христос, єдиносущний Отцю за Божественною сутністю і єдиносущний нам по людству, зійшов від Святого Духу й утілювався у Діву Марію, є Один, а не два» [306, с. 237–239]. Таким чином, єдиним Суб'єктом предикатів двох природ визнається Син Божий, що спростовується і не визнається антиохійською христологією. Подібна позиція характерна і для Ассирійської церкви, яка до другої половини V ст. завдяки діяльності Нарсая була орієнтована на вчення Теодора Мопсуестийського. У своїх творах Нарсай піддає нищівній критиці вчення Євтихія та Кирила, утверджуючи суб'єктом народження Діви Марії не Сина Божого, а Ісуса в людській природі, яке стало вмістилищем Логосу [322, с. 168]. Тому для делегатів Собору 486 р. суб'єктом христологічних предикатів може бути лише «Син» як єдина Особа Христа, яка не тотожна Синові

Божому, однак з'єднує Божественну та людську природи. Саме тому визначенням собору чітко утверджується «єдність Осіб Спасителя нашого», а не Бога Слова.

«Енотикон» не лише викладає вчення Кирила Олександрійського про єдність Христа, включаючи теопасхитські вислови, а й засуджує вчення антиохійської христології про «двох синів». Ідея про те, що Син Божий постраждав у плоті була неприйнятна як для Нарсая, так і Отців Собору. Важливо підкреслити, що Енотикон не містив формулювання, яке було в Томосі папи Льва Великого і Халкидонському оросі, й згідно якого Божественна та людська сутність Христа зберігають свої властивості після з'єднання. Однак, це визначення було затверджене рішенням Собору 486 р.

Доцільно звернути увагу на усталену думку науковців, які стверджують наявність у христологічній системі Ассирійської церкви несторіанської доктрини [160, с. 220]. Всупереч такій позиції, Н. Селезньов, шляхом детального аналізу христологічної доктрини Східної церкви рішуче спростовує слова дослідників, які ототожнюють дві протилежні концепції [530, с. 142]. Загалом, формування доктринально-інституційних основ Ассирійської церкви проходило на помісних соборах протягом V ст. Лише у 484 р. на соборі в Бет-Лапате, скликаному за ініціативою Нисибійського митрополита Варсуми, була проголошена доктринальна незалежність Східної церкви від Західної. Як зазначає І. Кондратьєва, несторіанські ідеї стають впливовими серед сирійських християн лише після собору в Ефесі, а з 499 р. вони офіційно стають основною доктриною церкви [376, с. 135].

Поділяємо думку дослідниці, що послідовниками несторіанських ідей в Ассирійській церкві були спадкоємці старої антиохійської традиції, історія якої сягає ще апостольських часів. Заслуговує на особливу увагу позиція Н. Селезньова, який зазначає: «Коли вони дізналися, що Несторій учить про дві природи і дві кноми Єдиного Христа, Сина Божого, вони відмовилися піддавати його анафемі, через подібне сповідання. Несторій був їх послідовником, а не навпаки» [530, с. 142]. Таким чином, з вищезазначеного виходить, що несторіани були не стільки

послідовниками ідей вчення патріарха Константинопольського, скільки прибічниками східній антиохійській традиції Ассирійської церкви.

Тому сучасна позиція наукової спільноти схильна розглядати христологію Ассирійської церкви несторіанськи мотивованою, яка при цьому не суперечить змісту Халкидонського оросу. Слушним, на нашу думку, є й твердження, що «христологічна доктрина Несторія, будучи пристосованою до віросповідного устрою Ассирійської церкви, сприяла її конфесійній відмежованості в умовах східно-сирійській ученості, що підживлюється етнічною своєрідністю» [376, с. 137].

Христологія Сирійської православної церкви є складовою філософсько-догматичної системи Севіра Антиохійського, якого вважають послідовником поміркованого крила монофізитства. Вважаємо важливим для нашого дослідження здійснення аналізу цієї системи крізь призму візантійської філософсько-теологічної традиції, що дозволить виявити філософську проблематику христологічних дискусій зазначеного періоду. Звернення до христології Сирійської православної церкви зумовлене також потребою методологічного характеру: 1) вчення Севіра про співвідношення Божественної та людської природи в Ісусі Христі є самобутньою й оригінальною системою, яка знайшла своє відображення у сучасних христологічних концепціях Східних Церков; 2) христологічні дискусії Севіра з опонентами дозволяють, з одного боку, дослідити особливості дифізитської христологічної традиції, з іншого – визначити доктринально-інституційний зміст течій, які визнавали дві природи в Ісусі Христі – Божественну і людську; 3) сформувавшись на ґрунті грецької філософії, христологічна система Севіра була успішно реалізована у східному культурному середовищі, на протигагу візантійській філософсько-теологічній традиції.

Однак, більшість богословів небезпідставно визначали вплив філософсько-теологічних ідей Кирила Олександрійського, авторитет якого був надзвичайно високим у монофізитських колах, на формування христології Севіра Антиохійського, що призвело до ототожнення двох доктринальних систем. Констатуючи христологічний парадокс історії богословських дискусій,

Н. Селезньов дійшов висновку, що «христологія Севіра є переосмисленням положень Кирила Олександрійського і свідчить про повернення до двостороннього підходу. Будучи зіставленою з антиохійською христологічною схемою, доктрина Севіра демонструє принципову з нею подібність» [529, с. 19]. Підтвердженням цієї гіпотези для багатьох богословів було: 1) вчення про «єдину природу Бога-Слова втілену»; 2) сповідання єдності суб'єкта боголюдськості; 3) використання однакових богословських підходів для підтвердженні своїх доктрин.

Така позиція у межах сучасного богослов'я піддається глибокому сумніву. Зокрема, О. Давиденков, аналізуючи філософсько-догматичну систему Севіра, звертає увагу на положення, які протиставляються христології Кирила: 1) Олександрійський патріарх відмежовує природу Логосу до і після втілення, натомість Севір їх прирівнює; 2) Кирило не уподібнював втілену природу з іпостасю Боголюдини, то для Севіра перше поставало як визначення другого; 3) Кирило не зазначав, що втілена природа формувалася з двох природ, тоді як Севір неодноразово висловлював цю позицію; 4) Людська природа Христа у вченні Кирила має не індивідуальний, а загальний характер, натомість Севір акцентував на позбавленні цієї самобутності в іпостасі [257, с. 103–106]. Основна відмінність у христології Кирила Олександрійського і Севіра Антиохійського містилася у характері з'єднання природи й іпостасі в одній Особі.

Зрозуміти христологічну доктрину Севіра Антиохійського можливо за умови звернення до його загальної богословської системи, яка ґрунтується на принциповій позиції заперечення об'єктивного зв'язку загального й одиничного. Цей принцип був основоположним у його формальній логіці, тріадології та христології.

У матеріальних речах під «сутністю» Севір розуміє сукупність основних властивостей речей, внутрішній зміст предметів та об'єктів [257, с. 139–142]. Кожна одиничність є носієм певних властивостей, які відрізняють її від інших видів. Сутність – не лише відображає факт наявності речі, а й позначає фрагмент буття, наділений цілісністю й стійкістю існування [138, с. 633]. Якщо «іпостась» Севір трактує як принцип одиничності, незалежний від емпіричного досвіду, то

«природа» – реальність, отримана з досвіду, що має індивідуальні властивості [526, с. 254–258]. Тому у вченні Севіра індивідуальне буття не ототожнюється з реальним. Загальне присутнє в одиничному ще до моменту набуття реальності. Виходячи з цього, реальна одиничність є тим, що приналежне загальному, а загальне присутнє в усіх реальних одиницях водночас, але жодна з них ніколи не відокремлена. Ототожнення індивідуального і реального завбачує повну присутність загального у кожній одиничності завдяки збільшенню індивідуальних властивостей.

Висвітлення христологічної доктрини Севіра Антиохійського потребує особливого методологічного підходу, який дозволить нам розкрити: 1) сутність людської і Божественної природи у Христі; 2) спосіб втілення двох природ; 3) осмислення «єдиної складної природи» у трактуванні Севіра.

Центральною ідеєю христології Севіра є розуміння іпостасі, яка не залежить від конкретних визначень свого буття. Ідеальна одиничність у його інтерпретації не встановлює залежність від часу, місця, стану та положення конкретної речі. Якщо в логіці подібне розрізнення реальної й ідеальної одиницностей є лише інтелектуальним конструктом, то у христології така відмінність набуває визначального характеру. На думку Севіра Антиохійського, визнання у Христі двох реальних одиницностей, які трактуються ним іпостасями зі своїми акциденціями, призведе до визнання положення несторіанства про з'єднання у Христі загальних сутностей [526, с. 254–258]. Таким чином, патріархом було запропоновано вчення про несамобутність іпостасі. Якщо Божественна і людська природи не загальні, а індивідуальні за своєю сутністю, між ними виникає істотна онтологічна відмінність – Божественна природа є самобутньою іпостассю, натомість людська природа в іпостасі втрачає таких своєрідних властивостей. Введення Севіром Антиохійським у богословську терміносистему поняття «несамобутності іпостасі» у візантійській філософії отримало підтвердження у вченні Амонія Олександрійського про ідеальну одиничність. У богослов'ї іпостась традиційно виражалася через свою

самобутність, тоді як у вченнях Амонія і Севіра вона не отримала статусу реальності, а тому й не могла існувати самотньо.

У контексті христологічного вчення про втілення Севір Антиохійський послуговується формулою «з двох природ», тим самим спростовуючи халкидонське формулювання «у двох природах»: «...У способі з'єднання Божественної та людської природи реалізується одна Іпостась і Особа Бога-Слова втіленого» [138, с. 644]. На його глибоке переконання, у Христі необхідно відмежовувати не лише природи, які в Ньому поєднувалися, а й розрізняти їх модуси буття до і після з'єднання. При цьому він прямо заперечує тимчасове передіснування людської природи Христа, вбачаючи в цьому несторіанство. Божественна природа залишається незмінною до і після втілення. З точки зору Севіра, єдина (складна) Іпостась Христа не є Іпостассю Бога Сина. Ісус Христос є Іпостась втіленого Бога Сина: «З'єднавшись з людською природою, Бог Син дав Себе в Посередники між Богом і людиною. Як Бог, Він є безперервним продовженням Бога Сина і через Нього – Святої Трійці, а як людина – безперервним продовженням усього людського роду» [520, с. 56].

Відтак, у з'єднанні розкривається низка важливих христологічних аспектів: Іпостась і Прособон Ісуса Христа не тотожні Іпостасі та Прособону Бога Слова; Суб'єкт не є Особою Логосу; людська природа отримує реальне існування, а отже повноцінне буття в іпостасі Слова; Божественна природа набуває нового буття у конкретній людині Ісусі Христі, наділеній тілом і розумною душею. Натомість, за відсутності розрізнення природ (одна реальна, інша – ідеальна), у боговтіленні дві одиничності набувають однакових властивостей, а в онтологічному вимірі однакову сутність. Спаситель не належить Трійці, хоча нерозривно пов'язаний з Нею, оскільки Він є людиною; як Бог, Він один з Трійці, як людина, Він один з нас; Ісус Христос, як Бог і людина, є єдиною складною Іпостассю і єдиною складною Особою, Яка сталася внаслідок з'єднання Божественної та людської сутності; крім того, як людина, Ісус Христос є людською особистістю, з людською самосвідомістю, тварною свободою й обмеженими знаннями [520, с. 62–65].

Онтологічний аспект ідеальної одиничності Христа розкривається в особливому способі пізнання, який Севір називає «розрізненням в умогляді» [257, с. 218–231]. Ця ідеальна, або відносна двоїстість природи Ісуса Христа забезпечує умоглядну єдиносущність Христа й усього людства.

Заперечуючи в Христі двоїстість природ та реальних одиничностей, Севір натомість визнає подвійність єдиної природи, як і її властивостей, які людський розум не здатен сприймати в єдності. У контексті цього відмінні властивості не продукують розрізнення між природами, а існують лише в умогляді відносно «єдиної складної природи» [526, с. 254–258]. Стверджуючи, що Божественна і людська природи в Христі зберігають свої природні властивості, він визнає відмінність двох типів Його діяльності у формі «складної енергії» [539, с. 356]. Такий підхід застосовується Севіром у концепції «богомужньої діяльності» Христа, яка реалізується через двоїстість енергій іпостасі. Одна з енергій реалізується у Його Божественній (ходіння по воді, зцілення хворих, воскресіння мертвих), інша в людській сутностях (страждання, смерть) [520, с. 45]. Цю відмінність можна визначити лише умоглядно, у реальності вона не існує, оскільки належать єдиній втіленій Іпостасі Логосу [520, с. 54].

На думку В.-Ч. Самуеля: «Севіром збережена... антиохійська концепція з'єднання (у Втіленні) двох іпостасей та розуміння єдиної Особи Христа як результат з'єднання двох іпостасних реальностей» [519, с. 128]. Він лише коригує цю концепцію, щоб уникнути «розділення однієї й іншої природи» в Боголюдині. Висновки, до яких доходить В.-Ч. Самуель потребують критичного аналізу, адже в працях, присвячених христологічному вченню Севіра Антиохійського, богослов Сирійської Православної Церкви віднаходить шляхи поєднання монофізитства з ортодоксією Вселенських Православних Церков. Подібна тенденція присутня у наукових роботах М. Селезньова з цієї проблематики. У релігієзнавчому середовищі Севір Антиохійський традиційно більшістю науковців розглядається яскравим представником монофізитської христології, яку він розвинув й удосконалив, йдучи за своїми попередниками.

Назвемо впливову христологічну доктрину Юліана Галікарнаського в богословських колах Єгипту, яка протиставлялася вченню Севіра Антиохійського. Христологія Юліана тяжіє до антропологічного виміру, однак зазначений аспект христології відображається у протилежних судженнях ортодоксального вчення Максима Сповідника про дві волі і дві дії в Христі. Натомість Юліан у полеміці з Севіром обґрунтовував позицію нетлінності людського тіла Христа всупереч вченню свого опонента. Нетлінність є ознакою безсмертя, яке властиве лише Божественній особі. Тлінність людського тіла Христа до Його Воскресіння була продиктована уявою людини: «Не так, що спочатку було тлінним, але що тільки вважалося тлінним до Воскресіння, показано було у Воскресінні, що воно було нетлінним» [258, с. 54].

Своє переконання про нетлінність людської природи Христа Юліан черпав із вчень Святих Отців Григорія Ниського та Епіфанія Кіпрського, які у завуальованій формі визначали цей аспект христології. Однак, на відміну від зазначених богословів, нетлінність він трактував з позиції відсутності гріха у Божественній природі [243, с. 493]. Севір Антиохійський навпаки вважав гріх важливою ознакою людської природи, носієм якої був Христос. Тому тління людської природи Христа не піддавалася ним сумніву.

Зазначимо подібність христологічних систем Юліана Галікарнаського та Тимофія Елуара при ствердженні наявності однієї Божественної природи Христа. При цьому обґрунтування положення містить подібну аргументацію: «Якщо тіло Христове є тлінним, тоді ми запроваджуємо розрізнення в Логосі...» у результаті чого «...отримуємо дві природи в Христі» [175, с. 343].

Виокремлення Божественної природи в Христі призводить до зневаги людської складової Його Особи. Зазначимо, що Юліан Галікарнаський повною мірою не відмовлявся від присутності людської частки у природі Христа. Однак, її наявність обумовлювалася особливою статикою, відмінною від звичайних людей. Використовуючи формулу «прихованого розрізнення», він з'єднав у Божественній природі людські властивості, уникаючи роздвоєння «єдиної складної природи»

[243, с. 496]. Таким чином, Юліан Галікарнаський у христологічній доктрині дотримувався ідеї присутності в Христі однієї природи, яка поєднала божественні та людські властивості.

Протистояння двох христологічних систем у межах монофізитства призвело до появи окремих течій – севіріанства та юліанства. Їх розрізнення визначалося відношенням до вчення про плоть Христа. Послідовники Севіра Антиохійського звинувачували юліанітів за заперечення тлінності людського тіла Христа, що може призвести до відродження докетичних поглядів (афтартодокетизм). Натомість послідовники Юліана вбачали в ученні опонентів поклоніння тлінній речовині. У результаті непримиренних христологічних дискусій у Єгипті домінуючу позицію отримала доктрина, сформульована Севіром Антиохійським.

Таким чином, період V–VI ст. ознаменувався доктринально-інституційним оформленням християнських церков у Єгипті, Вірменії та Сирії через неприйняття рішень Халкидонського собору. Однак, дискусії щодо христологічної тематики у християнському середовищі не припинялися й далі. Результатом словесних змагань, коли кожна зі сторін обстоювала свою правоту, стало, по-перше, формулювання богословських формул, які допомагали православним пояснити монофізітам термінологію Кирила Олександрійського, чие вчення було основою віросповідання Східних церков; по-друге, становлення на основі введення теопасхистських формул у Халкидонський орос відповідного богослов'я з метою розв'язання монофізитського розколу. Вважаємо методологічно виправданим здійснення аналізу христологічної доктрини у вченні Юстиніана, ідеї якої увійшли у рішення П'ятого Вселенського собору.

В історичній і богословській літературі зародження богослов'я теопасхізму пов'язують із діяльністю скіфських монахів під орудою Івана Максенція, які мали власне трактування основних положень Халкидонського собору. У коментарях до христології вони застосовували вислів «Син Божий постраждав плоттю», в якому їх супротивники бачили спробу несторіанського обґрунтування христологічного вчення про спосіб з'єднання Божественної та людської природи в Христі. Натомість

монахи переконували папу Гормізду в необхідності формального прийняття теопасихізму для повного і беззаперечного утвердження істинності Халкидонського оросу. Відчуваючи невпевненість у формулюванні «Син Божий постраждав плоттю», папа недвозначно вказав на його вживання в ученні Євтихія і в тексті «Енотикона» [174, с. 369].

Особливу підтримку позиція ченців мала з боку Юстиніана, незважаючи на попередню критику теопасихізму. Проаналізувавши специфічну термінологію ченців, які використовувалися при зверненні, Юстиніан не лише адекватно сприйняв зміст їх рекомендацій, а й звернувся до понтифіка, щоб «встановити мир і спокій між християнськими церквами», і надати «відповідь, яка влаштувала ченців» [503, с. 376]. На противагу цьому, глава Західної церкви не міг допустити використання несторіанських формулювань у тлумаченні соборних визначень.

Успадкувавши у 527 р. імператорський трон, Юстиніан дійшов висновку, «що теопасхістська формула позбавляє можливості для спекуляцій на христологічну тематику і знімає звинувачення у наслідуванні несторіанства» [547, с. 73]. Однак, розв'язати затяжну христологічну дискусію лише на основі халкидонського визначення, на думку Юстиніана, було неможливо без ґрунтовного пояснення. Тому першим кроком у цьому напрямку стало повернення до христологічної концепції Кирила Олександрійського, яку захищали скіфські ченці [406, с. 238].

Вже у «Кодексі» Юстиніана зазначалось: «Ми знаємо, що Одного і Того ж є чудеса, і страждання, які Він зазнав волею в плоті. Бо не інший є Бог Слово, а інший – Христос Спаситель, але Один і Той же єдиносущний Отцю по Божеству і Той єдиносущний нам по людству. Бо Трійця була Трійцею і після того, як Єдиний від Трійці, Бог Слово утілювався, бо Трійця не прийняла збільшення четвертої особи» [52, с. 157–158]. У цьому фрагменті міститься, не лише дослівний вислів з «Енотикону», а й теопасхістська формула. Згадка про «четверту особу» зумовлена впливом антиохійського богослов'я, яке в тріадологію включало особу Ісуса як людини.

Впровадження формули «Логос помер у плоті» мало суперечливі наслідки: 1) з одного боку, Юстиніан запобігав звинуваченню монофізитів в упередженості до вчення Кирила; 2) а з другого – теопасхізм відобразив неузгодженість позиції дефізитів із вченням про «взаємодію властивостей», зводячи його до формалізму.

У результаті спільних засідань монофізитів з халкидонітами в межах богословського клубу, організованого Юстиніаном, було узгоджено спільні позиції щодо деяких дискусійних питань, а саме: 1) підтверджено рішення Халкидонського собору, яке засуджувало вчення Євтихія; 2) погоджено теопасхістську формулу з коригування суті деяких термінів халкидонського оросу; 3) уточнено вислів «у двох природах» у православному трактуванні [174, с. 374–378]. Ці та інші положення були зафіксовані в посланнях імператора до всіх найбільших Церков та Єпифанія Константинопольського, підтверджуючи засудження Несторія, Євтихія й Аполлінарія та гарантуючи, що всі Вселенські собори не буде виключено з диптихів. Таким чином Юстиніан офіційно проголосив христологічну форму православ'я: «Один із Святої Трійці постраждав плоттю».

Богословські погляди Юстиніана та його дискусія з монофізитами на захист христологічної доктрини Кирила Олександрійського стали визначальними у процесі формулювання рішень П'ятого Вселенського собору. Констатуючи значущість VI ст. для розвитку християнської христології, вважаємо доцільним проаналізувати погляди Юстиніана на Особу Ісуса Христа та його трактування проблеми іпостасного з'єднання двох природ, що вплинуло на формування православного богослов'я загалом.

У тріадології Юстиніана можна виділити дві ключові позиції: 1) сповідання троїчності Бога [300, с. 483]; 2) визнання триєдності божества [300, с. 480]. Основною особливістю тріадологічних поглядів Юстиніана було акцентування уваги на Особі Ісуса Христа. При цьому значна увага зосереджувалася ним на понятійно-категоріальному апараті христології з метою припинення маніпуляцій щодо цієї проблематики.

Підкреслимо вплив богословських поглядів Кирила Олександрійського на христологічне вчення Юстиніана, незважаючи на присутність аполлінаризму в формулі «одна природа Бога Слова втілена». Вирішення богословської проблеми, на думку Юстиніана, полягало в узгодженні Халкидонського оросу з христологією Кирила Олександрійського, де під визначенням особи Кирило мав на увазі «одну природу» [444, с. 82], або складну іпостась. Подібна тактика була зумовлена не лише прагненням імператора зблизитися з монофізитами, а й об'єктивними потребами розвитку нової доктрини.

Небажання антиохійських богословів визнати страждання Логосу в плоті і Його єдиносуб'єктність у двох природах свідчили про наявність невирішеної проблеми співвідношення між поняттями природа та іпостась у христології цього періоду. Переконання, що Божественна природа не була наділена людськими властивостями і Суб'єктом страждання є іпостась Логосу, призводило до розрізнення визначень природи й іпостасі. Тому зміщення христологічних акцентів у нову площину стимулювало становлення неохалкидонського богослов'я, яке активно розвивалося Юстиніаном.

Його поява була зумовлена богословськими спробами Леонтія Візантійського вирішити христологічну проблему на основі нового підходу. Серед дослідників відсутня єдина позиція про домінування виразних філософсько-релігійних ідей конкретної системи в його вченні. Назвемо джерела релігійних поглядів Леонтія, які, на нашу думку, репрезентують його христологію у різних модифікаціях: 1) трансформоване в умовах нового часу вчення Оригена [547, с. 24]; 2) халкидонізм в умовах чітко вираженого дефіцитизму; 3) христологічна система Кирила Олександрійського [265, с. 586]. Однак, переважна більшість дослідників констатують присутність у вченні Леонтія ідей видозміненого під впливом неоплатонізму, перипатетизму в його світоглядних поглядах [265, с. 566].

Відмітимо й використання у христології Леонтія Візантійського «понятійно-категоріальної системи кападокійських отців» [237, с. 657], в якій поняття «сутність» відображає загальні властивості індивідуальних речей, а «іпостась» –

його конкретну ознаку [265, с. 578]. У духовному вимірі іпостась об'єктивно існуюча поза і незалежно від свідомості людини особа, якій характерна наявність двох або декількох природ у всій повноті їх властивостей. Якщо декілька «природ» розрізняються за своїми ознаками, то в межах іпостасі вони розділяються й існують окремо одна від одної [382, с. 647]. У різних іпостасях одна природа втілюється в іншу.

Отже, Леонтій Візантійський вводить у христологію нове поняття «іпостасна єдність» або «єдність в іпостасі» як можливість з'єднання однієї або декількох природ, без зміни їх властивостей. Виходячи із вищезазначеного, богослов заперечує використання в христології формули «єдина втілена природа Бога-Слова», оскільки Суб'єкт єдності іпостась Христа відмінна від іпостасі Логосу. Зважаючи на те, що христологічна доктрина Леонтія вибудовувалася на критиці несторіанства, він уважав суб'єктом страждання плоть, а не Логос, тим самим послуговуючись предикатом антиохійського богослов'я. У православному вченні поняття «іпостасної єдності» зазнало трансформації відповідно до ортодоксального сповідання, яке встановлює: 1) входження в систему категорій, у якій «сутність» і «природа» стають синонімами, а «єдність по суті» – неможливою; 2) іпостась Христа, в якій здійснюється «іпостасна єдність», повинна ототожнюватися з іпостасю Логосу.

Цю проблему вирішено у христологічній доктрині Леонтія Єрусалимського, вчення якого низка дослідників помилково ототожнює з Леонтієм Візантійським. Обґрунтовуючи з'єднання в одній іпостасі Божественної і людської природи, він ототожнив Суб'єкт єдності з передвічним Логосом [243, с. 515–516]. В іпостасній єдності Христос уособлює в Собі все людство, заперечуючи тим самим необхідність окремого іпостасного представлення Його природи. При цьому іпостась Бога-Слова окрім Божественних властивостей приймає й властивості людської природи [243, с. 520]. Основна заслуга Леонтія Єрусалимського полягає в тому, що він запропонував тлумачення теопасхитської формули, у межах якої визнавалася принципова відмінність між природою й іпостасю.

Отже, христологія першої половини V ст. в інтерпретації Юстиніана за підтримки богословів нової генерації набувала іншого виміру. Її зміст зводився до спростування глибинних відмінностей Халкидонського оросу і христологічної доктрини Кирила Олександрійського й обґрунтування взаємозумовленості двох систем. Зокрема, поняття Халкидонського оросу «одна іпостась» прирівнювалося із поняттями Кирила «одна природа» або «складна іпостась» у протиставленні визначенню Несторія «особа єднання». Наслідком такого рішення, з одного боку, було, підтвердження значущості христологічної формули «одна природа Бога-Слова втілена» у протидії несторіанському вченню, а з другого – формула «дві природи» використовувалася проти христологічної доктрини Євтихія.

Ставлення Давніх Східних Церков до христологічної тематики у видозміненому вченні оновленого богослов'я мало неоднозначний характер. Скликаний з ініціативи католикоса Ассирійської Церкви Сходу Марі Ави черговий Собор 544 р. не прийняв конкретних рішень, присвячених проблемі христології [377, с. 179]. Але збереглося окреме послання Марі Ави «Про православну віру», де відображено позицію Отців Собору щодо появи неохалкидонського богослов'я. У посланні розкривається вчення про Божественну й людську природу Христа: «Із імені Христа ми дізнаємося про Отця, Сина і Святого Духа та на основі нього ми розуміємо Його людськість» [530, с. 114].

Зазначимо відповідність христологічної доктрини Теодора Мопсуестського, де чітко розрізняються у Христі Логос та Ісус. Зорієнтованість на антиохійське богослов'я було зумовлена потребою протидіяти формулі «одна природа» і вченню про іпостасне з'єднання в інтерпретації Юстиніана. Послання містить виразно окреслену тріадологію, унеможливаючи введення в Трійцю Іпостасі людини Ісуса: «Бог існує в Трьох Кномах незлитно, незмінно, неподільно й нерозлучно будучи Отцем, Сином і Святим Духом, як Господь наш сказав» [530, с. 113]. З наведеного тексту послання можна назвати свідоме ухилення від використання терміну «іпостась» у христологічному контексті. Вищезазначене послання в лояльній формі втілює несхвалення богословського вчення Юстиніана.

Невдала спроба примиритися з монофізитами вимагала від імператора пошуку нового компромісного рішення. Він уважав, що основною причиною невизнання монофізитами рішень Халкидонського собору була його лояльна позиція до Теодора Мопсуестського, Іви Едеського та Теодорита Кірського, твори яких містили несторіанські ідеї. Відсутність офіційного засудження цих осіб призводила до визнання їх христологічних доктрин, ставлячи тим самим під сумнів постанови Єфеського собору про спростування вчення Несторія. Висловлення свого ставлення до Теодора Мопсуестського, Іви Едеського та Теодорита Кірського, на думку Юстиніана, звільнить від підозри в несторіанстві і Халкидонський собор [503, с. 375–377]. Таким рішенням відновлювалася довіра до Четвертого собору і створювалися сприятливі умови до припинення суперечок між монофізитами та православними. З цією метою Юстиніан видав едикти про «Три глави» та «Сповідання віри», які, за його словами, не принижують значення Халкидонського собору і відстоюють його історичну справедливість [444, с. 321]. Незважаючи на схвальні відгуки монофізитів щодо таких рішень імператора, їх прийняття спровокувало чергову церковну кризу, вирішити яку повинен був П'ятий Вселенський собор. Він відкрився у Константинополі в 553 р. під керівництвом патріарха Константинопольського Євтихія і проходив протягом восьми засідань.

На вступному засіданні була сформульована програма собору, яка передбачала аналіз різних творів Теодора Мопсуестського, в котрих були відображенні основні положення його христологічної системи. Прискіплива увага до богословської спадщини єпископа з Мопсуестії була зумовлена пропагуванням оригенівської христології ченцями Нової Лаври в Палестині, основа якої вибудовувалася на екзегетиці Теодора [547, с. 45]. В оригенівській христологічній доктрині заперечувалася концепція «іпостасного єднання» через ідею тотожності людської природи Христа з природними властивостями звичайної людини. Тому оригенізм почав розглядатися як варіант антиохійського богослів'я. Піддаючи богословську спадщину Теодора ретельному перегляду, учасники собору дійшли до таких висновків: 1) Теодор уважав, що Діва народила не Бога, а людину [281, с. 35–

36]; 2) Бог Слово не народжувався від Діви, а безперервно перебував у людині Ісусі від самого зачаття і до самого воскресіння [281, с. 36]; 3) Божественне і людське єство в Христі не мали внутрішнього взаємospілкування в єдності особи [281, с. 48]. Окремої критики зазнала історична реконструкція старозавітних текстів, які у християнській традиції були пов'язані з Ісусом Христом.

Зважаючи на значну кількість досліджень, присвячених аналізу постанов П'ятого Вселенського собору, зазначимо лише ті анафематизми, які стосуються до христологічної тематики. У рішенні собору проти «Трьох глав» виокремимо насамперед три найважливіші постанови. Перша була сформульована в 4 та 5 анафематизмах, які відображали вчення про з'єднання Божественної і людської природи в іпостасі Ісуса Христа. Офіційно засуджувалася доктрина несторіан про дві особи та дві іпостасі й підтверджувалися христологічні ідеї Кирила Олександрійського про єдність Христа [281, с. 212]. Друга постанова стосувалася вчення про єдність двох природ як взаємospілкування природних властивостей [281, с. 213]. У 2 й 3 анафематизмах засуджувалася концепція про народження Логосу від Бога-Отця та Діви Марії, що вело до розділення двох природ. Істинними визнавалися іпостасна тотожність історичного Христа і передвічного Логосу, виражені в теопасхитських формулах. У третій постанові висловлено вчення про іпостасне з'єднання двох природ в Ісусі Христі [281, с. 211–212]. Христологічні формули «одна природа Бога Слова втілена» та «з двох природ» допускалися до використання.

Таким чином, основним рішенням П'ятого Вселенського собору в питанні христології стало визнання вчення Кирила Олександрійського православним, щоправда православ'я слід було розуміти в світлі халкидонського визначення і навпаки [446, с. 93–94].

Реакцію на рішення П'ятого Вселенського собору з боку монофізитів можна простежити на Соборі Давніх Східних Церков, скликаному в 554 р. з ініціативи каталікоса Йосипа. Розглянуті христологічні положення не лише відповідали духу Халкидонського оросу, а й містили пряму полеміку з богослов'ям Ефеського

собору і анафематизмами проти «Трьох Глав». Перше рішення собору було спрямоване проти сьомого анафематизму: «Передусім, ми зберігаємо право на сповідання Божественної і людської природи в Христі. Ми зберігаємо незмінними характеристики природ, завдяки чому ми позбавляємося від їх змішання й зберігаємо цілісність» [530, с. 114]. Друге рішення було зорієнтоване проти першого анафематизму: «Ми також зберігаємо потрійною кількістю Кном у Трійці і ми сповідуємо єдність у Істинному Синові Єдиного Бога» [530, с. 114]. Третє рішення собору засуджувало четвертий і п'ятий анафематизми, в яких пропагувалося вчення про «двох синів», «двох Христів» і четверту особу в Трійці.

Порівняти христологічні системи халкидонітів та монофізитів після Вселенського собору доцільно на основі дискусії Юстиніана з єпископом Ниссибінської богословської школи Павлом. Істотною особливістю цієї бесіди стало використання представниками Східної Церкви христологічної формули «дві природи – дві іпостасі». Основним аргументом такого підходу стало твердження, що: «природа не може існувати без іпостасі, як і іпостась без природи, тому дві природи не можуть бути однією іпостассю» [45, р. 188].

Найважливіші христологічні предикати Юстиніана можна сформулювати у таких положеннях: 1) Христос – досконалий Бог і досконала людина, Він одна іпостась, яка володіє двома досконалими природами; дві досконалі іпостасі не можуть прямо з'єднатися, тоді як одна іпостась спроможна об'єднати дві природи. «Але якщо є дві іпостасі... тоді не може іменуватися єдиним Той, Хто має дві досконалі речі, бо в цьому випадку кожна іпостась була б досконалою у своїх властивостях... Те, що є досконалим у двох іпостасях, є природа, а те, що є досконалим у двох природах, є іпостась» [300, с. 477–478]; 2) у Христі відсутня людська іпостась, оскільки Його людська природа перебуває в іпостасі Логосу. «Ми говоримо, що людська природа існує в іпостасі Бога Слова, бо цю природу не споглядали і не знали в її окремій іпостасі, але вона має існування в іпостасі Слова» [300, с. 477–478]; 3) Іпостась Бога Слова – джерело існування людства Христа. «У Христа немає двох іпостасей подібно до того, як є дві природи, бо його людськість

не вважається і не обчислюється разом з Ним, якщо має свою окрему іпостась, бо воістину є Його Божественна іпостась, а не іпостась іншої людини» [300, с. 480–481].

Христологічну доктрину Східної Церкви відображено у висловлюваннях Павла Ниссибінського й сформульовано у таких положеннях: 1) Якщо Христос не має людської іпостасі, Він не є досконалою людиною. «Проте поясніть сказане вами, що існує тіло, а не окрема людина, бо це все одно, що сказати: «плоть, за допомогою якої Він утілювався в лоні Діви, не існує окремо, у власній іпостасі, але залишається в іпостасі Бога Слова». Тоді Христос не володіє людською природою, а лише Божественною, оскільки Він не існував би у природній єдності як досконала й іпостасна людина» [530, с. 72]; 2) Існування Христа як Бога і Його існування як людини вимагають сповідання не лише двох природ, а й двох іпостасей. «Якщо Христос має існування у Своїй Божественній природі й існує у Своїй людській природі, тоді Божественне та людське існування творять два існування. Тоді Христос має дві іпостасі і дві природи» [530, с. 72].

Участь Юстиніана у церковному житті Візантії в VI ст. дає підстави говорити про нього, як про православного богослова. За словами К. Лозінського: «Теологія Юстиніана є апологією православного вчення спрямоване проти монофізитів та несторіан» [281, с. 92]. У своїх богословських трактатах він використовував термінологію Халкидонського собору, яку трактував крізь призму христології Кирила Олександрійського. Такий підхід дозволив рішенням Вселенського собору вважати христологічну доктрину Кирила складовою православного богослов'я. Досягненням собору стало збереження основних положень догматичного вчення представника Антиохійської школи, богослова, екзегета та церковного історика Теодорита Кірського. П'ятий Вселенський собор продемонстрував толерантне ставлення до христологічної проблематики, дозволивши використовувати формулу «одна природа втілена», вживаючи халкидонську термінологію.

Особливої уваги для дослідження еволюції христологічної доктрини, яка пов'язана зі змінами у політичній сфері та релігійній свідомості суспільства,

заслугує історичний період між П'ятим і Шостим Вселенськими соборами. Зовнішня загроза з боку мусульман вимагала від Візантійської імперії розв'язання внутрішнього протистояння між православними і монофізитами. Задум імператора Іраклія і Константинопольського патріарха Сергія поєднати їх на основі спільних поглядів призвів до виникнення нового христологічного вчення про одну волю у Христі, послідовників якого називали монофелітами. Швидка популяризація нової доктрини серед світських і духовних прошарків суспільства призвела до скликання Шостого Вселенського собору, чії догматичні рішення завершують епоху христологічних суперечок Давньої християнської Церкви.

Незважаючи на рішення Юстиніана та його спадкоємців, у христологічному питанні поступитися у ситуації конфлікту або розв'язати протиріччя між православними і монофізитами компромісним шляхом не дала бажаного результату. Орієнтація на неохалдиконізм, який виражав позицію візантійського православ'я, був невдалим тактичним кроком у зазначеному процесі через його неспроможність запропонувати ефективний варіант об'єднання, обмежуючись лише інтеграцією у христологічну доктрину попередніх ідей. Це, на думку І. Троїцького, призвело до взаємопротилежних тенденцій розвитку христології: «у православних – від одиницності до двоїстості, а в монофізитизмі – від двоїстості до одиницності» [588, с. 165]. Подолати розрив у христологічній проблематиці багатьом богословам вбачалося можливим у концепції однієї дії або однієї волі в Христі.

Ці тенденції актуалізувалися після П'ятого Вселенського собору, проте у формі окремих положень вони ще в IV ст. проявилися у різних христологічних доктринах. Зауважимо, що монофелітство як вчення про одну волю у Христі досить часто ототожнюють із вченням моноенергетизму про одну дію або енергію Спасителя. Звернемо увагу й на те, що до VII ст. моноенергетизм у порівнянні з монофелізмом більш відповідав потребам розвитку христології. За твердженням С. Говоруна, ці вчення, «незалежно від історичної форми вираження, тривалий час співіснували паралельно, розвиваючи єдину моноенергетично-монофелітську

доктрину» [238, с. 117]. Дослідник виділяє чотири види доктрини, які мають спільне походження, але репрезентують різні христологічні системи: аполлінаризм (Аполлінарій Лаодикійський), теодоризм (Теодор Мопсуестський), севіріанізм (Севір Антиохійський) та моноенергетично-монофелістське вчення візантійського імператора Іраклія і патріарха Сергія Константинопольського.

У нашому дослідженні ми розмежуємо аналіз вчень однієї дії та однієї волі в Христі, зважаючи на висвітлення цієї проблематики у попередній частині матеріалу. Звернемо увагу лише на ті особливості вчення, які розкривають зазначений аспект христології. Перша спроба аналізу христології у цій площині належить Григорію Богослову.

Християнський богослов у межах тріадології визначав єдність волі в Христі та її тотожність волі Бога Отця. Однак, подібне твердження в сфері христології призводить до заперечення людської волі в Христі, що не узгоджується із вченням про співвідношення Божественної і людської природи. Це не завадило єпископу Лаодикійському Аполлінарію запропонувати моноенергетично-монофелістське вчення. Христос, на думку богослова, був єдиною особою, наділеною активним началом – Логосом і пасивним началом – плоттю. Логос, таким чином, – єдине джерело дії або енергії, яка за своєю сутністю була Божественною. Порівнюючи Божественні і людські дії, Аполлінарій вважав, що останнім властива слабкість, пасивність та гріховність. Звідси, єпископ дійшов висновку про наявність у Христі однієї волі, природи й енергії: «З цієї причини ми визнаємо одного Христа, і через те що Він один, ми поклоняємося Його одній природі, волі та енергії, яка зберігається однакою способом у чудесах і стражданнях» [539, с. 477]. Дві волі, на думку Аполлінарія, не могли взаємодіяти в одному суб'єкті, оскільки це порушило б єдність Особи.

Другий вид моноенергетично-монофелістської концепції представлений у христології Теодора Мопсуестийського, для якого дія і воля є площиною активності однієї Особи. Оскільки Христос наділений однією природою, це вказує на наявність у Нього однієї волі та дії [186, с. 52]. Детальніший аналіз засвідчує подібність

доктрини Теодора з вченням Аполлінарія, незважаючи на відмінний характер їх христологічних систем.

Третій тип моноенергетично-монофелістського вчення, за класифікацією С. Говоруна, знаходить своє відображення у христологічній доктрині Севіра Антиохійського. Як і його попередники, Севір у своїй теорії виділяв одну природу Христа, якій була властива єдина дія або енергія. На цьому аспекті вчення особливо наголошує І. Мейєндорф: «Є один суб'єкт дії, втілене Слово, дія є однією, але справи нею здійснені є різними» [446, с. 48]. Подібне твердження дозволило С. Бозовітісу дійти висновку, що Севір своєю діяльністю підготував розвиток монофізитського вчення про одну волю [172, с. 161]. Севір встановлює взаємозалежність однієї природи та одної енергії, яка є Божественною: «Ми проповідуємо божественну енергію, яка творить різні речі» [256, с. 70]. Таким чином, він визначав взаємовідношення між енергією й іпостассю. Зазначимо, що у розгорнутому вченні про енергію Севір констатував одну природу Христа, чим і пояснюється його загальний виклад концепції волі.

Четвертий вид моноенергетично-монофелістське вчення представлений у христологічних положеннях імператора Іраклія і Константинопольського патріарха Сергія. Цей аспект вчення про Христа розглянемо у контексті аналізу еволюції христологічної доктрини у період між П'ятим і Шостим Вселенськими соборами. Зазначимо, що запропонована С. Говоруном класифікація моноенергетично-монофелістської доктрини не обмежується зазначеними христологічними системами. Окремі положення про одну дію та одну волю в Христі відображено й у христології інших богословів. За дослідженням А. Сидорова, подібного характеру свідчення з'являються у четвертому посланні Діонісія Ареопагіта, в якому, зокрема, зазначається, що Ісус «став істинною Людиною, у якій перебувала богомужня дія («енергія»)» [539, с. 478]. Проте, більшість дослідників скептично ставляться до цього висловлювання, вважаючи, що Діонісій таким чином зобразив новий образ дії Христа, який не має відношення до монофелітства чи моноенергетизму. Співзвучність із вченням про енергію Севіра Антиохійського, на думку

Дж. Макгакіна, є в концепції Несторія, яка знайшла своє відображення у «Книзі Геракліта». Дослідник зазначає, що Несторій підпорядкував людську волю Христа Божественній, проте перша повністю не заперечувалася [425, с. 508].

У православній традиції також розглядається зазначений аспект христології, окреслений у вченні патріарха Єфрема Антиохійського, Івана Скифопольського та Атанасія Олександрійського. Особливу увагу звернемо на «Житіє Антонія», в якому Атанасій розглядає поняття Божої сили й енергії у контексті співпраці між людиною і Богом. Ці поняття він вживає у значенні творчої і життєдайної діяльності Логосу в світі. У вченні про Втілення Атанасій стверджує, що Христос поширює свою життєдаїну присутність у людському тілі. За словами В. Жуковського: «Його підхід гармонійно поєднує христологічний, «енергійно-силовий» та космологічний виміри дії Втіленого Слова у світі» [320, с. 753].

Відтак, актуалізація на початку VII ст. означеної проблематики у вченні монофелітства про одну дію та одну волю у Христі визначила вектор трансформації христологічної доктрини. Усвідомлення історичного значення цієї події у христології потребує релігієзнавчого аналізу динаміки формування і розвитку монофелітства зазначеного періоду та встановлення суті христологічних дебатів, зафіксованих у рішеннях Вселенських соборів.

Якщо послідовники монофелітизму, ігноруючи постанови попередніх соборів і сповідуючи подвійну природу (людську та Божественну) Ісуса Христа, утверджували одну Боголюдську волю, то їх опоненти вважали, що це вчення заперечує самостійність людської волі Христа і ставить її в залежність від божественної волі Отця, відкидаючи тим самим Халкидонський орос, в якому визнавалася у природі Христа повнота Божественної і людської природи. Тому, на переконання В. Лосського, монофелітизм є закономірним явищем в історії давньохристиянської церкви: «Оскільки доведено, що у православному та монофізитському вченні розглядалися питання про дві волі й дії в Христі, тому генеза монофелітства очевидна» [413, с. 35].

Зазначимо важливі для нашого подальшого дослідження основні етапи еволюції монофелітської концепції про одну волю та дію у Христі, опрацьовану А. Сидоровим. Дослідник виокремлює чотири основні періоди розвитку монофелітизму й чітко встановлює хронологічні межі кожного: перший етап – моноенергизм (615-633 рр.); другий етап монофелітських змагань тривав від унії в Єгипті до «Екфезісу» (633-638 рр.); третій – від «Екфезісу» до Латеранського собору (638-649 рр.); четвертий етап тривав від Латеранського до Шостого Вселенського Собору (649-681 рр.) [539, с. 483–520]. Періодизація еволюції христологічного аспекту концепції про одну волю і дію у Христі, сформована А. Сидоровим, є, на нашу думку, достатньо вичерпною та відповідає її історичному й доктринальному розвитку. Проте, виходячи з наших міркувань, у цій періодизації не відображено сирійський період розвитку монофелітизму мелкітської та маронітської церков.

Звертаємо увагу на дві версії виникнення монофелітського руху, які відображені в науковій літературі – офіційну й неофіційну. За словами В. Болотова, офіційна позиція була сформульована Константинопольським патріархом Сергієм, який констатував випадковий збіг обставин його становлення [175, с. 453]. Натомість більшість дослідників вважає патріарха Сергія основним ініціатором цього руху, який в умовах протистояння Візантійської імперії з Сасанидським Іраном шукав шляхи до відновлення єдності християнської церкви на основі теологічного компромісу з монофізітами. Укладання унії, у богословському значенні, передбачало вирішення христологічних розбіжностей між православними і монофізітами винятково на основі вчення про одну дію та одну волю у Христі, тобто за наявності подібних догматичних формулювань. Для реалізації цього кроку Сергій залучається підтримкою православного єпископа Феодора Фаранського та архієрея Кіра Фасидського, які були послідовниками вчення про одну дію Христа, поєднуючи його з тезою про єдину волю. Такі міркування виникли через відсутність у святоотцівській спадщині згадки, що Христос володів двома волями й

діями: «Якщо святі отці не в змозі довести в Христі дві дії, ми повинні брати це за приклад» [282, с. 171].

Сукупність політичних і релігійних факторів спонукали імператора Іраклія розпочати переговори з монофізитами, які завершилися приєднанням Сирійсько-яковітської церкви до Константинопольської. За словами А. Лебедева: «Унія укладалась під пильним наглядом імператора Іраклія і Сергія, яким Кір був зобов'язаний своїм зведенням у сан патріарха. Справа унії пройшла успішно; принаймні, так свідчать Сергій і Кір. В Олександрії тисячі монофізитів приєдналися до неї, ... на знак чого прийняли причастя із рук патріарха Кіра» [257, с. 83]. Основою цього об'єднання стало санкціонування «Дев'ятьох глав», які були сформульовані у формі анафематизмів [282, с. 188–189]. У христологічному значенні, положення угоди декларували монофізитську доктрину про фізичне й іпостасне з'єднання Божественної і людської природи в Христі та використання сполучення «з двох єств», яке в Халкидонському оросі подавалося формулюванням «у двох єствах». Християнською спільнотою такі положення розцінювалися як відхід від ортодоксії: «Унійні анафематизми були складені завуальовано, однак монофізитською термінологією. Це був очевидний компроміс. Східні християни заперечували частину цієї угоди при визнанні, що Христос здійснював і Божественне, і людське «єдиною Боголюбською дією». Захисники угоди наполягали на повторенні положень, сформульованих Левом Великим» [413, с. 36].

За свідченнями А. Сидорова, патріарх Сергій, заручившись підтримкою імператора Іраклія, розпочав перемовини з вірменськими монофізитами з приводу об'єднання церков. Результатом цих зустрічей стало укладення Каринської унії, якою підтверджувався факт встановлення дружніх зв'язків між двома церквами. Зазначимо, що вчення про «єдину дію» і «єдину волю» не підіймалося на переговорах, а міжцерковна взаємодія сформувалася на ґрунті визнання вірменами Халкидонського оросу [533, с. 167]. Проте «унія вірменських монофізитів із православ'ям», на думку В. Болотова, виявилася невдалою [175, с. 462].

Незважаючи на політичний підтекст унійної діяльності патріарха Сергія, її наслідки серйозно відобразилися на релігійному житті церкви. Популяризація ідей моноенергетично-монофелітської доктрини зумовила низку богословів стати на захист ортодоксального християнства. Принципову позицію у протистоянні продемонстрував єрусалимський патріарх Софроній Єрусалимський, який у синодальному посланні до Константинопольського єпископа доводив безпідставність монофелітського вчення.

Усвідомлюючи небезпечний характер свого діяння, патріарх Сергій вирішує позбутися основної причини христологічної суперечності. З цією метою він оголошує патріарший указ, яким забороняє вживати вирази «одна дія» та «дві дії» в Христі. Відмова від формули «одна дія» демонструє дотримання патріархом церковних канонічних вимог при вирішенні питань догматичного характеру, які, не можуть зазнавати принципових змін. З іншого боку, вираз «дві дії» в Христі призводить до визнання двох протилежних одна одній воль, що зумовлює сповідування двох суб'єктів у Ньому. За відсутності в одному суб'єкті двох різних воль патріархом забороняється й це твердження. Однак, вже в посланні до Гонорія, патріарх Сергій, на думку А. Сидорова повертається до виразу «одна дія», яка: «співвідноситься з суб'єктом втіленого Бога Слова, тобто з Його Іпостассю» [539, с. 493]. Таким чином, указ патріарха засвідчив перехід моноенергетизму до монофелітизму.

Позиція Софронія Єрусалимського на указ патріарха Сергія знайшла відображення у «Соборному посланні». Софроній висловив власне бачення розв'язання христологічного аспекту дій у Христі. Для Єрусалимського патріарха «дія» є ознакою природи, а не іпостасі, а тому кожна природа Христа діє властивим їй способом [573, с. 126]. Дія не може бути відокремлена від природи, але вона відрізняється від неї. Софроній вважає, що вона виражається через свою природу і пізнається завдяки «розуму». Встановлюючи відмінність двох природних дій у Христі, він визначає їх єдність, використовуючи христологічну термінологію Лева Великого [532, с. 127]. При цьому взаємодія двох природ та їх дій відбувається на

рівні єдиної Іпостасі Боголюдини. Таким чином, у з'єднанні Божественної і людської природи в Христі Софроній бачить спасіння людини, тим самим утверджуючи взаємозв'язок христології та сотеріології.

Монофелітство набуло остаточного статусу офіційного релігійного віросповідання у 638 р. після видання імператорського едикту «Екфесіс» («Виклад віри»). Новий документ підтверджував рішення попереднього патріаршого указу Сергія про заборону вживати вирази «одна дія» та «дві дії», натомість впроваджувалася формула сповідання «однієї волі Господа Нашого Ісуса Христа, Дійсного Бога» [267, с. 623]. Сформульоване положення обґрунтовувалося винятковістю Божественної іпостасі Логосу воля Якого, порівняно з людською природою Христа, могла бути лише Божественною. За відсутності волі у людській природі, все коло її діяльності зводилося до залежності від Божественної волі.

Після набрання «Екфесісом» чинності закону, тобто набуття ним обов'язкового характеру, православний клір Заходу розпочав процес, спрямований на захист та підтримку порушених засад віросповідання. Стрімке зростання невдоволення діяльністю константинопольського уряду в релігійній сфері призвело до чергової смуги, подолання якої вимагало швидкого прийняття рішень. За ініціативи патріарха Павла, імператор Константин видав віросповідний декрет «Типос», який забороняв усі словесні змагання у різних формах на предмет моноенергетично-монофелітської доктрини в Христі [402, с. 308]. Окрім того, зазначалося, що порушення вимог цього декрету передбачає відповідальність осіб у встановленому законом порядку: позбавлення посад, конфіскація майна, а також заслання. Порівняння «Екфесісу» та «Типосу» засвідчує, що перший указ замінив вираз «дві дії» на «одну волю», натомість другий ставить вето на вживання всіх без винятку висловів. Таким чином, «Типос» фактично заклав підґрунтя до заборони на використання монофелітської термінології в христології та прирівнював монофелітів до ортодоксів.

Римський папа Мартин I розпочав підготовку до скликання чергового церковного собору з метою засудження «Типосу» Константа II та монофелітства

загалом. У жовтні 649 р. у Константинівській базиліці Спасителя в Латерані відбулося відкриття собору, на якому були присутні 105 єпископів з Італії, Сицилії, Сардинії, Африки. Собор за значущості рішень і кількістю учасників наближався до Вселенського [402, с. 310]. Після вступної частини Мартина I на засіданні собору розглядалися документи «Екфесіс», «Типос», листи Кіра, Сергія, Пірра, Павла та фрагменти творів вже засуджених богословів. Діяльність собору завершилася проголошенням символу віри та двадцяти правил, які фіксували рішення єпископів. У 1-16 правилах викладено основні положення православного догматизму, насамперед христологічного характеру.

Охарактеризуємо тематику прийнятих рішень собору: тріадологія (1); вчення про Втілення та каріологію (2-4); вчення про Божественну і людську природу Христа (5-9); затвердження вчення про «дві волі» й «дві дії» у Христі (10-11); засуджувалася моноенергетично-монофелітська доктрина (12); спростування монофелітських положень і виразу «богомужня дія»: ця «дія» не «одна», а «подвійна» – Божественне і людське (13-16) [665, с. 126]. Решта положень засуджувала та піддавала анафемі Феодора Фаранського, Кіра Олександрійського і Константинопольських патріархів Сергія, Пірра та Павла. Далі відкидаються «Екфесіс» і «Типос» (глава XVIII). Собор також засудив «Екфесіс» та «Типос» як документи, що загрожують руйнацією християнської церкви [179, с. 51]. Тим самим, Латеранський собор підготував підґрунтя для Шостого Вселенського Собору, який повинен був завершити тривалі христологічні дискусії загальноцерковним рішенням.

Візантійський імператор Костянтин IV, прагнучи церковного миру, надіслав листа Римському папі із закликом до церковного єднання. Для подолання богословських протиріч запропоновано провести окреме зібрання перед собором за участю двох сторін. Папа Агафон прийняв цей намір і попросив імператора прийняти послів, які будуть представляти римську віру [388, с. 267]. Делегатів до Константинополя було обрано на соборі в Римі, який також затвердив виклад

«Сповідання римської церкви» як підтвердження наміру до припинення христологічних протиріч [175, с. 494].

Шостий Вселенський собор було відкрито в 680 р. у Константинополі під головуванням імператора Костянтина IV. Загальна кількість учасників собору сягала 174 осіб. Характерною рисою собору, за словами О. Сагана, була відсутність гострих богословських суперечок: «Собор був прикладом спільної роботи богословської думки» [517, с. 716]. На початку засідання висвітлювалося питання формування моноенергетично-монофелістського вчення на Сході загалом, і в Константинополі зокрема, та роль й місце патріархів Сергія, Павла, Пірра у їх подальшому поширенні.

Протягом 18 засідань собору, що проходили впродовж року, Отці церкви сформулювали вчення про досконалість людської природи Христа, якій властива людська воля. У питанні про дві волі в Христі було обґрунтовано положення про досконалість двох Його природ: «...якби в Христі не було Божественної і людської волі, то обидва ці єства не мали б природної повноти, а отже, не мали б і природної досконалості» [282, с. 221–222]. Важливо звернути увагу на христологічний аспект послання Софронія Єрусалимського, затвердженого учасниками собору.

Догматичні рішення собору були сформульовані у «Викладі віри ста п'ятдесяти святих і блаженних отців, що зібралися в Константинополі», який підтверджував віровизначення Першого та Другого Вселенських соборів, основної частини Халкидонського з доповненнями з оросу П'ятого Вселенського собору. У результаті довготривалої роботи собор встановив нероздільність і незмінність двох природних дій і двох природних воль у Ісусі Христі [282, с. 221]. Інші положення Собору врегульовували питання христологічного характеру: Христос мав досконалу людську природу; Христос не мав первородного й особистісного гріха у людській природі з моменту Втілення; Христос у людській природі володів волею [282, с. 220–222]. Після завершення собору імператор узаконив його діяння: не вносити рішення прийняті на ньому, набували статусу державного закону.

Таким чином, Шостий Вселенський собор остаточно сформулював христологічну доктрину, завершуючи багатовікову дискусію навколо питань, які належать до Другої Особи Святої Трійці Ісуса Христа. Слід підкреслити значущість Вселенських соборів у становленні христологічної доктрини. Христологічні аспекти, які порушувалися і висвітлювалися в ученні про Ісуса Христа великою кількістю богословів, дозволяють зрозуміти формування християнської догматики. Вищезазначені фактори сприяли формуванню релігієзнавчих принципів об'єктивного аналізу теологічних і конфесійних особливостей християнських церков, що дозволяє досліджувати богословські тенденції відносно загальних трансформаційних явищ у їх внутрішній ієрархічній структурі.

Висновки до розділу 3

Дослідження христологічної проблематики періоду Вселенських соборів та трансформацію доктрина про особу Ісуса Христа дозволяє нам сформулювати наступні висновки.

Засудження аріанського вчення Отцями Першого Вселенського собору породило в суспільстві непереборний інтерес до богословських полемізувань, які переросли в справжню церковну боротьбу навколо християнського віросповідання. Христологічні дебати цього періоду ставили подвійне завдання: з одного боку, потрібно було спростувати вчення, що суперечили християнським засадам, а з другого – дати точне визначення тим істинам християнської віри, які мали відмінну інтерпретацію в ученнях різних богословів.

Діяльність Першого і Другого Вселенських соборів засвідчила всю складність христологічного питання, яке богослови намагалися вирішити шляхом догматичного закріплення в Нікейсько-константинопольському Символі віри. Еволюція христологічної доктрини та її утвердження відбувалися в намаганні богословів відмежуватися від аріанства й аполінаризму, які на місце людського розуму Христа помістили Логос, на основі чого виокремлювали в Ньому одну природу.

Аналіз діяльності Третього Вселенського собору засвідчив наявність христологічних дискусій Східної та Західної частини імперії. Теоретичне мислення Сходу предметом богословських суперечок переважно розглядало абстрактні питання християнської догматики в межах виокремлення христологічної доктрини, насамперед у питанні про з'єднання двох природ у Христі. Західна ж акцентувала увагу на розв'язання практичних проблем християнської системи, які мали життєво-практичне застосування. Перевага в христологічних дебатах належала Вселенському собору олександрійської школи, яка презентувала православну христологію над антиохійською богословських шкіл. Спростування несторіанського вчення на Ефеському соборі дало можливість християнському богослов'ю позбутися христологічного розділення особистості. Важливим здобутком собору стало проголошення богословської концепції, що в людській природі Христос як Слово прийняв повноту людства без винятку, звідси Церква проповідує «обоження» всіх спасених у Христі.

Основним досягненням Халкидонського собору стало визначення Отцями Церкви догмату способу з'єднання в Особі Ісуса Христа двох начал на основі Нікейсько-константинопольського Символу віри, окремих послань та листів Кирила Олександрійського, Лева Великого та Флавіана Константинопольського. Визначення ролі догматичних положень Четвертого Вселенського собору при формуванні сучасних христологічних систем, зумовили методологічний аналіз христологічних питань, спонукало до обміну думками в богословських межах. Зокрема, богослов'я Кирила Олександрійського в контексті визначень Халкидонського оросу призвело до гострої дискусії з одним із чільників монофізитського руху Севіром Антиохійським.

Дослідження христологічних дискусій між представниками християнських спільнот періоду діяльності П'ятого Вселенського собору призвело до витворення богословських формул, які допомагали пояснити монофізітам термінологію Кирила Олександрійського, вчення якого було основою віросповідання Східних церков. Шляхом впровадження теопасхістських формул у Халкидонський орос,

відбулося становлення богословських поглядів імператора Юстиніана спрямованих на подолання монофізитського розколу. В інтерпретації Юстиніана, за підтримки богословів нової генерації, христологія набувала іншого гатунку. Її зміст зводиться до спростування глибинних відмінностей Халкидонського оросу і христологічної доктрини Кирила Олександрійського й обґрунтування взаємообумовленості двох систем. Розрахунок на неохалдиконізм, який виражав позиції візантійського православ'я, був невдалим тактичним кроком у цьому процесі, обмежуючись лише інтеграцією у христологічну доктрину попередніх ідей.

РОЗДІЛ 4

РОЗВИТОК ХРИСТОЛОГІЧНОЇ ДОКТРИНИ У ТЕОЛОГІЇ ХРИСТІЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ

4.1. Христологічні концепції у вченні Римо-Католицької Церкви

Як уже зазначалось основоположні ідеї у вченні про Особу Ісуса Христа започатковано в ранньому християнстві та розвинено у творах представників Олександрійської та Антиохійської богословських шкіл. Остаточне завершення вони отримали у христологічних та сотеріологічних доктринах християнських Церков, зазнаючи на собі впливу конфесійної належності. У контексті цього слід підкреслити, що христологія Римо-Католицької, Православної і протестантських Церков, з одного боку, ґрунтується на загальних положеннях, вироблених на основі давніх творів християнської церковної літератури та святоотцівської спадщини, а з другого, – у кожному з цих напрямків християнства сформувалися особливі методологічні підходи у дослідженні окремих аспектів христології, що призвело до модифікації розуміння приходу Христа, Його воскресіння, суду та вічності.

У зв'язку з цим, зробимо попередньо низку зауважень методологічного характеру, які є важливими для розуміння специфіки христологічного вчення. По-перше, аналізуючи христологічну доктрину конкретної християнської Церкви, слід брати до уваги такі особливості: 1) кожна християнська церква фокусується на різних аспектах христології; 2) христологію відповідно до поставленої мети потрібно аналізувати у двох площинах: у межах конкретної Церкви та загалом, це дає можливість розглянути еволюцію богословського осмислення Особи Ісуса Христа протягом конкретного історичного проміжку часу; 3) важливо розрізняти офіційну христологічну догму Церкви й інноваційний виклад христологічного вчення у доктринах конкретних богословів, які проявляються у новітніх моделях вчення про Христа.

По-друге, слід мати на увазі, що в межах христології розкриваються сотеріологічні та антропологічні виміри християнського вчення, яке у кожній

теології має свої особливості. Осмислення людиною різних аспектів христології ґрунтується на богословських істинах християнського віровчення і незаперечному авторитеті Церкви. Однак, сучасна криза віроповчальних конструктів, з одного боку, ускладнює Церкві виконання безпосередніх обов'язків перед громадою, а з другого, релігієзнавчий аспект зазначеної проблематики не завжди є достатнім для повного висвітлення христології у теології. Філософсько-релігієзнавчі дослідження зумовили протиріччя і дискусії, які не лише протиставили наукову й богословську позицію, а й піддали сумніву віроповчальний авторитет Церкви.

Відповіді на ці складні й актуальні питання христології потребують, на нашу думку, використання різних методологічних підходів. Погоджуємося з твердженням Й. Рацінгера, що «в історії інтерпретації поява історично-критичного методу знаменувала початок нової доби. Саме тому слушним було впровадження історично-критичного методу у богословське дослідження» [586, с. 18]. Це спонукало науковців і богословів досліджувати проблематику відповідно до сфер богословського знання. Однак, цей метод, містив небезпеку в ігноруванні реалій сьогодення [586, с. 25].

Виходячи із вищезазначеного, в межах нашого дослідження ми акцентуємо увагу на моментах, які потребують релігієзнавчого уточнення дискусійних аспектів христології. У такій ситуації дослідник повинен усвідомлювати не лише свою відповідальність, а й цінність релігійних знань в його історичній ретроспективі. Тому в подальшому ми проаналізуємо христологічну доктрину трьох християнських Церков: Римо-Католицької, Православної та протестантських.

Аналіз еволюції христологічної доктрини розпочнемо з Римо-Католицької Церкви, оскільки православна христологічна концепція, яка розвивалася у Візантійській імперії, історично є пізнішою, так само як і протестантська, до того ж деякі важливі христологічні ідеї було започатковано саме в католицизмі. У контексті аналізу христологічних ідей Римо-Католицької Церкви зазначимо, що їх становлення та догматизація проходили паралельно з розвитком тріадології. Ці процеси взаємопов'язані й тому важливо визначити співвідношення христології з

патерологією. Переконані, що христологічна доктрина набула завершеності, коли були сформульовані основні положення сотеріології й антропології, які розглядаються у контексті вчення про Ісуса Христа. Однак, трансформація христологічної доктрини актуалізувала питання про передіснування Христа та «страждання Бога», які потребують окремого висвітлення у межах нашого дослідження.

Католицька христологія не викликала таких дискусій, як у православ'ї. Замість філософування, західні церковні мислителі більше акцентували увагу на сотеріологічних й антропологічних питаннях практичного богослов'я. Але, у межах догматичної теології, дослідження і пізнання Христа неможливе без віри, на чому особливо наголошує папа Франциск I: «Христа не можна розглядати як об'єкта, оскільки Його можна пізнати у відносинах з людьми» [663, с. 47]. Католики переконані, що Церква стоїть на захисті надприродного характеру Одкровення, істини якого незбагненні для людського пізнання.

Таким чином, віра, яка ґрунтується на Біблії, визначила принципово нове відношення на спроможність й обмеження людського розуму: «Віра допомагає розуму позбутися прихованих обмежень і поринути в пошук істинних цінностей» [311, с. 84]. Католицькі богослови Дж. Реале та Д. Антисері на основі концепції тривимірності людини стверджують, що «дух встановлює зв'язок з божественністю за допомогою віри та любові, наповнюючи людину новим сенсом існування» [509, с. 15–17]. Тому християнська віра є невід'ємною від істини в багатогранності її релігійного тлумачення.

Сучасна католицька філософія у пізнанні істини спирається на Біблійні традиції, конкретизуючи предметне поле й обґрунтовуючи її абсолютні характеристики [364, с. 569–570]. Істина необхідна для утвердження христологічних положень, спрямованих на спасіння людської особи. Тому Римо-Католицька Церква гостро критикує намагання різних філософських систем тлумачити її у вузько-прагматичному значенні. Церква покликана безкомпромісно втручатися у ситуації, коли існує небезпека спотвореного розуміння істин

Об'явлення, а також коли «виникають помилкові вчення, які створюють небезпеку викривлення чистоти віри християнства» [311, с. 74]. Таким чином, у католицизмі обґрунтовується позиція, згідно з якою людський розум може пізнати певну частину навколишньої дійсності завдяки здобутій істині [301, с. 514].

У цьому контексті Римо-Католицька Церква визначає можливість пізнання христології на основі: 1) історичних досліджень та 2) єдності євангельського Ісуса і Христа віри. Зупинимось на обґрунтуванні кожного з цих підходів. Історичне дослідження життя і служіння Ісуса є однією з вимог християнської віри, оскільки як Людина Він жив у конкретний історичний період. У межах такого підходу Церкві складно підтвердити істинність основних христологічних положень, які потребують використання богословської методології. Натомість, у світлі наукових досліджень католицька христологія спростовувалася. Тому використання історико-критичного методу у процесі історичної реконструкції образу Ісуса, пояснення і перевірка історичних фактів у межах дослідження екзегетики є цілком виправданим. Релігієзнавчі дослідження христологічної проблематики, на думку католицьких богословів, перебувають у залежності від поширених у конкретний історичний період філософських переконань і стереотипів. Особливо красномовним прикладом такої залежності стало сформоване уявлення про досконалу людину та спроба психологічної реконструкції свідомості Ісуса. Тому дослідження «нисхідної христології», яка ґрунтується виключно на історичних фактах про Ісуса у богословському контексті позбавлені істинності Одкровення.

Незважаючи на це, католицькі богослови визнають важливість історичних досліджень, які ґрунтуються на фактах життя та місії Ісуса, осмисленні Його плану побудови Божого Царства на землі. Однак, істинне Його пізнання у христології можливе лише за умови збереження нерозривної єдності між Ісусом людиною та Христом віри, в якій розкриваються сотеріологічні, антропологічні, есхатологічні й еклезиологічні виміри католицизму. Христологічна доктрина осягає значення Воскресіння Ісуса у світлі подій Його смерті, а смисл Його смерті розкривається через Його життя і діяння. Тому сотеріологічна концепція вибудовується у

врахуванні усієї повноти Його життя, смерті та Воскресіння. Христологічний синтез визначає також місце Церкви в пізнанні особи Ісуса, без якої неможливе встановлення істинного призначення Його природи та місії.

Сотеріологічні, антропологічні, есхатологічні та еклезиологічні аспекти вчення про Христа відображено у формі коротких і чітких визначень, які знаходять своє втілення у христологічній доктрині католицизму.

Окреслимо христологічний зміст формулювань, в яких закладено основи ранніх сповідань католицької віри: 1) Христос – істинний Бог, народжений від Отця й істинна людина, народжена Марією; 2) у Христа є дві природи: природа Божественна і природа людська, не злиті в одну, тому у Ньому подвійне знання, подвійна воля та подвійна дія; 3) обидві природи Христа сполучені в єдиній Особі Слова, що призводить до поклоніння одному Христу і визнання властивостей та дій двох природ; 4) для Христа немає Усиновлення, навіть у людській природі; 5) в іпостасному з'єднанні зі Словом, людська природа Христа безгрішна і наділена особливими знаннями. Христос повстає як Посередник заради спасіння людей; 6) Він здійснив Спокутування всіх людей Своєю Хресною жертвою; 7) Христос воістину воскрес. Він – Нова і Досконала Людина, яка відкриває людині самого себе.

Для раннього християнства цілком прийнятною була норма передавати смисл христологічних ідей у закінчених формулюваннях. Згодом вони були доповнені новими формулами, які викликали появу системи основних положень християнського віровчення – Символу віри. Він був першою спробою на всезагальному рівні сформулювати низку принципів, що відображають трансформацію уявлень про Особу Христа відповідно до обставин, у яких христологічна доктрина набуде свого остаточного звершення. До скликання Вселенських соборів філософування богословів були спрямовані в основному на визначення Суб'єкта христології або з'ясування місця і ролі Другої Особи у тріадологічному вченні. Символ віри навмисно сформульований на основі загальних положень, в яких відсутня акцентація на конкретних питаннях. При

цьому очевидно, що ці формулювання охоплюють основні принципи христологічної концепції, яка відображає різні аспекти Особи Христа.

Отже, впродовж тривалого проміжку часу Римо-Католицька Церква офіційно утвердила христологічну доктрину на основі рішень Вселенських соборів, які доповнювалися або роз'яснювалися помісними соборами й затверджувалися папою та єпископами. Саме христологічна доктрина відображає тріадологію, сотеріологію, антропологію, есхатологію, пневматологію та еклезиологію католицької теології. Її зміст зводиться до визнання: «Єдинородного Сина Божого, Одну з Осіб Святої Трійці, Який прийняв людську природу силою Святого Духу в лоні Діви Марії. Він приніс Спокутну Жертву за людські гріхи Своєю праведністю та силою Святого Духа прилучив усіх нас до Свого Боголюдського життя. Значення для нашого порятунку Божественної таємниці Спокутування, людина отримує від Церкви, яка є істинним вираженням волі Бога» [341, с. 34–40].

Вчення про Христа як істинного Бога й істинну людину – два основних принципи христології, на яких вибудовувалася концепція іпостасного з'єднання: «У Христі Божественна і людська природа з'єднуються в одній Божественній Особі» [587, с. 24–26]. Спростовуючи двосуб'єктну христологію Несторія, Католицька Церква наполягала на несумісності лише людської особи в Христі. Тому Христос не міг бути Усиновленим за благодаттю, заперечуючи адопціанство. На противагу монофізитству, католики відзначали збереження властивостей Божественної та людської природи Христа в своїй єдності. Таким чином, Церква сповідує наявність у Христа людського розуму (всупереч Аполлінарію), людської душі (всупереч Арію), людської волі та людської дії (всупереч монофелізму і моноенергетизму). Відмінність людської природи зумовлює її єдність із Божественною в особі Ісуса Христа. На підставі цього обґрунтовується концепція безгрішності Христа (відсутності первородного й особистісного гріха). Будучи Посередником між Богом і людьми, Він, як: «Новий Адам, зміг скріпити Своєю Кров'ю Новий Заповіт, який несе людям світ доброї волі» [485, с. 467–468]. Католицька христологія розвиває

сотеріологію, у якій «Христос – Спаситель людей і світу, Який їх поєднує та продовжує здійснювати в Церкві свій спокутний подвиг» [485, с. 468].

Формування христологічної доктрини та трансформація її основних положень проходили впродовж довготривалого періоду. У науковому середовищі традиційно виокремлюють три етапи розвитку і становлення христології. Зокрема, католицькі богослови Г. Бедуелл та П. де Лоб'є визначають: 1) період патристики, у межах якого виокремлюють донікейський (II – III ст.), післянікейський (IV – V ст.) та пізній (V – VI ст.) етапи Західної (латинської) теології Святих Отців Церкви; 2) період схоластики, представлений христологічними концепціями католицьких богословів Боневантури (Джованні Фіданца) і Томи Аквінського; 3) синтетичний період, пов'язаний з оголошенням папою Левом XIII енцикліки «Нові речі» («*Requinoquam*») і продовжується до нашого часу [161; 403].

Натомість, інший дослідник Л. Карсавін виокремлює два періоди еволюції католицької христології – онтологічний та сотеріологічний. Перший тривав від Томи Аквінського до середини XX ст. і характеризувався дослідженням питання, яке відноситься до Ісуса Христа, та способом з'єднання Божественної й людської природи в Ньому. При цьому, дослідник зауважує: «Божественна природа Христа утверджує догматичні положення, натомість людська природа, крім католицької догматики затверджується культом Серця Ісуса, який остаточно сформувався в XVII ст.» [356, с. 55]. Другий період характеризується переорієнтацією христології на вчення про спокуту та спасіння людини.

Названі класифікації етапів еволюції христологічної доктрини Римо-Католицької Церкви є, на нашу думку, достатньо актуальними і вичерпними. Проте, у них не достатньо відображений розвиток христологічних ідей від середньовіччя до кінця XIX ст. Основою поділу у цих класифікаціях є історична періодизація, в якій відобразилася поверховість у часі, винятковість у персоніфікації та деталізація окремих історичних періодів. Вважаємо, що базовим критерієм у трансформації христологічної доктрини є не історична періодизація, а

ставлення Католицької Церкви до особи Ісуса Христа, яке знайшло відображення у символах та віросповідних положеннях.

Аналіз джерел католицького віросповідання дозволяє виділити періоди трансформації христологічної доктрини. Перший період, донікейський, тривав від Нового заповіту до Першого Вселенського собору й основним чином був орієнтований на осмислення Божественної природи Христа.

Епоха Вселенських соборів репрезентує другий період генези й еволюції христологічної доктрини. Оскільки результати та значення Вселенських соборів для розвитку христології ми висвітлювали у попередньому розділі, тому зосередимо увагу лише на особливостях католицького вчення про особу Христа. Христологічна доктрина католицизму, на нашу думку, зазнала трансформації на трьох соборах: Нікейському (325 р.), Халкидонському (451 р.) та Третьому Вселенському Соборі в Константинополі (681 р.).

Третій період становлення христологічної доктрини характеризується закінченням патристичної доби і розвитком схоластики (IX–XIII ст.). Еволюція христологічної доктрини у цей період поділяється на три етапи: монастирський, університетський та томістський. Зазначимо, що католицька христологія у цей період розвивалася окремими богословами, які представляли офіційну позицію Римо-Католицької Церкви.

На першому етапі христологія розвивалася у монастирях і чернечих орденах, зумовлюючи спрямованість на таємницю втілення Христа та його важливість. У вченні про Христа особлива увага акцентувалася на практичній стороні Його земного життя як взірця для наслідування. Богослови розпочали застосовувати нові підходи в осмисленні особи Христа та його діянь. Зокрема, христологічній доктрині Ансельма Кентерберійського притаманний логічно-філософський підхід [136, с. 193], яким просякнутий твір «Чому Бог став людиною?» У центрі всієї людської історії перебуває таємниця втілення Сина Божого, а вчення про дві природи Христа, на думку богослова, заклало смисл християнської сотеріології. Тому втілення Христа є актом спасіння, коли Логос прийняв людську природу, а не людську особу.

Підкреслимо, що Ансельм розрізняє абстрактну («людина») та конкретну («ця людина») природу. Таким чином, Логос набув властивостей «іншої природи, але не іншої особи» [484, с. 248]. Інший богослов Бернард Клервоський використав системно-структурний підхід та системний аналіз як спосіб пізнання Ісуса Христа. Особливу увагу він зосередив на Його земному способі життя, відзначаючи великий вплив Діви Марії та Йосипа на діяння Христа [166, с. 429]. На думку Бернарда Клервоського, споглядання Сина Божого є способом пізнання Бога.

На другому етапі важливу роль у розвитку христології відіграли університети, які, з одного боку, були важливими науковими центрами й осередком католицького богослов'я, а з другого – університети ставали місцем зародження вільнодумства. Ці великі центри науки і теології потребували канонічного впорядкування. Водночас, христологічна проблематика залучала широке коло слухачів до обговорення різних аспектів вчення про Христа. Основною особливістю університетської христології стала зміна підходів у процесі пізнання від індивідуального досвіду до використання методів наукового пізнання та застосування логічних законів і правил.

Особа Ісуса Христа стала центральною у католицькій теології, сприяючи поглибленню й уточненню дискусійних положень христології. Системний аналіз христології здійснив у праці «Чотири книги сентенцій» Петро Ломбардський, заклавши методологічне підґрунтя для католицької теології з приводу осмислення сутності Бога, процесів творення, втілення, спокутування, таїнств і есхатологічних тем.

Третя книга Сентенцій присвячена христологічним концепціям, які розвивалися у католицькій церкві. У судженнях богослова помітний вплив ідей Абельяра про Божественну субстанцію, що поєдналася з людською в одній особі, а не стала тією ж самою, з якою злучилася: «Ані Бог, ані людина, ані ця особа, якою є Христос, не є третьою особою Трійці» [125, с. 169]. Однак, на відміну від Абельяра, Ломбардський надає перевагу вірі та авторитету над розумом. У таємниці втілення Христа він розрізняє три дії, які мають системний характер у з'єднанні: 1) двох

субстанцій; 2) Божественної і людської природи в Христі; 3) людини і Логосу [487, с. 479].

Подібне трактування іпостасного з'єднання призвело до звинувачення богослова в несторіанських поглядах і спроби його засудження на церковних соборах. Побіжно зазначимо, що ідея спокути Ломбардського тотожна вченню Абельяра. Завдяки жертві Христа, людина потрапляє до раю, звільняється від гріхів та покарання за них: «Смерть Христа тоді виправдовує нас, коли через неї в наших серцях прокидається любов» [487, с. 479]. Проте, звільняючи людину від вічного покарання, Він залишає в дії тимчасове, яке «накладається на тих, хто вважає, що самої Церкви недостатньо, якби Христос не пожертвував Собою, щоб звільнити нас» [487, с. 479].

Важливим доповненням до католицького вчення про Ісуса Христа стала христологічна доктрина Бонавентури, яка орієнтувалася на антиохійську богословську спадщину. У вченні богослова, Христос визначався головним принципом буття, вираженого в: 1) справі творення (*opus conditionis*); 2) справі виправдання (*opus reparationis*); 3) справі пізнання (*opus cognitionis*) [464, с. 57]. У справі творення Христос визначається як Слово Отця, яким Він говорить, щоб світ постав. Тому історія світу поділяється на два періоди: до з'явлення Христа людству і після Його втілення. Тому Христос є Несотвореним Словом (*Verbum Increatum*) і Втіленим Словом (*Verbum Incarnatum*). Втілене Слово є прикладом всього світу, який вказує шлях до його наслідування і втілюється у людській душі через сумління. Буття Христа поєднується із сотеріологічним і моральним христоцентризмом. Він для людини є не лише нормою пізнання та діяльності, а й об'єктом надприродного пізнання Христа на хресті.

На початку XIII ст. німецькі імператори з династії Гогенштауфенів, яка проводили інтервенціоністську політику, призвела не лише до протистояння між німецькими землями, папською територією та італійськими містами-державами, а й викликала появу безлічі релігійних проблем. У таких умовах постала потреба для скликання Дванадцятого Вселенського (Четвертого Латеранського) собору 1215 р.,

на якому розглядалися христологічні питання. Зокрема, шостий канон рішення собору переглянув Нікейсько-константинопольський Символ віри і затвердив новий варіант, яким Католицька Церква користується й досі. Собор уточнив формули Єфеського і Халкидонського соборів й Символ Одинадцятого Толедського собору, визнаючи з'єднання в Ісусі Христі з часу втілення божественного та людського начала та підтверджуючи: «Втілення – це загальна дія Усієї Трійці, зачатий від Святого Духу, Він став істинною Людиною, яка складається з розумної душі і людського тіла, єдина Особа в двох природах» [339, с. 28]. Крім того, собором вперше було застосовано термін «перевтілення» для захисту від христологічної доктрини Беренгарія Турського, який заперечував перевтілення і його використання до особи Ісуса Христа [232, с. 190].

Вершиною христологічної думки Римо-Католицької Церкви Середньовіччя стало вчення про Ісуса Христа Томи Аквінського. У фундаментальній праці «Сума теології» богослов систематизував філософську й теологічну проблематику христології на основі методологічного підходу Петро Ломбардського, вираженого у формулі на основі вчення про Бога, творення світу, гріхопадіння, Логос, Втілення. Вчення про Ісуса Христа в інтерпретації Томи Аквінського є прикладом методології дослідження «висхідної христології».

Аквінат розпочинає свій виклад з аналізу Божественного Логосу, а згодом розкриває сутність Його людської природи: «Ми вже довели, що ні Адам, ні інша людина, не міг виправити [людської природи]: тому, що людина не перевищує природу і не може бути причиною благодаті. З цієї ж причини ангел також не міг її виправити, тому що він не переважав людину в досконалості, будучи рівною з нею. Отже, залишається визнати, що лише Бог міг здійснити таке виправлення. Якби Бог виправив людину самою лише своєю волею і силою, тоді не був би збережений порядок Його справедливості, де вимагається відплата за гріхи» [464, с. 59].

Центральною проблемою христології Аквінського стало Втілення Христа, яке трактувалося ним у сотеріологічному контексті. На думку богослова, саме первородний гріх став причиною сходження Христа на землю, зумовлюючи Його

іпостасне з'єднання і діяння як Боголюдини. Однак, Тома допускав теоретичну можливість Втілення без первородного гріха, зважаючи на всемогутність Бога. У своїх міркуваннях він доходить висновку, що результатом Втілення стало спасіння людства і навернення його до Бога. Найвищим даром Бога для людини стало іпостасне з'єднання Божественної та людської природи. У способі їх з'єднання Аквінський послуговується центральними поняттями метафізики Арістотеля «сущє» та «сутність». Поняття «сущє» можна інтерпретувати у двох значеннях: 1) потенційність у дійсності; 2) істинність судження. Поняття «сутність» виводиться із першого трактування «сущого», оскільки воно виражає сутність речі [613, с. 37]. Залежно від визначення, кожна річ належна до певного роду і виду, тому «сутність» можна трактувати як *supposita* «щойність».

Складним субстанціям властива матерія і форма, що не дозволяє кожному із них назвати сутністю, оскільки остання присутня у двох одночасно. Тому Аквінський послуговується поняттям «першої субстанції», буттям якої є матерія та форма [613, с. 32]. Матерія володіє двома аспектами існування – позитивним (здатність до дійсності) і негативним (заперечення визначеності). Форма, таким чином постає принципом дійсності і «першої субстанції» [613, с. 370].

Тома Аквінський вирізняє субстанційну й акцидентальну форму. Під першою розуміється субстанція, яка онтологічно утверджується і стає дійсністю, під другою – зовнішня визначеність субстанції [613, с. 373]. На підставі метафізичного принципу єдності буття уважає, що: «Буття іпостасі належить більше до природи, тому що іпостась чи особа є «те, що є», підмет, який самостійно існує своєю конституцією, природа – навпаки, є «те, чим щось є», тобто особа є те, що існує самостійно. Індивідуальне буття субстанційне і не допускає множення; але в особі є ще й акцидентальне буття, яке може бути примноженим. Це одвічне буття Божого Сина, яке є природою Божою, стає буттям людини, оскільки людська природа приймається Божим Сином в одній особі» [614, с. 218].

Отже, існуванням володіють тільки субстанції зі своїми акцидентальними властивостями [612, с. 66]. Те, що здійснює акт існування в деякій сутності є

суб'єкт, або субстанція цієї сутності. Сутність – це те, що є та чи інша річ, або *suppositum*, – це те, що існує і діє: «Тому дія... завбачує суб'єкт, який діє» [612, с. 68]. Тому, за вченням Аквінського, *suppositum* є актом існування людської природи Христа, яка не може існувати самотійно, через відсутність у ній окремого *suppositum*. Виходячи з вищезазначеного, богослов дійшов висновку, що людська природа в Христі (*suppositum*) досягнула стану досконалості і безгріховності, а Особа Ісуса поєднала всі типи знання – божественне, влите (як у ангелів чи пророків) та звичайне (як у людей) [613, с. 426].

Досконалість людської природи Христа в інтерпретації Аквінського не узгоджувалася з офіційним вченням Церкви про наявність таких людських почуттів у Ісуса, як біль і смуток. На думку Аквіната, наявність у Христа божественних знань дозволяє на онтологічному рівні говорити про Його винятковість, порівняно з іншими людьми: «Людська природа Христа не всемогутня, але така, що піддається людським переживанням, таким, як сум, горе, страх і гнів. У Христі – дві волі, але остаточне рішення належить Божественній волі. Людська воля завжди підлегла Божественній» [164, с. 122]. Незважаючи на такі міркування, Аквінський залишався вірним змісту Халкидонського оросу в ученні про людську природу.

Досконалість Христа проявляється в сотеріології Томи Аквінського через обопільне бажання та прагнення Божественної і людської природи до спасіння людей. Звідси мислитель визначає активне виявлення внутрішньої потреби людської волі до спасіння. Тому земне життя Христа має розглядатися крізь призму сотеріології. Хресний шлях Христа в католицизмі є шляхом пізнання таємниці Христа і його місії. Відзначаючи у Втіленні центральну проблему христології, Тома Аквінський констатував у Воскресінні головний смисл усього вчення про Христа. Вираження Христом людських почуттів під час Хресної дороги для богослова не було доказом прояву його людської природи. Стражданням піддавалася Особа Христа в Божественній і людській цілісності.

Христологія Томи Аквінського мала визначальний вплив на формування офіційної позиції Римо-Католицької Церкви в ученні про Ісуса Христа. Критичних

зауважень зазнала концепція досконалої людської природи Христа, яка, у висловлюваннях богослова визнавалася як вторинна, порівняно з Божественною. Незважаючи на це, Тома Аквінський підкреслював онтологічну єдність Особи Христа та визнавав Його місію як Спасителя людства.

Завершальною подією третього періоду христологічних роздумів стала діяльність Чотирнадцятого Вселенського (Другого Ліонського) собору 1274 р. та ухвалення «Сповідання віри» імператора Михайла VIII Палеолога. Приводом для скликання собору стала складна ситуація у середині Церкви після невдалого хрестового походу та церковної кризи в Латинській імперії на Сході. За задумом папи Григорія X, це повинен був бути найбільший собор в історії Церкви для пошуку порозуміння зі східним християнством, оскільки в низці країн виникали конфлікти ченців-домініканців з місцевими володарями. За підсумками роботи собору був прийнятий документ «Сповідання віри», в якому розглядалися питання христологічного характеру. У першій частині «Сповідання» містилося роз'яснення Католицькою Церквою тріадології та христології. Тут, зокрема, наголошується єдиносущність з Отцем та «вічне народження від Отця і в часі від Матері». Звертається особлива увага на іпостасне з'єднання Божественної та людської природи в Христі й зауважується: «У людській подобі Він зазнав тілесних Пристрастей, заради нас і заради нашого порятунку» [340, с. 30]. В іншій частині документу підіймалося питання есхатології, Тайнств та Примату Римської Церкви. Загалом, христологічні предикати «Сповідання віри» повторюють, з деякими уточненнями, христологічну формулу папи Лева IX у посланні 1053 р. до Антиохійського патріарха Петра.

Наступний період припав на зміну світоглядних переконань і цінностей та пріоритетів, поширених у Європі. Людина поступово почала переходити від релігійного сприйняття дійсності до світського, формуючи нову самосвідомість. Зародження гуманізму викликало не лише догматичні суперечки, а й надало абсолютно нового імпульсу філософській і теологічній думці. Незважаючи на значний вплив Римо-Католицької Церкви у Західній Європі, з XIV ст. вона

переживає стан морального занепаду, який також відобразився на розвитку христології. Вчення про Христа зумовлювалося повторенням доктрин попередніх богословів і загальним аналізом положень Вселенських соборів про співвідношення Божественної та людської природи в Ісусі Христі. Це спонукало пошук нових способів розкриття таємниці Божого Сина. Відповіді на духовні запити суспільства сприяла поява містичної теології й містичної христології, насамперед у працях німецьких домініканців.

Підкреслимо, що християнська або надрейнська містика постає як екзистенційний досвід трансцендентного виміру буття людини, який передає об'єктивний шлях спасіння й обожнення. Розвиток містичного досвіду полягає у зверненні до Бога, з'єднанні душі з Богом та переході до життя в чистоті божественної природи. Тому вона суб'єктивно присутня у християнському досвіді.

Зазначимо, що середньовічне слова «містицизм» у нашому дослідженні використовується для характеристики типу теології, яка була одним з методів пізнання Бога. Однак, семантичні спектри термінів містики і містицизму є відмінними, й на певному етапі дослідження абстрагування від подібної розбіжності стає неможливим, через викривлення поняття «містики» у багатьох дослідженнях. Зокрема, М. Бубер стверджував, що «віра і містицизм – це не два світи, хоча тенденція перетворення їх на два самостійні світи часом бере гору. Містицизм – це галузь на межі віри, сфера, де душа переводить дихання, перш ніж знову звернутися до слова» [184, с. 297]. Відмежовуючи поняття «містицизм» і «містика», М. Хорьков констатував, що «у випадку «рейнської» містики йдеться не про «містицизм» як конструкт ідеологічно заангажованої гуманітарної науки XIX–XX ст., який не має жодного відношення до середньовічних реалій, а про німецьку середньовічну містику як конкретний історичний феномен» [625, с. 101].

Слушними, на нашу думку, є визначення Є. Балагушкіним позицій, які нівелюють сутність цього явища: 1) позиція «здорового глузду», представники якої вважають містику фідеїстичною ілюзією; 2) позиція вузько-раціоналістичного сцієнтизму, що спростовує гносеологічну функцію містичного досвіду;

3) конфесійна упередженість, яку, за словами М. Еліаде, «західна Церква ледь терпіла» [657, с. 106]; 4) скепсис та заперечення релігійного досвіду послідовниками містичних учень [149, с. 14–17].

Становлення «німецької містики» (термін уведений К. Розенкранцем для позначення теологічних текстів, написаних німецькою мовою) пов'язане з постаттю вихованця богословської школи Томи Аквінського Майстера Екгарта. Щоправда, він, за твердженням Н. Гучинської, «не сприймав раціоналістичної аргументації і вдавався до вільного філософування» [251, с. 135]. Натомість, І. Михайлов, навпаки, говорить про значний вплив Томи Аквінського на вчення Екгарта, насамперед в уявленні Бога як «акту творення, який завбачує суб'єкт цієї дії» [462, с. 509–510]. На думку Є. Шилова, «Екгарт не створив закінченої філософської системи. Його спосіб мислення має афористичний характер, що ускладнює дослідження його вчення» [649, с. 85–86].

Містична христологія Екгарта розкривається у співвідношенні Божественної та людської природи Ісуса Христа з поняттями «зовнішньої» і «внутрішньої» природи людини. Тому христологія німецького богослова проявляється в антропологічному вимірі. Зовнішня природа людини, на думку Екгарта, відвертає її від пізнання Бога й уподібнення Йому. Вона примушує людей жити «... заради тілесної насолоди, аналогічно як безрозсудна тварина» [624, с. 61]. Тому внутрішня природа протистоїть зовнішній, вказуючи людині шлях до звільнення від залежності чуттєвого світу. За твердженням Екгарта, іпостатне єднання двох природ у людині на основі Божественного начала позбавить її бажання «жити як тварина» [624, с. 61].

Співвідношення «зовнішньої» і «внутрішньої» людини Екгарт розглядає в христологічному аспекті іпостасного з'єднання Божественної і людської природи Ісуса Христа. Божественна природа в людині є першоосновою людської природи, тим самим, німецький богослов, спростовує христологічну концепцію рівності двох природ. Подібна позиція характерна для монофізитської христології, яка поставила під сумнів досконалість Божественної та людської природи, стверджуючи, що в

Христі Божественна природа поглинула людську, тому він мав лише одне єство – Божественне. Однак Екгарт розрізняє три типи стосунків між «зовнішнім» і «внутрішнім»: 1) зовнішня природа, поглинаючи внутрішню, прирікає людину на тваринне існування; 2) внутрішня природа частково підпорядковує зовнішню, вказуючи людині шлях пізнання Бога; 3) внутрішня природа повністю поглинає зовнішню, що символізує злиття людини із Богом.

Містична христологія Екгарта не позбавлена сотеріологічного впливу. Оскільки людина втратила безпосередній зв'язок з Богом, то для його відновлення їй необхідне божественне милосердя. Вищий акт милосердя був здійснений Богом через послання людству Свого Сина. Спаситель прийшов на землю внаслідок гріхопадіння. Шлях Христа відкритий усім людям та його проходження дозволяє пізнати Бога [649, с. 88]. Саме тому містика, на думку Екгарта, встановлює об'єктивний зв'язок людини з Богом. Провідне значення в цьому процесі богослов відводить природному розуму, який виступає в чотирьох значеннях: 1) як універсальний досвід; 2) як універсальний метод пізнання реальності; 3) як сфера філософського осягання дійсності; 4) як інструмент послідовного розрізнення «зовнішньої» і «внутрішньої» людини [624, с. 135–136].

Теологія Екгарта стала джерелом нового типу філософії, яка знайшла відображення в лютеранстві і «німецькому пантеїзмі», що розвивалися в межах теософії. За словами С. Булгакова, «ідеї Екгарта заклали духовний розвиток Німеччини у вченнях М. Лютера і Я. Беме, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля, А. Шопенгауера, Е. Гартмана, Р. Вагнера і навіть Р. Штейнера» [190, с. 219–224]. Подібної думки дотримується В. Соловйов: «Німецька містика лежить в основі німецької романтики, німецького ідеалізму і загалом західної філософії» [213, с. 156]. Ми погоджуємося з твердженням М. Хорькова, який зазначив, що «дослідники «німецької містики», відійшовши від текстів, намагалися з-поміж рядків виразити той потаємний містичний досвід, який кожен автор виявляв у Екхарті в міру власних уявлень про те, яким має бути цей досвід» [624, с. 132–133]. Це й призвело,

на думку дослідника, до визнання його містичної теології католицькими богословами і філософами [624, с. 16–19].

Незважаючи на культивування містичної христології католицькими богословами Ф. Фенелоном, І. Юнгом-Штіллінгом та К. Еккартсгаузенем [622, с. 201], офіційна позиція церкви в ученні про Другу Особу Святої Трійці Ісуса Христа залишалася незмінною. Більше того, на Сімнадцятому Вселенському (Ферраро-Флорентійському) соборі 1431–1449 рр. Католицька Церква вчергове підтвердила сталість христологічних принципів Халкидонського оросу. Під час діяльності собору папа Євгеній IV 1442 р. видав буллу «*Cantate Domino*» (визнання унії між Римською та Коптською Церквами), в якій засвідчив христологічну віру Церкви в Таємницю Втілення. Зокрема, в документі зазначалося: «Свята Римська Церква, твердо вірить, сповідує і проповідує Єдиного істинного Бога, всемогутнього, вічного і непорушного, Отця, Сина і Святого Духа... Отець – це не Син і не Святий Дух; Син – не Отець і не Святий Дух; Святий Дух – не Отець і не Син. Отець є лише Отцем, Син – лише Сином, Святий Дух – лише Святим Духом. Лише Отець народив Сина від Своєї сутності; лише Син народжений Отцем; лише Святий Дух ісходить і від Отця, і від Сина. Ці Три Особи є один Єдиний Бог, а не три бога. У них одна суть, одна субстанція, одна природа, одно Божественність, одна безмірність, одна вічність, і все в них єдине там, де протилежність, що утворюється стосунками, це дозволяє» [269, с. 206–207]. Зазначимо, що христологічні положення, затверджені Церквою на XVII Вселенському (Ферраро-Флорентійському) соборі, аж до XX ст. залишалися незмінними.

Під впливом Реформації у першій половині XVI ст. було створено один з провідних духовних орденів католицизму – Орден єзуїтів. Незважаючи на плідний дискурс єзуїтів у сфері теології, політики і права, питання христології залишалися ними не поміченими. Католицизм у Європі впродовж XVI ст. втрачав свій вплив, однак він зберіг велику кількість своїх послідовників, як і значну частину влади на місцях. Реформаційні події в Європі зумовили появу в протестантському середовищі раціоналістичних течій, які представили модифіковане христологічне

вчення. Ця тенденція в католицизмі з другої половини XIX ст. розвивалася в формі фідеїзму, традиціоналізму та онтологізму, еволюціонуючи в ліберальну теологію.

Звернемо увагу на загальні тенденції їх розвитку та причинно-наслідкові зв'язки між ними й трансформацією христологічної доктрини Римо-Католицької Церкви. Основним представником фідеїзму вважається Л.-Е. Ботен. Перебуваючи під впливом філософії І. Канта, богослов розпочав пошук джерел релігійних і моральних знань винятково в Божественному Одкровенні. Таким чином, він піддав сумніву здатність природного пізнання до можливості осягнення Бога і змісту богонатхненності біблійного тексту.

Фідеїстичні ідеї Л.-Е. Ботена були близькі поглядам традиціоналістів А. де Бональда, Ф. де Ламменне, Ф. Жербе і А. Боннетті, які підкреслювали роль віри під час пізнання, протиставляючи її людському розуму. Проте в інтересах самої віри і збереження авторитету Святого Письма, Церква стала на захист прав розуму. В енцикліці «*Quip̄luribus*» 1846 р. папа Пій IX вирішив дискусію між фідеїзмом та традиціоналізмом, з одного боку, і раціоналізмом з другого, шляхом герменевтичного аналізу: «В основі богословського пізнання закладений абсолютний сумнів; причина ствердження віри, не відрізняється від причини ствердження природного пізнання. В обох випадках саме внутрішня необхідність розуму зводить нанівець сутнісну відмінність природного пізнання від надприродної» [661, с. 49]. Папа зауважує, що людський розум веде до пізнання Святого Письма й потрапляє у залежність від нього. Проте, протиріччя між вірою і розумом не може існувати через їх спільне джерело походження від Бога.

Онтологічні ідеї були представлені у філософських міркуваннях католицьких богословів В. Джоберті та Ж. Убагса. Їх поява і розвиток у середовищі церкви засвідчила наявність невирішеної проблеми природного пізнання й способу інтерпретації Святого Письма. Онтологізм зводиться до принципу відповідності пізнання з буттям речей, де присутня божественна частка. Тому Бог, на думку В. Джоберті, повинен займати перше місце у людській свідомості. Пізнання існування Бога, за твердженням онтологів, не є результатом логічного

міркування, оскільки у пізнанні Бог осягається як Абсолютне Буття. Таким чином, вища логічна абстракція сутності ототожнюється з вищим принципом існування, тобто з Богом. Подібні міркування, на думку Церкви, поширювали пантеїстичні уявлення, які засуджував декрет Священної канцелярії і папи Пія IX «Помилки онтологів» [321, с. 53–54]. У наступній енцикліці «Syllabus» («Список головних помилок нашого часу») папа перерахував ті напрямки і течії суспільства, які Церква визнавала згубними для людства: раціоналізм, соціалізм, комунізм, атеїзм, пантеїзм, індіферентизм та ін. [591, с. 287].

Внаслідок відновлення втраченого авторитету в умовах функціонування багатоманітних ідеологічних напрямів, Католицька Церква розпочала підготовку до проведення Двадцятого Вселенського (Першого Ватиканського) собору 1869–1870 рр. Серед численних проектів, які собор підготував для обговорення, через вимушену перерву він ухвалив лише дві догматичні конституції: «Dei Filius» («Божий Син») та «Pastor Aeternus» («Вічний пастир»). У чотирьох главах «Dei Filius» Церква уточнює своє вчення на протигагу ідеям матеріалізму, раціоналізму, пантеїзму, традиціоналізму та фідейзму, розкриваючи свою позицію у триадології, христології, сотеріології, есхатології й питанні співвідношення віри та розуму [293, с. 56–63].

Вищезазначені обставини значною мірою сприяли еволюції католицької христології від теоцентричної парадигми в антропологічну площину. Представники конфесійної теології у традиційній формі осмислювали основне питання боголюдської природи Христа через таємницю втілення, зберігаючи єдність Особи Ісуса Христа та цілісність Його людської і Божественної природи. Натомість богослови новітнього часу модернізували христологію шляхом змін філософсько-методологічних засад наукового дослідження, актуалізуючи проблему реальної історичності Ісуса Христа, надавши їй привабливості через оновлення термінологічного апарату, інтерпретацію міфологічних сюжетів на доступній мові.

Для новітньої христології, яка історично постала у формі модерних ідей, основною була спроба реалізації, зняття з неї догматичних елементів. Вона

проявилася в ученнях католицьких богословів, заклавши основи для теологічного модернізму з метою захисту основних положень християнського вчення. У зв'язку з цим, модернізм спростовував віросповідальні доктрини християнства через визнання феноменів чудес та віри у надприродних речах: втіленні, воскресінні, пришестві [310, с. 591–601].

Такий підхід до висвітлення постаті Ісуса Христа призвів до появи значної кількості суперечливих концепцій у релігієзнавчій науці. Основна причина такої колізії, на нашу думку, зумовлена вибором методів проведення дослідження, які слугували інструментом у здобутті фактичного матеріалу. Різна інтерпретація Святого Письма й упередженість до канонів Церкви стала підґрунтям формування неофіційних джерел католицької теології. Зазначимо, що Католицька Церква не ставила за мету дослідження життя історичного Ісуса. Друга Особа Святої Трійці осмислювалася у межах церковних догматів і канонів, рішень і постанов соборів, позиція яких була узгодженою, незважаючи на проблематику христологічного дослідження. Слушно стверджує Р. Шнакенбург: «Для того, щоб відтворити Його істинний історичний образ, нам варто осмислювати Ісуса з Назарету лише шляхом віри первісної християнської громади» [653, с. 23].

Незважаючи на те, що теологічний модернізм протистояв антирелігійному раціоналізму, він за своєю сутністю також становив загрозу об'єктивним основам християнства як релігії Святого Письма. Після численних виступів французьких єпископів проти модернізму, папа Пій X у 1907 р. опублікував Декрет «Lamentabili» («Помилки модерністів»), у якому засуджував їх основні положення. Зазначимо деякі з них: «Божественність Ісуса Христа не доведена з Євангелій, але є догмою, яку християнська свідомість вивела з поняття Месії; Коли Ісус здійснював Своє служіння, Він не говорив, що Він – Месія, і Його чудеса не мали на меті це довести; Можна погодитися, що Христос, Якого змальовує історія, набагато нижчий Христа, Який є предметом віри; В усіх Євангельських текстах ім'я «Син Божий» рівнозначно імені «Месія», однак це не свідчить, що Христос за природою є Сином Божим; Вчення про Христа, викладене Павлом, Іваном, а також Нікейським,

Ефеським і Халкидонським Соборами, не є тим, яке виклав Ісус, а є тим, яке християнська свідомість про Нього створила» [268, с. 207–208]. Положення цього декрету були доповнені енциклікою «Pascendi» та «Антимодерністською присягою».

Догматичні визначення Римо-Католицької Церкви початку ХХ ст. окреслили основні напрямки її христології, дозволивши поглибити таємницю Особи Христа. Охарактеризуємо основні аспекти католицької христології першої половини ХХ ст. Окресливши христологічну проблематику, Церква утверджувала, що людська природа Христа уподібнила Його з людиною, за винятком наявності гріха. Іпостасне з'єднання надало людській природі Христа властивостей, які зможе отримати людина після земного життя. Спроби осмислити христологію призводили до пониження властивостей душі Христа [274, с. 208]. Запобігаючи цьому, Священна канцелярія в 1918 р. видає спеціальний декрет, підтверджений папою Бенедиктом XV.

Інший аспект христології, який Римо-Католицька Церква не лише розкривала в своєму вченні, а й активно використовує у релігійній практиці, стосується сфери сотеріології та торкається культу Найсвятішого Серця Ісуса. При цьому значення культу не зводиться до поклоніння людському органіві. Саме слово «серце» вжито метафорично, коли відається хвала лише Христові, як правдивому Богу і людині. Шанування Христового Серця ніколи не заперечувало Божого Об'явлення, що є єдиним джерелом спасіння людини [241, с. 1–2]. Серце Христове має символічне значення, з яким найчастіше пов'язують почуття любові: «Його Серце, пробите заради нашого спасіння, – це символ тої безмежної любові, якою Він любить Отця і кожну людину» [363, с. 40].

Символіка культу полягає у виявленні безмежної любові Христа до людей, адже саме заради їх спасіння через втілення Христос приходить у світ. Через свою любов творить чудеса та приймає хресну смерть. Проте після Воскресіння і Вознесіння Христос надалі приходить до людини у таїнстві Причастя. Саме цій проблематиці була присвячена спеціальна енцикліка «Misericordissimus Redemptor»

(«Відшкодування Святішому Серцю») папи Пія XI, у якій відзначалася Спокутна Жертва Христа та Єдність людини і Христа через любов до Нього [659, с. 209–210]. Енцикліка папи впровадила шанування культу Найсвятішого Серця Ісуса в усю Церкву.

На особливу увагу у контексті дослідження христології Римо-Католицької Церкви заслуговує енцикліка папи Пія XII «*Mystici Corporis*», яка з'явилася на звинувачення у відступленні еклезіології від практики та вчення ранньої Церкви. В тексті документу христологія розглядається у контексті еклезіології, яка окреслює її самобутність, підтримує й онтологічно надихає. Римл-Католицька Церква у розвитку свого богослов'я значну увагу приділяла особі Ісуса Христа. Тому закономірно, що еклезіологія має ґрунтуватися на христологічних аспектах та керуватися ними. В енцикліці «*Mystici Corporis*» еклезіологічні аспекти христології увиразнюються у тотожності «Видимої» та «Невидимої» Церкви на прикладі халкидонського віросповідання [660, с. 211].

У контексті цього визначимо найважливіші складові христологічної еклезіології: 1) «Видимою» структурою церкви є «суспільне Тіло Церкви, Головою і Правителем якої є Христос»; 2) Христос є «не повноцінним, якщо в Ньому виокремлювати людську, видиму природу... або Божественну, невидиму природу... оскільки Він Єдиний в обох природах, як і Його містичне Тіло»; 3) Христологічна неподільність Церкви визначає її ієрархічне начало: «Не може існувати протиріччя між невидимим посольством Святого Духа і служінням учителів, отриманих ними від Христа»; 4) Зауважимо, що до Містичного Тіла Церкви належать усі хрещені, а не лише священники, які в Тілі мають свої законні переваги. Таким чином, для богословської та канонічної позиції обов'язковим є христологічне обґрунтування католицької еклезіології Римо-Католицької Церкви.

Вагомий внесок у процес актуалізації христологічного вчення в доктринальну і культову практику католицизму внесли енцикліки римських пап, які видавалися у контексті шанування культу Найсвятішого Серця Ісуса. Зокрема, енцикліка папи Пія XII «*Haurietis aquas*» посилює христологічну складову в

ззначеному культі, який на офіційному рівні Церкви був підтриманий папами Левом XIII та Пієм XI. Чергове звернення до культу Христового Серця зумовлене незрозумінням справжньої його природи, що має витоки, на думку Пія XII, у Старому та Новому Заповітах: «Серце Ісуса розкриває повноту Бога, Його любов і милосердя й визначає мораль Нового Завіту» [631, с. 18]. Нерозривна єдність Особи і Втілення теологічно обґрунтовує культ Найсвятішого Серця Ісуса: «Ми віримо в нерозривний зв'язок Божественної та людської природи в Христі, який окреслюється фізичною й духовною любов'ю Серця Ісуса» [658, с. 212]. Відтак, христологічна догма вчення Римо-Католицької Церкви відображала зміст християнської віри.

Концептуальні засади вчення про особу Ісуса Христа, визначені Халкидонським оросом, зазнали істотного нівелювання у протестантському вченні. Цій проблематиці була присвячена енцикліка «*Sempiternus Rex*», видана в 1951 р. папою Пієм XII. У документі обґрунтовувалося психологічне дослідження людської природи Ісуса Христа за умови суворого дотримання християнської догми: «Ніщо не забороняє глибоко досліджувати людську сутність Христа, послуговуючись принципами і методами психології, проте є люди, які в таких дослідженнях формулюють нові позиції, використовуючи авторитет і визначення Халкидонського собору для підтвердження власних ідей» [662, с. 211].

Використовуючи семантичні особливості богословської термінології, Пій XII засудив кенотичне вчення протестантських богословів про Втілення, що позбавило Христа Божественних властивостей. За його словами, догматичне визначення Халкидону: «Не допускає припускати у Христі двох індивідів, коли поруч зі Словом існував *homoassumptus*, який користувався повною автономією» [662, с. 212]. Позиція папи виключала існування подвійного онтологічного суб'єкта в Христі. Таким чином, енцикліка Пія XII надавала нового спрямування христології, яке досліджувало проблематику самосвідомості людської природи Христа. Однак вирішення цього питання відкладалося до кінця XX ст.

Прикметною рисою католицької теології другої половини ХХ ст. стала її христоцентричність й духовна орієнтованість на культ Ісуса Христа. Серед широкого кола христологічних проблем католицизму найважливіше місце відводиться тематиці «нового народу Божого». На основі аналізу христологічних документів Другого Ватиканського собору, вважаємо доречним вживати термін «христологічна еклезіологія», який розкриває шлях розвитку Церкви. Поняття «новий народ Божий» вперше було вжито в документаціях собору, розширивши його старозавітне значення від христологічної проблематики до есхатологічної [202, с. 126]. Тому христологія у католицизмі набула інституційного втілення, в його межах сформувався нові відносини людини з Богом через посередництво церкви та прихід Месії з метою його спасіння, яке у догматичній Конституції про Боже об'явлення «Боже Слово» було названо «новим народом Божим» [294, с. 284–285]. Ісус Христос став фундатором нового народу переживаючи на власному досвіді земні потреби людства [272, с. 407].

Проповідницька діяльність Ісуса Христа була продовжена його учнями, які поширювали християнське вчення залучаючи, тим самим, до лона Церкви «новий народ Божий». Християнське служіння, як зазначається в декреті «До народів послана», стало визначальним кроком в об'єднанні народу навколо Христового вчення, який буде існувати до кінця світу [271, с. 352]. Основна причина творення «нового народу Божого» була закладена в потребі духовного зміцнення тих народів, які відвернулися від християнської віри [245, с. 816]. Це зумовило звернення до представників різних націй, які осягнули ціну Хрестової жертви заради «спасіння всього людства» й заклали підґрунтя нової громади.

У душпастирській конституції «Радість і надія» («*Gaudium et spes*») Христос постає джерелом віри, без якої не може існувати церква та визначалася цінність віри для людини. Католицька церква звертає увагу на вагомий вплив здобутків сучасності на її формування: «Собор відкритий для спілкування з усіма людьми, щоб запобігти появі непорозумінь і врегулювати проблеми сьогодення» [485, с. 448]. Саме тому в католицизмі христологія важлива для людини, яка прагне

отримати правдиві знання. Осмислення Хресного шляху Христа призводить до прославлення Його як Спасителя і надії народів [272, с. 407].

У догматичній конституції «Боже Слово» («Die Verbum») стверджується, що «новий народ Божий» засновано на стражданні Ісуса Христа і реалізовано в причасті. Новозавітний союз, на відміну від старозавітного, завдяки жертві Христа отримав новий рівень світового порядку і сформував новий план Божого спасіння – ікономію, який розвивається в історії. Заключним її етапом була «П'ятидесятниця», завдяки чому сталося народження «нового народу Божого» [270, с. 166]. Основу нового народу становлять християни, вони залучають нових віруючих до своїх лав, що об'єднується і здійснюється в Ісусі Христі, Який є головою Церкви [295, с. 73–74].

Католицизм вибудовує природу та властивості церкви на основі христологічної еклезіології у трьохвимірній площині: народ творений Богом-Отцем, поєднаний у Сині, освячений Святим Духом [271, с. 357–358]. Діяльність людини є необхідною для спасіння, але ослаблена гріхом, вона набирає нової сили в заповіді любові. Христос надихає людину, коли вона готує пришествя Царства Небесного. У такий спосіб реалізується есхатологія спасіння людства в історії, обов'язковою умовою якого є пам'ять про Ісуса Христа як Спасителя минулого і майбутнього.

Таким чином, Другий Ватиканський собор у вченні про природу і властивості церкви орієнтується на вчення про Ісуса Христа, що дозволяє нам говорити про розвиток окремого напрямку христології у католицькій теології – христологічна еклезіологія. Звернемо увагу на те, що христологія Вселенського собору сформувала підґрунтя екуменічного діалогу для християнських спільнот.

Діяльність Другого Ватиканського собору справедливо визначила місце христології у католицькій теології. Відчуваючи потребу адаптації вчення про Ісуса Христа до сучасних умов, папа Павло VI заснував Міжнародну Богословську Комісію при Конгрегації Віровчення. Завдання Комісії – допомога Святому Престолу в дослідженні найважливіших віросповідних питань. Методологію та

методи дослідження було сформовано на основі догматичної діяльності Другого Ватиканського собору. Протягом тривалої роботи Комісії питанням христології було присвячено три спеціальних засідання, тематика яких дозволить нам окреслити основні засади сучасної католицької христології.

Особлива увага Комісії звернена на сучасний контекст тлумачення христологічного догмату зі збереженням його первинного сенсу. В умовах тотальної секуляризації суспільства перед Католицькою Церквою постають серйозні виклики. У сфері христології ми поділили їх на три блоки. У першому блоці виділимо основні положення, на яких ґрунтується дослідження різних аспектів проблематики та перспектив розвитку католицької христології. У христологічному вимірі вони охоплюють питання антропологічного, сотеріологічного, пневматологічного та космологічного характеру.

При цьому мінливість образу людини, який осмислюється в філософсько-антропологічному дискурсі та вірі у втілення Ісуса Христа, потребує христологічного обґрунтування цієї проблематики. Дослідження христології, як невід'ємного елемента сучасної культури, сприяє новому і глибшому пізнанню людиною самої себе, водночас створюючи передумови для формування принципово іншого розуміння Особи Ісуса Христа.

Відсутність автентичного розуміння смислу христологічного догмату і християнського пізнання Бога створює об'єктивні проблеми сприйняття сучасною людиною сотеріологічного аспекту христологічної доктрини, який, на думку скептиків, відволікає людину від реальних земних справ. Концепція порятунку спростовується за наявності самосвідомості людини, що унеможлиблює моральне сприйняття посередництва Ісуса Христа в цьому процесі. Зазначений аспект обґрунтовує потребу систематичного викладу христологічних поглядів католицизму методом катехізації на буденному рівні. Богослужіння повинне стати центром християнського служіння для всіх людей незалежно від віросповідання.

Важливою проблемою католицизму є збереження глибинного зв'язку христології та сотеріології як взаємозумовлених аспектів одного явища спасіння.

Вирішення цієї проблематики, на нашу думку, передбачає: 1) аналіз сотеріологічного осмислення земного існування Ісуса; 2) встановлення есхатологічних аспектів сотеріології у контексті історичного спогадування Страстей, Смерті і Воскресіння Христа; 3) дослідження окремих аспектів психологічного й онтологічного змісту самосвідомості Ісуса крізь призму христологічної еклезіології. Звертаємо увагу на потребу окреслення пневматологічного та космологічного виміру проблематики христологічного знання. У першому – Син і Святий Дух створюють Церкву, де відбувається єднання людей з Богом, а у другому – панування планетарного значення й історії людства. Таким чином, обидва аспекти визначають кінцевий вимір христології.

Концептуальне осмислення христології в реаліях сьогодення актуалізувало проблематику передіснування Божественної природи Христа. Історико-критичний підхід католицької христології спростовує міфологічну, елліністичну та гностичну доктрину про передіснування душі та її повторного входження в тіло як несумісну з християнським вченням. Ідею передіснування Ісуса Христа слід розуміти не буквально, а символічно як спосіб інтерпретації винятковості, неповторності і трансцендентності Ісуса відносно світу та історії.

Католицька теологія визначає реальність Божественного буття, позбавленого вад, всупереч небуттю. Однак сучасне богослов'я ставить під сумнів самотбутність і незмінність Бога, актуалізуючи христологічний смисл смерті і воскресіння Ісуса Христа для людей. Наявність значної кількості богословських концепцій «Страждання Бога» передбачає ґрунтовний тріадологічний і христологічний аналіз та повне узгодження зі змістом Святого Письма.

4.2. Сотеріологічний зміст православної христології

Фундаментальна основа православної догматики та духовності закладена у вчення про Троїстість божества (тріадологія) та двох природ Ісуса Христа (христологія). У контексті аналізу христологічних міркувань у православ'ї зазначимо, що їх становлення та догматизація проходила протягом I ст. на тлі

розвитку християнського богослов'я. Ці процеси діалектично пов'язані, тому їх слід розглядати лише в єдності.

Ми переконані, що православна христологія відбулася у догматах ортодоксального віровчення про Ісуса Христа, святоотцівській доктрині двох природ, Його втіленні і Воскресінні, постановах Вселенських соборів про співвідношення Божественної та людської природи у Христі. Рішення соборів сприяли христологічному синтезу, який визначив ключові аспекти трансформації православної христології [45, с. 60]. Власне, православне вчення про Христа має свої особливості порівнянно з христологією Римо-Католицької Церкви. Тому, на думку дослідників, її необхідно розглядати як органічний, нерозривний зв'язок із сотеріологією (вчення про спокуту та спасіння людини) [75, с. 495–496], пневматологією (вчення про Святий Дух і духовне начало) [55, с. 456–457] та антропологією (вчення про сутність людини) [74, с. 157–158]. Однак, у межах одного дослідження здійснити глибокий аналіз різнобічних аспектів православної христології є важким і ризикованим завданням [55, с. 25].

Зважаючи на тісний зв'язок релігійного і церковного життя Православної Церкви, який проявляється у літургії, іконографії, філософсько-релігійній спадщині та знаходить своє втілення у духовній сфері життя суспільства, ігнорувати ці виміри, на нашу думку, неприпустимо. У такому значенні, цілком природним є наше прагнення розкрити христологію у межах святоотцівського богослов'я та церковного вчення загалом, розуміння природи та іпостасного перебування у Святій Трійці Ісуса Христа зокрема, що дасть можливість виявити оригінальність христології у її зв'язку з традицією ранньохристиянської Церкви.

Осмислення догматів православної віри, а також аналіз досліджень філософсько-релігійного характеру, присвячених загальним і конкретним питанням христології, потребує залучення наукових праць з церковної історії та релігійної філософії. Методологічно виваженим є звернення до періоду формування триадологічних і христологічних вчень, спрямованих на подолання релігійних рухів, які своїми доктринами підривали основу християнської віри. Тому цілком

очевидним стало висвітлення різних аспектів христологічної проблематики Отцями Християнської Церкви, насамперед православного Сходу. Звертаємо увагу, що інтерес до складного питання про співвідношення Божественної та людської природи в Ісусі Христі зумовлюється трансформацією христологічної доктрини у межах православної богословської думки.

Методологічно обґрунтованим є й звернення до праць провідних церковних істориків В. Болотова й А. Карташова, присвячених історії розвитку богословської думки періоду Вселенських соборів, коли формувалася догматика християнської Церкви й визначалися основні риси православного віросповідання. Але, основними джерелами православної христології залишаються Книги Священного Писання, збірка писань мужів апостольських, Творіння святителя Іринія Ліонського, Життя Святих, Точний виклад православної віри преподобного І. Дамаського.

Визначаючи основні тенденції формування православної христології на етапі становлення ранньохристиянського богослов'я, зазначимо, що її основні ідеї витворювалися у зрізі тріадології, яка осмислює онтологічну перевагу особи щодо природи. Такий підхід призвів до спростування безособистісної антихалкидонської христології й обґрунтовував особистісну ідентичність Бога не через Його сутність, а через Його троїсте існування. При цьому, ортодоксія утверджує характерну рису особистісного буття – свободу, яка виводиться з єдиноначала Бога-Отця.

Розглядаючи христологічну систему віровчення у православ'ї загалом й погляди окремих богословів зокрема, зробимо низку суттєвих зауважень щодо дослідження заявленої проблематики. По-перше, слід звернути увагу, що Східне богослов'я формувалося у неоднакових соціально-історичних умовах та культурно-мовних традиціях, зумовлюючи використання різних термінів і понять, значення яких нівелювалося. Особливо відчутно це проявляється у процесі аналізу текстів святоотцівської літератури, просякнених поетикою і метафоричністю й відповідно відмінним змістовним наповненням. По-друге, відсутність методологічного ґрунту ранньохристиянської христології призводить до формування нових доктрин щодо

особи Ісуса Христа, Його Божественної та людської природи й не узгоджуються з положеннями святоотцівської традиції.

Аналітичні розвідки православної христології засвідчують, що образ Христа у православної традиції формувався в сирійському культурному середовищі задовго до Вселенських соборів. Але сирійська христологія, як зазначають церковні історики, була позбавлена чіткої терміносистеми, що призводило до ототожнення осіб у межах тріадології. Одним із наріжних пунктів сирійської традиції був христологічний символізм, представлений оригінальною мовою з розвиненим логічним мисленням, надаючи наочності та конкретності подоби Христа.

У цьому сенсі сирійській христології протиставлялося ортодоксальне вчення, яке утверджувало основою буття Всемогутнього Бога та визначало тріадологію висхідним пунктом дослідження питань, що мають відношення до Другої Особи Святої Трійці Ісуса Христа. Християнський персоналізм став першою спробою у межах тріадології виробити христологічну термінологію: «Лише індивідуальний модус визначає Буття Бога: Він іпостась буття» [671, с. 11]. Звертаємо увагу, що христологічним дискусіям, які торкалися питання співвідношення Божественної та людської природи в Ісусі Христі, передували тріадологічні дебати навколо термінологічного пояснення єдності й троїстості Бога, що стали важливим етапом формування христології.

Важливим кроком у цьому питанні стало розмежування святими Отцями понять «сутність» та «іпостась», які, за словами В. Лоського, «стало важливим надбанням... Цю трансцендентність не можливо висловити без поєднання трьох Іпостасей, які й становлять «Триєдність»» [411, с. 646]. Великий внесок у встановлені богословської термінології в ученні Святої Трійці належить Василю Великому. Попередні богослови вживали різні терміни, що викликало їх незрозуміння у православному середовищі. Термінологія Василя Великого виражала наступне: сутність – сполучає особи одного роду, натомість «іпостась» чітко визначала особу. Іпостасі у Святій Трійці нероздільні у Своїй Сутності, яка не може існувати без наявності Іншої. Зважаючи на складність осмислення

єдиносутності Трьох Осіб, за відсутності подібних єдностей, богослов використовував поняття «сутність» та «іпостась» у тріадології винятково в значенні абсолютної єдності Трьох Іпостасей [565, с. 303–305]. Таким чином, у православному вченні сформувалося чітке розрізнення іпостасі та сутності, яка передбачає первинність іпостасі щодо природи в онтологічному й ікономічному значеннях, це знайшло своє відображення у христології, виходячи з якої особа онтологічно первинна щодо природи та абсолютно вільно визначає спосіб її існування.

Підкреслимо, що православ'я визнає тотожність і відмінність іпостасей у божественному житті, зумовленому Богом-Отцем. У христологічному контексті важливо простежити відмінність між природою та іпостассю у площині онтології з метою пізнання іпостастного з'єднання Божественної та людської природи в Христі. При цьому «... надання буття Сину не відноситься до питання наділення Його новою природою, а «мотивом» цього обдарування... Тому Він є вищим принципом Його буття» [327, с. 166–167]. Таким чином, термін «природа» вказує на рівнозначність у Трійці.

Для поглибленого пояснення богословської системи тріадології православні богослови звертаються до христології, яка, за словами В. Лоського, органічно доповнює смислову довершеність трійцької формули: «Трійця виражає інтелектуальну структуру христології у відокремленні Особи та природи. Трійця зумовлює одну природу в трьох особах. Тому Христос – одна особа у Божественній і людській природах» [413, с. 264]. Отже, православна христологія з метою заповнення екзистенційного вакууму в руслі філософсько-релігійного спрямування мотивує потребу людини стати особою не в містичній, а в історичній реальності. Не випадково, образ Ісуса Христа як Спасителя, використовується як приклад реалізації в історії реальності особи [328, с. 55].

Зауважимо, що становлення і розвиток христологічного вчення Православної Церкви відбувалися у контексті існуючих антагонізмів релігійного життя, які втілилися у протистоянні з несторіанством, аполінаризмом, монофізицтвом та

монофеліством. Тому основним завданням для Отців Церкви стало не лише «спростування головних христологічних оман» [285, с. 48], а й творення такої системи, істинність якої не викликала сумніву. Висловлюючи протилежні думки у питаннях, які відносяться до Ісуса Христа, церква тим самим утверджувала відмінність понять особистості та індивідуальності. Дотримуючись укоріненої формули ортодоксального вчення, яка протиставлялася «реальній й іпостасній природі» [670, с. 42], православним богословам вдалося у боротьбі з Несторієм та Аполлінарієм залишитися вірними традиціям Церкви в незвідності людської особистості до природи її розуму і волі.

Як зазначалось раніше, формування доктринального змісту христології відбулося у період Вселенських соборів. Постанови соборів християнської церкви були спрямованні насамперед на вирішення основного питання христології – про співвідношення Божественної та людської природи в Ісусі Христі. Кожне зібрання святих Отців акцентувало увагу на конкретній природі Христа, зумовлюючи циклічний розвиток христологічної доктрини. Зокрема, православні богослови констатують спрямованість перших трьох Вселенських соборів на констатацію Божественної природи Христа. Натомість Халкидонський орос змістив наголос на Його людське єство. Наступний, а саме Другий Константинопольський, собор повернувся до формули Кирила Олександрійського «Син Божий помер у тілі», тим самим утвердивши Божественне начало Христа. Останні собори визначили перевагу людської волі в діяннях Ісуса, відзначили тайну Його втілення в культурі ікон.

Незважаючи на зміну акцентів у питанні іпостасного з'єднання природ в Ісусі Христі, митрополит Діоклійської церкви Калліст Уер зазначає, що Православна церква – церква не перших трьох соборів, а «Церква семи Соборів» [346]. Кожен Вселенський Собор в ортодоксальному трактуванні спирався у христологічному питанні на попередні рішення, які їх підтверджували, формулюючи цілісне вчення. У цьому питанні православ'я виразило принципову позицію, що не припускає жодних відхилень від прийнятих норм, заведеного

порядку, обов'язкового виконання усталених положень, поблажливості та полегкості: «Неможливо вірянину або іншій Церкві складати свою власну вибірккову віру, надаючи перевагу тому рішенню, яке підходить до власного сповідання, заперечуючи інші. Всі Собори імпліцитно або експліцитно включають визначення віри попередніх йому Соборів. Той, хто відкидає чи не визнає ухвали хоча б одного Собору, не може вважати себе православним» [394, с. 201].

Критично оцінюючи діяльність Вселенських соборів при вирішенні христологічної проблематики, православні богослови звертають увагу, що сповідання віри окремого Собору не дає вичерпної відповіді на христологічні питання, однак й не спростовує попередні твердження. Тому повний зміст христологічного вчення визначається постановами семи Вселенських соборів, Святим Письмом та вченням Отців і Вчителів Церкви. У сукупності вони становлять три стовпи віри, закладені у Святому Переказі, взаємозалежать і взаємозумовлюють один одного, визначаючи галузь християнського богослов'я, що займається вивченням питань, які належать до другої Особи Святої Трійці Ісуса Христа: «В очах православних сповідання віри, встановленої сімома Вселенськими Соборами, Біблією, має незаперечний авторитет» [394, с. 205].

Найбільші дискусії на засіданнях Вселенських соборів викликало центральне христологічне питання про іпостастне з'єднання природ Ісуса Христа. З позиції православ'я спосіб цього з'єднання недоступний для людського сприйняття. Зазначений аспект у православній христології компенсує апофатичний (заперечувальний) метод богослов'я. Його застосування зумовлене принциповою неможливістю вираження Божественної природи в поняттях і категоріях розуму. Онтологічний принцип божественної особистості не може бути виражений дескриптивно і передбачає не гносеологічне, а екстатично-містичне сприйняття. Умовою цього методу Богопізнання є непередаване знання, яке неможливо виразити вербальними засобами [142, с. 95]. За словами В. Лоського, апофатизм втілює ймовірність співвідношення розуму та істини: «Це не уможлидне, відірваного від практики і досвіду міркуваннях, а споглядальне богослов'я, яке

підіймає розум до осмислення Буття. Звідси випливає, що сутність догматів Церкви є антиномії, які важко досягнути нашим розумом. Завдання апофатичного богослов'я полягає у трансформації нашого розуміння до можливості споглядання Божественної реальності» [413, с. 35–36].

Апофатичний метод дозволив Отцям Церкви послуговуватися філософською термінологією, уникаючи подвійних богословських визначень. Тому апофатичне богослов'я «змінює спосіб мислення, при якому об'єкти пізнання не визнаються тотожними» [616, с. 386]. Христологічна тематика передбачає осмислення заявленого матеріалу з кількох позицій. По-перше, з герменевтичного кута зору, щоб зрозуміти суть ціннісно-сміслового контексту православної христології. По-друге, з методологічної позиції, оскільки передбачає та пояснює зв'язок ранньохристиянської христології з православним богослов'ям.

Таким чином, послуговуючись апофатичним методом, богослови використовували в тріадології поняття «єдиносущність», щоб унеможливити нерівнозначного розподілу сутностей між Особами. Цей спосіб дозволяє осмислити суть Трійці, зберігаючи святоотцівську традицію Символу віри в ототожненні Сина і Бога. Однак, поняття «єдиносущність» носить множинний характер і його використання не може бути персоніфіковане.

Православні богослови вказують на відсутність відмежування між природами Христа під час хресної ходи, посилаючись на Святе Письмо як основний аргумент для підтвердження своїх слів. Суб'єктом цих страждань була Особа Бога-Слова, а не окрема людська природа Спасителя, саме через іпостастне з'єднання двох природ у Христі. Тому в православ'ї акцентується увага, що Друга Іпостась трактується як Бог і людина, Якій характерні людські властивості. Звідси, з христологічної точки зору, для богословів стало важливо визначити відношення Другої Особи Святої Трійці до інших Осіб після Втілення. Тому православна христологія зорієнтована на богословську констатацію незмінності відношення між Особами Трійці після Втілення [501, с. 24].

Аналізуючи означений аспект христології, В. Болотов дійшов висновку, що в Христі, починаючи з апостольських часів й інших ранніх Символів, вирізнялася при двох єствах єдина і Божественна іпостась: «Ісус Христос є Сином Божим Єдинородним: народженого від Бога і єдиносущого з Ним. Він прийняв тіло людини заради нашого спасіння» [176, с. 183]. Таким чином, православна христологія визнає в Ісусі Христі два єства та єдину іпостась – Сина Божого [283, с. 137–155]. Така христологічна формула розрізняє божество і людину з їхніми відповідними властивостями та діями в Ісусі Христі, якою є єдина особа Слово. Людська природа не отримала самостійної іпостасі від Логосу, але прийнята в іпостась Бога-Слова. Звідси, всі властивості людської природи Христа є відповідними Логосу, який виявляв у ній свою діяльність, обумовлюючи її божественний статус.

Інший богослов Леонтій Ієрусалимський так розтлумачив фрагмент з халкидонського оросу «Одна Особа й одна Іпостась»: «Людська природа Христа, яка тотожна нашій, не є Іпостасю, однак Іпостась Слова сукупна для двох природ» [443, с. 74]. Протоієрей Н. Малиновський з приводу цього зазначає: «Осмислення христологічної проблематики у питанні з'єднання Божественної і людської природи в Христі можливе, коли сповідання Церкви вирізняє два єства, одну Іпостась Сина Бога, Який поєднав дві природи» [342, с. 33–34]. Своє пояснення іпостасної єдності природ у Христі визначив і В. Соколов: «Іпостась формує єдність різних сутностей, яким характерна взаємопроникнення і взаємозбагачення різносторонніх властивостей на духовній основі. Будучи духовною особистістю, Іпостась насичує власні єства Своїм самоусвідомленням» [547, с. 330–331]. Архієпископ Афанасій Великий, який зробив великий внесок у формування православного богослов'я, говорив: «(Христос) досконалий Бог і досконала людина, єдиний до єдиної Іпостасі, і з двох і в двох єствах» [446, с. 161].

Цей підхід зумовлює зворотну особливість у православній христології, коли Божественні властивості приписувалися Христу як людині. В ортодоксальному вченні такий процес отримав назву «відносини властивостей» або «взаємозв'язок

властивостей», у католицизмі «*communicatio idiomatum*» [545, с. 425]. Саме цей факт призвів до суперечок у православному середовищі між прихильниками і супротивниками пояснення халкидонської христології шляхом впровадження теопасхистських формул, у яких Бог постає суб'єктом страждання і смерті «Бог був розіп'ятий» або «Бог помер на Хресті». Ці суперечки тісно пов'язані з діяльністю і рішеннями П'ятого Вселенського собору.

На підставі цього слід назвати декілька обставин, які істотною мірою відобразилися у православній христології: 1) у Христі присутні дві природи – людська та Божественна, які з'єднуються в одну особу або іпостась – Божественну; 2) Особа Христа рівнозначна іпостасі Сина в тріадології, що дозволило православним богословам визнати існування Христа не за природною необхідністю, а у свободі; 3) за словами Л. Воронова, у богослов'ї сформувався твердження, що людина в Христі є «досконалою людиною лише як іпостась, тобто як свобода і любов» [203, с. 56].

Констатація основного змісту Халкидонського оросу спричиняє в сучасній Православній церкві суперечливі христологічні судження, проте без відходу від ортодоксального вчення. Особливо відчутно вони проявляються при спробі світських дослідників пояснити христологічні розбіжності, послуговуючись неприйнятними для богослов'я методами. При цьому, зазвичай, відповідальність за суперечливі моменти в інтерпретації цих богословських аспектів вони перекладають на Отців Церкви, які похитнули христологічну догму, використовуючи грецькі категорії у новому значенні. Тому введення у вжиток понять «особа», «природа» та «єдиносущність», за словами православних богословів, посилило авторитет християнської віри, відображаючи «саму сутність християнства не як випадковий елемент, а як символ, що найкраще виражає його тайну» [491, с. 136–168].

Важливим результатом П'ятого Вселенського собору для православної христології стало виокремлюють два моменти набуття Богом людської плоті –

природний та відносний. Перший, за словами В. Лосського, проявляється під час Преображення [412, с. 379].

П'ятий Вселенський собор спричинив еволюцію христологічної доктрини, в межах якої кристалізувалася сотеріологія та антропологія, взаємодовнюючи і взаємозумовлюючи одна одну. У зв'язку з цим зазначимо, що православна христологія не має виразної межі з сотеріологією. На думку багатьох православних богословів, христологія неможлива без відкуплення як центрального елементу духовності та ідентичності спасіння. Особливу увагу вони звертають на Халкидонський орос, який, на їх думку, просякнутий ідеєю втілення Логосу, започаткував процес спасіння людства: «Тайна Христа є тайною «спасенної особи Христа», «Особи Спасителя»» [464, с. 64]. Тому христологічна доктрина Православної церкви якнайповніше з усіх християнських церков взаємозумовлена сотеріологією. Концепція спасіння в ученні православної церкви залежала від розвитку антропологічних уявлень.

У контексті становлення й формування христології Г. Флоровський виокремлює дві антропологічні доктрини – «антропологічний мінімалізм» та «антропологічний максималізм». Основоположником першого типу антропології був Аполлінарій Лаодикійський, який вважав, що людина наділена грішним розумом, котрий не може бути врятованим. Таким чином, антропологічний мінімалізм «виражав песимістичну оцінку людської природи», призводив до виокремлення Божественної природи в Христі. А в кінцевому підсумку «заперечення людського розуму як вираження страху перед мисленням» [464, с. 65].

Другий різновид антропологізму, який виділив Г. Флоровський, – «антропологічний максималізм» – представляв христологічну доктрину Антиохійської школи. На відмінну від Аполлінарія, основна ідея цієї течії полягала в тому, що людина для свого спасіння потребує морального прикладу благочестивого життя. При цьому Божественна природа в Христі втрачала первинне значення.

Таким чином, Другий Константинопольський собор розвинув і утвердив прагнення Церкви зберегти сотеріологічну ідею обоження людини. Саме така позиція вирізняє христологічне вчення православ'я від доктрин інших християнських Церков. Формула «Син Божий помер у плоті», на думку православних богословів, виражає безмежну любов Бога до людини через прийняття Христом гріховної та людської природи, а тим самим тайни спасіння. Саме тому православна христологія є одночасно і сотеріологією. Ця тенденція є прямим наслідком свідомого посилення на принципову орієнтацію ранньохристиянської христології.

Підкреслимо ще одну особливість православної христології, що вирізняє її від католицької. У західному християнстві розвинулася концепція заслуги та компенсації, сформульована Ансельмом Кентарберійським, яку більшість православних богословів заперечує. Її смисл зводиться до того, що людина завдяки своїй свободі є рівноправним партнером Бога. Людина знеславила негідними вчинками порядок Божого творіння і замість покарання вона отримує сатисфакцію як форму за відшкодування заподіяній шкоді: «Грішник повинен відшкодувати борг перед Богом, сплатити сатисфакцію» [137, с. 51]. Компенсація повинна переважати заподіяні втрати у формі каяття. Людина стає вільною від обтяжливих обов'язків шляхом відкуплення, оскільки вона несе відповідальність за порушення норм Завіту з Богом. Сатисфакцію, згідно з Ансельмом, добровільно здійснює Христос, вчинок якого є актом «приниження себе». Але наслідком цього стало обоження у Христі усього людства. Лише у XVII ст. ця концепція була сприйнята значною кількістю православних богословів. Однак офіційна позиція Православної церкви є скептичною до компенсаційного вчення через його яскраво виражений юридичний та антропоморфічний характер: «Це вчення нівелює сотеріологічний аспект христології, зводячи бездіяльність людини в антропологічну площину» [414, с. 33]. Всупереч західному богослов'ю, православні теологи наголошують на правдивому спасінні, як духовному удосконаленні, поступовому звільненні від пристрастей і спілкуванні з Богом.

Заслугує особливої уваги спосіб визначення антропології у межах христологічного вчення. На основі звернення до положення про дві природи Христа та їх іпостастне з'єднання формується православна антропологія. У православному богослов'ї людина уявляється динамічною реальністю, яка у процесі сходження та спілкування визначає своє ставлення до Бога. Людина, створена за образом, покликана досягти подоби Бога, тому її становлення зводиться до духовного досвіду, який вона набуває у спільному бутті з Богом. Тому христологія формує образ досконалої людини, яка перестає бути природною істотою і підноситься до реальності свого існування. Христос поновлює втрачену єдність Бога та людини. Людська і Божественна природи Христа визначають подвійну сутність людини, яка дозволяє пізнати Бога та спілкуватися з Ним. Зміни, які людина переживає у житті через створення власного світу як творча істота відбуваються під впливом христологічного вчення.

Із вищезазначеного випливає, що в цьому аспекті христологія є ключовим смислом православної антропології. Досліджуючи різні аспекти православного богослов'я, О. Клеман доходить висновку, що «антропологія у православному вченні – це не лише розуміння природного стану людини, а також зв'язок людини з Богом поза просторовими і часовими межами» [371, с. 68].

Під впливом христології відбувається становлення досконалої людини. У цьому процесі, на нашу думку, можна виділити декілька етапів. Перший – осмислення Об'явлення Бога в Ісусі Христі та пізнання високого покликання й призначення людини як Божого образу і багатства її суспільного життя. Ці фактори сприяють формуванню та становленню релігійної ідентичності особистості.

Другий – полягає в тому, що пізнавши Христа, людина керується в своєму житті не природними нормами, а відносинами з Богом, побудованих на любові та свободі. Оскільки люди мають однаковий антропологічний тип, христологія змінює проблему істини з індивідуальної та природної площини на суспільний рівень.

Третій етап це – оновлення людини, що передбачає її звільнення від негативних помислів і гріховності шляхом екзистенційних прихованих здатностей,

у реалізації покликання бути образом і славою Божою. Таке призначення досягається через поєднання власних зусиль і Божественного дару, яке С. Хоружим трактується як «антропологія граничного досвіду: процес, що веде до зміни способу буття людини (мета-антропологічний)... визначальних, конститутивних властивостей, предикатів людського існування» [623, с. 162].

Відтак, досконалою людиною є справжня, відкрита постать, існування якої спрямоване на онтологічну єдність із трансцендентним, обумовлюючи христологічний зв'язок в іпостастне з'єднання. Це допомагає людині визначити своє існування як постаті, що «вибудовуються на основі відносин із Богом, відповідно до тих, які мають Син з Отцем» [328, с. 56–57]. Людям належить одна природа, представлена багатьма властивостями. Однак, відмінність природи й особистості в людині непідвласна осмисленню як тайна Святої Трійці. Тому христологія змінює акцент істини з природного до особистісного рівня.

Охарактеризувавши основні етапи становлення досконалої людини, буде виправданим з методологічної точки зору концептуально визначити христологічні ідеї, які є основоположними в антропології православного вчення. У святоотцівській традиції визнавалася досконалість людської природи Христа в абсолютній повноті безгріховного людського буття. Зокрема, Ігнатій Антиохійській, зазначав, що: «Він (Христос) зробився людиною досконалою» [186, с. 74]. Подібної позиції дотримувався й Іринеї Ліонський, стверджуючи, що Христос є «людиною... в усьому досконалою» [185, с. 80]. Для більшості святих Отців досконалість означала природну повноту і етичну довершеність Ісуса.

У Святому Письмі містяться протиріччя, коли, з одного боку, євангелісти вказують на безгріховність людської природи Христа: Євреїв 4:15; 1 Петра 2:22; 1 Івана 3:5. З другого боку, слова апостола Павла спростовують попередні твердження: «Бо Того, Хто не відав гріха, Він учинив за нас гріхом, щоб стали ми Божою правдою в Нім!» (2 Коринтян 5:21). Посилаючись на зазначене висловлювання, патріарх Анастасій Антиохійський засудив на Соборі вчення афтартодокетів, які вважали нетлінною людську плоть Христа. Натомість, у

Халкидонському оросі чітко визначається повнота і неушкодженість від первородного гріха людської природи Ісуса та його особиста абсолютна безгрішність. Підтвердження цього тексту міститься у посланні Лева Великого до Флавіана Константинопольського, яке за словами В. Болотова, було розгорненим тлумаченням тексту Халкидонського віровизначення [175, с. 293] й розкривало вчення про безгріховність людської природи Христа.

Максим Сповідник, який відокремлював первородний гріх від особистісного, дав своє тлумачення вислову апостола Павла: «Христос заради спасіння людини від особистісного гріха, добровільно прийняв тлінну і смертну природу, будучи не засудженим із власної волі» [261, с. 111]. Подібної думки дотримується й Іван Дамаський: «Тління вживається у двох випадках. У першому, для позначення людських страстей: голод, втома, біль, смерть, які Христос прийняв добровільно. У другому, плоть проходить процес перетворення залишків в органічні речовини, який називається «істлінням». Однак святоотцівська традиція передає нам, що тіло Христа не «зотліло». Тому сповідуємо, що після воскресіння Христа, Його тіло було нетлінне» [260, с. 268].

Посилаючись на авторитет богословів, І. Мейєндорф доходить висновку, що «вираз «Бог постраждав у плоті», вказує на тлінність людської природи, яку Христос прийняв для спасіння людей» [446, с. 99]. Однак, іншу думку з цього приводу висловлює Г. Флоровський: «Максим Сповідник вніс подвійне значення цього феномену. Логос прийняв людську сутність у довершеному вигляді, але в гріховному стані з усіма її недоліками» [608, с. 217–218].

Таким чином, святоотцівська традиція чітко відображає зміст поняття тлінності та його відображення у людській сутності Христа, відмінність між тлінням і зотлінням. Проте, в християнському богослов'ї не ідентифікується стан Божественної плоті зі станом людської природи, що призводить до появи суперечливих трактувань.

Зазначений аспект розкривається вченням про безгріховність Христа, де стверджується, що гріх не є приналежним людській природі, а є лише її

спотворенням. Людина є вільною від потягу до гріховності, від внутрішньої спокуси та чуттєвої залежності. Тому твердження Г. Флоровського про первинність й безгріховність людської волі Христа суперечить євангельським свідоцтвам. У цьому контексті Іван Дамаський зазначає: «Коли Божественна воля ставала меншою за ступенем впливу, тоді людська воля проявляла свої властивості. Так, заперечуючи смерть, Господь став молитися про її відвернення, перебуваючи в страху» [261, с. 110]. Ці слова засвідчують, що плоть Ісуса Христа тотожна людській за своєю сутністю, у той же час відмінна в екзистенціальному значенні [446, с. 310]. У цьому аспекті ця відмінність на екзистенційному рівні визначається не станом людської природи Христа, а її належністю до Божественної іпостасі, чим і пояснюється відсутність гріховного бажання Його людської волі. Саме як обґрунтування такого положення вказується на автономне існування єства людини в Христі.

Виходячи з вищезазначених положень, Максим Сповідник розвиває христологічну концепцію «складної іпостасі» в антропологічному вимірі: «Святі Отці визнають одну складну іпостась, у якій Христос незважаючи на людську природу є Богом і Особою Святої Трійці, а також, незважаючи на Свою божественність, є людина» [236, с. 161]. Однак, християнський подвижник чітко розмежовує іпостась Бога Слова й іпостась людини після втілення. За його переконанням, Христос має іпостась, як і кожна людина. Буття людської іпостасі може здійснюватися лише за образом і подобою Божою. Звідси стає зрозумілим, що іпостась Христа є прообразом людської іпостасі. Відтак, онтологічний вимір людської природи визначається не з людської сутності, а божественної [236, с. 161–162]. Таким чином, Максим у христологічній доктрині розвивав ідею про незмінність іпостасі Христа в акті втілення.

Подібне трактування «складної іпостасі» притаманне й христологічній доктрині Івана Дамаскіна, яка символізує для нього єдність Христа. При цьому, за твердженням богослова, людська природа Христа існує лише в іпостасі Слова [236, с. 163]. Отже, складна іпостась Христа для мислителя, категорично виключає

Божественну і людську сутності, через свою приналежність до іпостасі Логосу [236, с. 163–164].

Вчення про дві волі і дві дії в Христі було вироблено православним богослов'ям у VII ст. у контексті боротьби з монофелізмом. На основі цієї дискусії преподобний Максим Сповідник розробив учення про дві волі – природну і фізичну. За його твердженням, дія й воля співвідносяться з двома природами Христа, а не лише з однією іпостассю: «Якщо в результаті з'єднання Божественної і людської природи в Христі дві дії об'єдналися в спільну, то крім них ви визнаєте ще нову, третю дію, злитну, або Боголюдську» [319, с. 458], тобто дія, воля беруть свій початок у природі. Наявність двох різних волей не означає їх різну спрямованість. У цьому єднанні людської і Божественної волі відбулося об'єднання в Богові всього тварного буття. Однак, основною умовою для реалізації Божої волі виступає свобода, яка осмислюється Іван Дамаським як вибір. Такою здатністю до самовизначення між добром і злом володіє кожна людина, що характеризує її як особистість. Богослов доходить такого висновку: «Людина, яка створена за образом Бога, а Його єство за природою має право вибору, тоді й людина як Божий образ має також природні задатки вільного вибору» [261, с. 310–314]. У Христі людина переповнює світ матеріальний й ідеальний, трансцендує власну сутність та виходить за межі буття до вічності. У такий спосіб вона поєднує свою волю з Божественною й постає приналежною до Божественної присутності, набуваючи вічності.

Тому Максим Сповідник виокремлює «природну» і «гномічну» волі. На його переконання, природна воля є складовою людської природи, вона є її сутнісним виявленням, який виражається у «прагненні бути єдиним цілим з природою і володіти її властивостями» [608, с. 216]. «Гномічна воля» співвідноситься зі способом повсякденного життя людини, з його чеснотами й вадами. Саме тому право вибору між добром і злом Максим Сповідник відносить до «гномічної волі», яка є невід'ємною складовою людської особистості. В первозданній природі людей, жодних актів прояву волі не спостерігалось. Однак, у результаті гріхопадіння, коли

людина виявила прагнення пізнати добро і зло, вона була наділена «гномічною волею», яка призводить до викривлення природних потягів, наслідком чого є самознищення. Вибір людини між добром і злом є свідченням приналежності до зла, яке призводить до втрати тяжіння до Бога, а, отже, і внутрішньої свободи сутності. У Христа немає «гномічної волі», Він сприйняв «волю природну», яка є органічною для природи людини.

Результатом втілення Христа стало наповнення людської природи божественним началом, яке людство втратило через гріхопадіння Адама. У зв'язку з цим стає зрозумілим вживання титулу «Адам» щодо Христа: «Для того, щоб нас вилікувати, Він повинен був стати людиною. Але щоб провести нас до Вічного життя, Спаситель повинен був мати в собі всю повноту саме Божественного життя. Якщо б хоч одна з цих умов не була виконана, то Христос став би таким посередником, який не з'єднує, а розділяє собою» [387, с. 166]. Христос приймає чоловічу стать у всій її досконалості, «оскільки тіло Адама було створено раніше, ніж з'явилися в ньому розлади. Тому і Христос не прийняв розладів, які пізніше отримав Адам, оскільки вони були деяким додатком немічності до здорової природи. Отже, Господь прийняв ту здорову природу, здоровість якої загинула, щоб людина через природу Господа повернула собі первісність своєї природи» [186, с. 117].

Інший богослов І. Зізіулас зазначає: «Аби бути спасителем, Христос має бути Богом, але це також означає і дещо більше: Він мусить бути не індивідом, а істинною особою» [328, с. 108]. У православному богослов'ї акт втілення трактується як відродження нової духовної людини. Якщо старозавітний Адам уособлював в одній особистості все природне людство, то Новий Адам – початок відродженого духовного людства.

Таким чином, Халкидонський орос розкрив важливий аспект христології, який відобразився в антропологічному вченні. Одним з основних положень православного богослов'я є необхідність відречення людини від власної волі задля наслідування Христа. У вченні Максима Сповідника про «гномічну волю»

формується ідея необхідності відречення не від «природної волі», а від її спотвореного сприйняття. Тому саме в христології закладений остаточний смисл людської природи.

Православна концепція про дві волі і дії в Христі була офіційно сформульована й догматично закріплена на Шостому Вселенському соборі [285, с. 472]. Система поглядів про дві волі та дві дії в православній христології виражала сутність Халкидонського оросу в незлитному і непорушному з'єднанні двох природ у Христі. Доповнення до цієї формули було схвалено на Сьомому Вселенському соборі. Всупереч христологічній доктрині монофелітів, які виокремлювали Божественну волю Христа, православні богослови наголошували на людській волі, яка присутня у свідченнях євангелістів – Івана (6:38), Матвія (26:39) та Лука (22:42). Цими формулюваннями богослови знайшли підтвердження, що Ісус вказував на людську волю, оскільки Божественна тотожна волі Отця: «Через двояку дію, Божественного і людського, Він зберігає в собі те й інше єство, що належить кожному єству» [167, с. 335].

Відтак, у православній догматиці офіційно утверджувалося вчення, в якому відображалися христологічні, сотеріологічні й антропологічні ідеї: «Христос має два хотіння, або дві природні волі... Наявність двох природ, призводить до визнання двох дій. Бо якщо єства різні, тоді різні й дії; і якщо різні дії, тоді й відмінні єства. І навпаки, якщо єство одне, тоді одна дія; відповідно, якщо дія одна й сутність одна. Тому виникає потреба: або визнавати в Христі одну дію й одну сутність, або сповідувати дві сутності й дві дії. Христос, як єдиносущний Отцю і людству, рівний і нам Йому по дії» [424, с. 298].

Звернемо увагу на тлумачення цієї частини православної христології, яка трансформується в теорію спасіння. Якщо православне вчення визначало в Христі лише одну Божественну дію, тоді воно сповідувало Його лише Богом, який не має людського єства. І навпаки, якщо в Христа була лише людська дія, тоді Він визнавався лише людиною. Заперечення Його Божественної і людської дії призвело до спростування Його сутності. Виокремлюючи лише одну дію, необхідно довести

чи була вона створена чи ні. Якщо вона створена, то це призводить до визнання в Христі одного єства, якщо, навпаки, – ознака однієї нествореної сутності. Таким чином, формулюється висновок, що дія тотожна з єством, їх відмежування призводить до неможливості існувати та бути пізнаним. Виходячи із зазначених міркувань, заперечення або невизнання людської волі в Христі спростовувало можливість відкуплення. Слід підкреслити взаємозумовленість різних аспектів православного вчення, без чого неможливо було б розкрити христологію, сотеріологію та антропологію у вимірах цієї церкви.

Вираження сотеріології крізь призму христології у православній традиції зумовлене тим, що спасіння чітко окреслює зміни людської істоти, онтологічно відроджує її природу та відкривається для участі в Божому житті. Саме тому важливе значення у православному вченні відводиться концепції відкуплення, яка вміщує повноту життя Христа. Не випадково в тексті літургії зазначається, що Христос «поєднав нас із собою за допомогою всієї містерії ікономії, а через себе і в собі поєднав також зі своїм Богом та Отцем, і з найсвятішим та життєдайним Духом».

Ключова ідея православної христології містить концепцію обоження як основну мету зішестя Христа, яку Він здійснив через свій хрест та воскресіння. Таким кроком відречення від гріха і підкорення Божественній волі Христос наділяє людську природу Божественним початком. Тому поняття спасіння містить глибокий смисл не лише визволення від гріха та смерті Божественного і людського початку, де вони поєдналися, а й дає можливість людству розпочати нове життя.

Христологічні ідеї у концепті відкуплення яскраво простежуються у вченні про іпостасне з'єднання двох природ в особі Ісуса Христа, Який став Посередником між Богом і людиною. Як зазначає Г. Панков: «У контексті християнської культури смерть є істотним чинником пробудження в особистості критичної самосвідомості й світосвідомості у напрямі богосвідомості і творення духовного ідеалу» [483, с. 156]. Відроджена людина, яка пізнала Христа, зобов'язана виконувати християнські настанови і новим способом життя бути прикладом для наслідування. Людина, що

бачила подвиг Спасителя заради її порятунку, має своїм обов'язком не залишатися пасивним спостерігачем, а виявляти старанність у впровадженні в життя порад, які слід правильно робити, поводитися в тих чи інших випадках [308, с. 57].

Таким чином, проведений аналіз христології у православному віровченні дозволяє зробити такі висновки: особистісна ідентичність Бога виражається через Його тріадологічне існування; єдність двох природ в іпостасі Христа виражає онтологічну основу особистісного вияву; особистість Христа відповідає Другій Іпостасі Святої Трійці, що зумовлює Його існування у свободі; поза сферою особистісної свободи не може існувати жодна природа і зазнавати процесу трансформації навіть в акті мислення.

4.3. Форми реалізації христологічних ідей у протестантському вченні

Ключові положення ранньохристиянської христології знайшли відображення у систематизованому теологічному вченні про особу Ісуса Христа Римо-Католицької і Православної церков. Однак, в умовах реформаційних процесів у Європі та формування капіталістичних відносин, основні положення христології були трансформовані під теологію протестантизму, який охоплює значну кількість самостійних віросповідань [554, с. 76].

Підкреслимо, що теологія ранньопротестантських течій у лаконічній формі ґрунтувалася на двох загальних постулатах: 1) Джерело віри – Святе Письмо (святоотцівська богословська спадщина була відкинута або спростована у процесі дискусій) [568, с. 57]; 2) Спасіння людини залежить лише від віри (заперечується значення ритуалів та добрих справ) [502, с. 66]. Це зумовило домінування у протестантизмі, на протигагу догматичній теології католицизму і православ'я, історико-критичного способу мислення, в межах якого мислителі з обережністю ставилися до традиції та досвіду. У цьому контексті важливо відмежовувати в протестантських догматичних системах конфесійні форми христології. Більшість протестантів поділяють загальнохристиянські положення про тріадологію й Ісуса Христа як Боголюдину, однак заперечують католицький підхід до осмислення

тайни Ісуса Христа. Інші протестантські теологи поділяють христологічну доктрину антитринітаріїв, які вважають, що Христос за своєю природою не є Божественною Істотою, але піднесений до стану Божественності Отцем [554, с. 76].

Окреслюючи передумови становлення христології ранньопротестантських течій, зауважимо, що її розвиток пройшов через трансформацію світоглядно-моральних цінностей періоду Реформації у Західній Європі. У висвітленні Реформації В. Нічик виділяє основні особливості цього руху, який характеризується: «1) антифеодальним характером; 2) секуляризацією під знаменами боротьби за істинну віру; 3) відродженням громад первісного християнства, в основі яких домінувала рівність, братерство та любов до ближнього; 4) піднесенням індивідуально-духовного начала в людині у протиставленні матеріальному світу зла, який уособлювався з феодальним суспільством» [472, с. 69]. Зрозуміло, всі ці ознаки потрібно розглядати в єдності.

У межах протестантизму Реформація представлена двома формами – магістерська та радикальна. До першої С. Головащенко відносить лютеранство, кальвінізм, цвінгліанство та армініанство, а до другої – анабаптизм, пієтизм і ранній баптизм [239, с. 175]. Авторську класифікацію радикальної Реформації пропонує й С. Санніков, виокремлюючи три напрямки: 1) містичний (Т. Мюнцер); 2) раціоналістичний або антитринітарний (Ф. Социн, М. Сервет); 3) центристський (анабаптизм, меннонізм) [521, с. 231–237]. Зважаючи на інституційно-організаційні виміри раннього протестантизму, окреслимо у контексті методології конфесійні особливості христологічних систем, які вибудовувалися на різних основах.

На думку Г. Мітера, основою христологічних поглядів протестантів було: 1) вчення апостола Павла [461, с. 12]; 2) основні аспекти сотеріології Нового Завіту [461, с. 50]. Зазначимо, що головним джерелом лютеранської христології є доктрина виправдання вірою, яка розкриває сотеріологію протестантизму. Христологічна система кальвінізму відображена в есхатологічній доктрині передвизначеності. У цвінгліанстві вчення про Ісуса Христа перебуває у площині сотеріології, яка має христоцентричну спрямованість, та концепції

передвизначеності. В анабаптизмі можна бачити розвиток есхатологічної христології з елементами соцініанської тріадології.

На підставі цього можна зробити висновок, що христологія ранньопротестантських течій має як спільні ознаки, так й особливості. Представники раннього протестантизму в ученні про Ісуса Христа акцентували увагу на сотеріологічному аспекті, який знайшов відображення у посланнях апостолів Петра і Павла. Такий підхід у протестантизмі зумовлений, на нашу думку, кардинальним переосмисленням сенсу земного буття, коли людина мусить постійно самовдосконалюватися і вирішувати земні проблеми через служіння Богу [554, с. 77].

Зважаючи на відсутність спільного підходу до класифікації реформаційних ідей, вважаємо доречним провести аналіз христології за хронологічним принципом впровадження реформ від лютеранства, цвінгліанства, кальвінізму, анабаптизму до антитринітаризму.

Аналіз христологічних концепцій ранньопротестантських течій розпочнемо з лютеранства і поглядів Мартіна Лютера на особу Ісуса Христа. Традиційно в релігієзнавстві безпосереднім початком Реформації вважають протест М. Лютера проти продажу індульгенцій католицькими священнослужителями та публікацію 95-ти тез [232, с. 226]. Христологічна доктрина німецького реформатора ґрунтувалася на постановах Вселенських соборів про особу Ісуса Христа.

Наведемо основні положення христології Лютера, відображені в тезисному документі: «Син Божий рівний й єдиносущий Отцю, Він істинний Бог, не лише за ім'ям, усиновленням чи особливою милістю, але й за сутністю і природою... Ми віруємо, що вічний Син вічного Отця став Сином Людським... Наш Господь Ісус Христос мав душу з розумом і тіло з відчуттями... Ми визнаємо, що в Ісусові Христі було дві природи – Божественна й людська; ці дві природи були так з'єднані в одній Особистості, що ми поклоняємося одному Христу, а не двом... Ми не вчимо, що Божественна природа в Христі страждала, і що Христос за Своєю людською природою присутній у кожному місці. Ми не думаємо, що тіло Христа

перестало бути справжнім після Його прославлення або що Він обожнився так, що усунув Свої якості, що стосуються тіла й душі, і став повністю Божественним за природою та однієї тільки сутністю» [420, с. 134].

Як зазначалось вище, вже в доктрині про виправдання вірою у контексті роздумів про спасіння людини М. Лютер вкладає новий зміст у викупну смерть Христа через «вчинення правосуддя» [375, с. 164–184]. Сотеріологія німецького реформатора, яка базувалася на Посланні до римлян апостола Павла, визначала три кроки на шляху до спасіння: 1) людина рятується лише вірою; 2) набуття віри можливе через милість Бога; 3) єдиним авторитетом віри є Святе Письмо [205, с. 76].

Однак, на відміну від католиків і православних, лютеранство запропонувало незвичайне осмислення процесу Втілення Христа, яке визначило всю подальшу спрямованість протестантської теології. Незважаючи на критику католицької теології загалом, і сотеріології зокрема, лютеранство в особі М. Лютера використало концепцію заслуги та компенсації Ансельма Кентерберійського для побудови власної сотеріології. При порівняння двох учень, чітко простежується їх концептуальний зв'язок [554, с. 77].

Згідно з Ансельмом, Бог не може повернути людину до первозданного стану без задоволення з боку грішника – сатисфакції. Справедливість Бога вимагає від людини конкретних вчинків, які відшкоднують Його гідність, підважену гріхами людини. Людина привносить певний надлишок, компенсуючи саму образу, заподіяну фактом ушкодження своєї сутності. Ансельм вважає гріховний вчинок не значущим для людини, однак щодо Бога він є порушенням Його волі.

Ансельм Кентерберійський запропонував і шляхи спокутування людиною своєї образи перед Богом: 1) покарання; 2) вблаготворення добрими справи. На думку Ансельма Кентерберійського, покарання не залучить людину до блаженства, адже гідність Бога відновиться без згоди творіння, що суперечить божественному замислу. Бог обирає інший шлях. Якщо гріх є сильною образою Бога, тоді відшкодування має перевищувати саму провину. Відтак, нескінченість не може

бути перевищеною людиною через її природу, тому такий акт може здійснити лише Боголюдина. Смерть Ісуса була добровільним рішенням, від якого Він не відмовився і яка задовольнила Бога. Таким чином, Ансельм Кентерберійський заперечував спасіння як швидкоплинну подію, натомість стверджуючи, що сотеріологічне значення має все земне життя Христа [554, с. 77].

Подібно до концепції Кентерберійського, Мартін Лютер також визначає два способи спокути: 1) прощення; 2) зарахування віри в праведність. Таким чином, виправдання можна трактувати як Божественне діяння, яке знімає провину людину за її гріховність [466, с. 436]. Але, концепція виправдання зазнала у подальшому трансформації, і, якщо, в ранній інтерпретації, будь-яка людина за власним бажанням могла врятуватися [423, с. 120], то пізніше все залежало від віри людини [164, с. 246]. Уточнимо, який зміст вкладав Лютер у поняття «віра»: 1) віра має лише індивідуальний характер; 2) впевненість у Божественному зобов'язанні; 3) єдність людини з Христом. При цьому віра має виражатися у вчинках, що є свідченням з'єднання з Христом [423, с. 124–130].

Особливу увагу Лютер звертає на співвідношення віри та вчинків. Саме діяння людини, на його думку, є результатом віри. Порівнюючи розуміння віри Томою Аквінським і Мартіном Лютером, стає очевидна їх відмінність. Поняття віри в Аквіната пов'язане безпосередньо із Богом, натомість лютеранське осмислення має христологічний характер. Подібний процес зумовлений тим, що віра поєднує людину з Христом та виконанням Богом Свого зобов'язання перед нею, свідченням чого стало Перше пришестя Христа [554, с. 77].

На відмінну від Ансельма Кентерберійського, Мартін Лютер, послуговуючись філософським предикатом непізнаванності й трансцендентності Бога, показав в особі розп'ятого Христа справжнього Бога. Основна ідея зводилася до того, що Бог як Справедливий Суддя повинен покарати людину за її гріхи. Однак, через свою любов до людства Він віддає на страту Свого Сина, Який повинен сплатити викуп за провину Адама. Син Божий проходить шлях від Боговтілення до Воскресіння, приносячи Себе в жертву Отцю за гріхи людей й

отримуючи Божественне прощення як винагороду за страждання. Підтвердження цієї гіпотези Лютер знаходить у Святому Письмі (Галатів 3:13) [554, с. 77–78]. Таким чином, в інтерпретації лютеранства Христове Відкуплення виправдовує людину і переносить проблему на Бога. Цей принцип дістав назву *solagratia* «лише милість», який Лютер запозичив в апостола Павла [239, с. 183]. Тому доктрина виправдання зорієнтована на спасіння, яке здійснюється на засадах милості, й це історично напередвизначено [325, с. 163–165].

Людина, за вченням лютеранства, після розп'яття Христа залишалася гріховною, але Бог пробачив її природу. Лютер переконував, що людина, яку Христос не зміг змінити, не потребує нових зусиль: «Якщо ти віриш у ці фундаментальні істини християнства, що Ісус звершив для тебе особисто, то цього достатньо для спасіння» [386, с. 70]. На його думку, людина лише тоді починає вірити в Христа, коли бачить у Ньому своє спасіння. Відтак, правдива віра в Христа підносить Його до власної екзистенції. Христове Відкуплення сталося заради спасіння людини, який вона може прийняти лише на основі віри: «Віра є Божим даром, яка заново відроджує людину її серце, розум, почуття і звільняє від залежності Адама...» [419, с. 237–238]. Ця теза є свідченням трансформації світоглядних поглядів Лютера. Якщо у доктрині виправдання вірою він наголошував на активній діяльності людини в процесі спасіння, то у подальших працях німецький реформатор висунув ідею про відсутність причинно-наслідкових зв'язків людської долі від її земних діянь [399, с. 160].

Таємниця відкуплення стала причиною лютеранського переконання у нероздільній єдності в особі Логосу Божественної і людської природи. Подібне трактування призвело до перенесення Божественної властивості всюдисущості на людську природу. З позиції католицизму і православ'я всюдисущість поділяється на трансцендентність та іманентність Бога. Однак, така всюдисущість, на думку Лютера, видається парадоксом через обмеженість людського розуму, яку потрібно сприймати лише на віру. Аналізуючи христологічні міркування лютеранства, В. Каспер акцентує на філософській спекуляції принципом «взаємоспілкування

природних властивостей» («communicatio idiomatum»), переносючи людські якості Христа на Божественну природу [554, с. 78]. Німецький кардинал переконаний, що вчення про Христа призводить до повної трансформації християнської христологічної доктрини, незважаючи на те, що «Лютер приймає давню христологію, проте розставляє у ній нові акценти. Він не порушує питання, яким чином можна узгодити поняття Бога і людини або ким є Бог і людина. Так, всі висловлювання про властивості Бога Лютер переносить на людську природу, яка бере участь у всюдисущості Божественної природи. І навпаки – Божественна природа бере участь у приниженні людської природи, її стражданні та смерті» [361, с. 247].

Концепція Мартіна Лютера фактично спростовувала христологічні надбання святоотцівської спадщини, оскільки заперечувала висхідну ідею поєднання Божественної і людської природи в Христі як необхідний акт у процесі спасіння. Натомість лютеранське вчення прирівняло іпостасне з'єднання двох природ у Христі з актом поєднання Сина Божого з гріхом. Тому гріховна природа людини настільки віддалила Бога від свого творіння, що лише компенсація могла відшкодувати Його честь. Завдяки Христу, Бог змилювався над людиною, однак її гріховність не зміг змінити.

Безсумнівно, великим здобутком лютеранської христології стало визнання віри найбільшою цінністю на шляху до спасіння людини. Нехтування вірою залишає людину в гріховному стані, який наперед визначає долю людини, позбавленої Божої милості. Смерть Христа заради спасіння стала даром від Бога, яким людина нехтує [554, с. 78].

Ставлення католицизму до доктрини Лютера виправдання вірою було викладено на Дев'ятнадцятому Вселенському (Тридентському) соборі в «Декреті про виправдання». Зазначимо, що спеціально створені науково-богословські комісії собору повинні були пояснити суть виправдання, не порушуючи питань жертви Христа, заслуги та відплати. Тому «Декрет про виправдання» в шістнадцяти главах

і тридцяти трьох канонах здійснює порівняльний аналіз основних засад католицької та лютеранської христології з цього питання [273, с. 345–360].

Охарактеризуємо методологічний підхід лютеранської христології у зазначеному документі: 1. Рятівний задум Бога: безсилля пропашої людини; спокутне Діяння Христа; розподіл Спокути; 2. Здійснення цього задуму: первинне виправдання (шлях виправдання, визначений Богом; приготування людини, в якій беруть участь природа і благодать; природа і причини виправдання; відношення між вірою та виправданням, особливо в протиставленні думці протестантів); стан виправдання (зростання благодаті через добрі справи; необхідність і можливість дотримання заповідей; благодать наполегливості, завзятості); вторинне виправдання (Таїнство примирення, відмінне від первинного виправдання при Таїнстві Хрещення; необхідність Таїнства Примирення, бо благодать втрачається не лише через втрату віри, але і через кожен смертний гріх); заслуга добрих діянь [554, с. 78].

На відмінну від Лютера, який у христологічних міркуваннях абсолютизував принцип «виправдання», лідер швейцарської реформації Ульріх Цвінглі розвивав пневматичну проблематику в ученні про Ісуса Христа. Відмінний характер христологічних доктрин протестантських богословів, на нашу думку, зумовлений методами тлумачення Святого Письма. Лютеранська христологія послуговується алегоричним методом роз'яснення, притаманного Олександрійській екзегетичній школі. Натомість цвінгліанство орієнтувалося на методологію Антиохійської школи, тому крім буквально-історичної інтерпретації Святого Письма, вони використовували споглядальний і топологічний метод екзегетики [554, с. 78–79]. За допомогою першого розкривався духовний зміст біблійного тексту, а другий метод використовувався для морального повчання віруючих. Основою формування христологічних уявлень лютеранства було й августинівське вчення про Христа. Христологічні погляди Цвінглі, на думку більшості дослідників, зароджувалися під впливом ідей Томи Аквінського та Еразма Ротердамського [399, с. 172].

Вплив різноманітних філософських і теологічних концепцій на формування релігійних поглядів Ульріха Цвінглі проходив впродовж 20-х рр. XVI ст., останні остаточно закріпилися у програмних документах швейцарського реформатора. Ідейні засади цвінгліанства знайшли своє відображення у «67-и тезах» Цюріхського диспуту та праці «Про істинну та хибну віру», в яких Цвінглі виклав основні положення свого вчення [365, с. 247]. Аналіз теологічних роздумів реформатора засвідчує тотожність багатьох аспектів сотеріології із лютеранським вченням, насамперед у доктрині передвизначеності.

Однак, у христологічній проблематиці між протестантськими богословами намітилися глибокі розбіжності. Свідченням цього є диспут між Цвінглі і Лютером протягом 1527–1528-х рр., під час якого яскраво вимальовується христологія швейцарського реформатора. Цвінглі категорично спростовував думку Лютера про наявність божественної властивості всюдисущості в людській природі. Причина цього заперечення була закладена в способі іпостасного з'єднання Божественної і людської природи в Христі, які були поставлені Лютером на один рівень. Цвінглі не погоджувався із використанням принципу «взаємодіювання природних властивостей», вважаючи, що він розглядає сутність як абстрактне поняття й нівелює спосіб формулювання богословської думки [554, с. 79]. Тому, на думку швейцарського реформатора, уявлення Лютера про людську природу, яка одночасно перебуває на небесах і землі, неодмінно призведе до докетизму [324, с. 84].

У христологічній доктрині Цвінглі чітко розмежовуються Божественна і людська природа Христа в дусі середньовічної схоластики. Нагадаємо, що в межах схоластичної теології домінувала думка про тіло Христа, яке перебуває на небесах у визначеному місці, це дало підставу Томі Аквінському сформулювати концепцію передвизначеності. Послуговуючись означеними свідченнями, Цвінглі заперечував присутність божественної частки лише у людській природі Христа. Така позиція швейцарського реформатора дозволила деяким дослідникам побачити взаємозв'язок із вченням Несторія у межах формули Халкидонського оросу.

Основна розбіжність христологічних поглядів двох реформаторів, на нашу думку, полягала в осмисленні одкровення Бога [554, с. 79]. У гносеологічному аспекті Лютер розмежовує об'явленого Бога в людському тілі («Deus revelatus») та невідомого Бога («Deus absconditus») [324, с. 85–86]. На основі віршів Святого Письма: «Бо вгодно було, щоб у Нім перебувала вся повнота» (Колосян 1:19) та «... Хто бачив Мене, той бачив Отця...» (Івана 14:9), – Лютер формулює свою христологію: повнота Бога присутня в Ісусі не лише після Його воскресіння і вознесіння, але і з моменту Його втілення.

Такий підхід послужив роз'ясненням присутності Христа в євхаристії, який категорично відкидався Цвінглі. Вирішальним для Лютера є не спосіб розуміння реальної присутності, але сам факт, що визнається. Однак, наявність абсолютної єдності Христа на Тайній вечері лютеранською церквою не пояснюється через відсутність роз'яснення у Святому Письмі. Христологічну доктрину в такому формулюванні Цвінглі не зміг прийняти [554, с. 79].

Пневматичний характер христології Цвінглі виражається співвідношенням Божественної та людської природи Христа, завдяки чому Він став посередником між Богом та людьми. Перебуваючи під впливом христоцентризму Павла і послуговуючись ідеями Томи Аквінського, протестантський теолог уважав, що в Христі проявилася воля Бога для спасіння людства. У христологічній доктрині виразником цієї волі був Святий Дух, Який свідчив людям про Отця, Сина і всю істину, очищав та освячував грішників, щоб підготувати до життя в присутності Бога [554, с. 79]. Проте, на відміну від католицького чи православного розуміння Святого Духу як Божої сили в дії, на думку реформатора, Він не змінює світу і присутній лише в мисленні та серці людини. Святий Дух асоціюється з Христом, Який освітлює кожну людину і життя в Христі. Відтак, Цвінглі, на відміну від Лютера, вибудовував сотеріологію у контексті спасіння всіх людей, а не конкретно вибраних [205, с. 142]. Головною умовою спасіння, за його вченням, було добродійне життя.

Незважаючи на подібність поглядів цвінгліанства і лютеранства на виправдання, тлумачення цього аспекту богословами було різним. На відмінну від Лютера, який акцентував на зобов'язаннях Бога перед людиною, Цвінглі розглядав Писання як кодекс моральних обов'язків, основне призначення яких наслідувати земне життя Христа [423, с. 141–142]. Ця думка активно розвивається у доктрині виправдання вірою, в якій швейцарський реформатор, визначає первинним для людини її моральне зростання, ніж спасіння. Тому в інтерпретації Цвінглі Христос постає у зовнішньому моральному образі.

Важливе значення у сотеріологічному вченні Цвінглі має доктрина провидіння, яка визначає повну залежність спасіння людини від Бога. Саме провидіння Цвінглі пояснює як форму спасіння за милістю Бога, а не за людськими вчинками. Звідси виникає парадоксальна ситуація, яку реформатор трактує на основі слів апостола Павла, що божественний вибір може випасти на грішну людину, яка своїми земними справами скомпрометувала себе перед Богом [627, с. 488–492]. Цвінглі був переконаний, що спасіння людини було передвизначене Богом до її народження [627, с. 511].

Розбіжності у різних аспектах христології між Лютером і Цвінглі особливо посилювалися після твердження німецького реформатора, що таїнства – це не лише спосіб підтвердження віри, а й один із засобів донесення свідчення, на яке людина відповідає як на проповідь. Однак, критикуючи католицизм, Лютер не відкинув формалізму в сотеріології, вчення про благодать і її дію на волю людини. У результаті такого підходу, впродовж усього часу існування лютеранства, постійно можна спостерігати зміни в їх поглядах: «Так питання про суть священства досі не вирішене в лютеранинові, після того, як воно було поставлене в XVI ст.» [437, с. 3]. Лютер уважав, що між старозавітними символами і новозавітними Таїнствами немає відмінності, людина виправдовується лише вірою: «Усе Писання складається з приписів і обіцянок: приписи гамують гордих, обіцянки підтримують пригнічених. Проте було б доречним обіцянки називати таїнствами, сполученими із символами» [584, с. 68].

Основна розбіжність поглядів протестантських реформаторів у визначенні сутності таїнства лежить, на нашу думку, у площині вчення про взаємне спілкування властивостей. У контексті цього яскравим прикладом є диспут між Лютером і Цвінґлі про присутність Тіла Христа в Євхаристії. Лютер завжди наголошував на єдності природ Христа, тому спілкування властивостей було реальним і чітко визначеним. Відтак, Христос реально присутній у Євхаристії, завдяки божественній властивості всюдисущості в Його людській природі. Натомість Цвінґлі вважав, що Тіло Христа перебуває лише на небі, а в Євхаристії Він присутній лише в спогляданні віри. Принцип взаємного спілкування властивостей для швейцарського реформатора відображався в образному мисленні. Основна суть дискусійного питання полягає в тому, як потрібно осмислити обожнення людської природи в Христі, виходячи з поглядів протестантських богословів [554, с. 80]. Якщо обожнення реальне, то це призводить до поглинання людської природи Божественною, спростовуючи єдиносущість Христа з людиною. Якщо ж єдиносущість зберігається, тоді спасіння як реальне обожнення неможливе. Відповідь на це запитання ні Лютер, ні Цвінґлі не дали [252, с. 45–46].

На думку Цвінґлі, значення таїнства причастя у вченні Лютера зводилося в уявлення про те, що тілесне споживання може допомогти врятувати душу людини: «Приймаючи святі дари, віряни дістають духовну користь. По цьому християни повинні користуватися можливістю отримання благодаті, наданої таїнством вечері господньої» [664, с. 943]. Святе Причастя є таїнством спокути смертю Христовою, яка символізує для віруючої людини Тіло і Кров Христову, які вона приймає через хліб та чашу. Тіло Христа споживається на Вечері в духовному значенні й на основі віри. Лютеранська церква стверджує, що з таїнства Вечері Господньої не потрібно культивувати. У контексті тлумачення таїнства євхаристії Лютер стверджував, що хліб і вино не перетворюються у «тіло і кров» Христа, але Він нібито присутній у таїнстві причастя. Міркування про таїнства як загальний елемент обрядовості для душі та тіла людини є однією із фундаментальних частин лютеранського вчення,

яке було засуджене не лише різними протестантськими церквами, а й лютеранськими послідовниками [554, с. 80].

Дослідивши основні положення христологічних доктрин лютеранства та цвінглівства, слід визнати їх вплив на подальшу розбудову вчення про Ісуса Христа в межах інших течій раннього протестантизму. У зв'язку з цим особливу увагу необхідно зосередити на христологію реформаторського богослов'я одного із лідерів протестантського руху Франції Жана Кальвіна. Кальвінізм генетично пов'язаний зі швейцарською гілкою протестантизму, основоположником якої був У. Цвінглі, натомість Ж. Кальвіна вважають продовжувачем і завершувачем його справи [374, с. 403–404]. Для ґрунтовного осмислення христологічних ідей Кальвіна, здійснимо порівняльний аналіз богословської думки фундаторів реформаційних процесів у Європі, особливо в суперечливих питаннях щодо Другої Особи Святої Трійці.

Зазначимо, що між протестантськими богословами, передусім Лютером, Цвінглі та Кальвіном, протягом тривалого часу точилися гострі дебати відносно христологічної доктрини. Дискусія зосереджувалася, насамперед, на проблемі спасіння як первинній основі христології протестантських церков: 1) про гріхопадіння людини; 2) про з'єднання двох природ в одній особі Ісуса Христа; 3) про принцип «взаємоспілкування природних властивостей»; 4) про дійсність і дієвість таїнств. У межах зазначених пунктів сформувалася христологічна доктрина кальвінізму. Аналіз реформаторського богослов'я дозволяє узагальнити, що основні положення христології були закладені в праці Ж. Кальвіна «Настанови в християнській вірі», якою будемо послуговуватися для осмислення його відношення до Особи Ісуса Христа. Саме в цьому творі викладено два фундаментальні принципи теології, які мають безпосереднє відношення до христологічної тематики: 1) виправдання вірою; 2) передвизначення до спасіння [248, с. 186]. У «Настановах» передвизначення розглядається у формі концепції про провидіння та предестинацію, які стали основою детерміністичного богослов'я [469, с. 68].

У христологічній доктрині Ж. Кальвін серйозну увагу зосередив на проблемі з'єднання Божественної та людської природи в Ісусі Христі. Вихідною позицією у цьому питанні була проблема гріхопадіння, яку він розглядав крізь призму історії людського буття – відходження від Бога і повернення до Нього. На думку Ж. Кальвіна, людина була створена, щоб прославляти і споглядати творіння Бога, однак через порушення цієї настанови, смерть стала реальністю й усі творіння опинилися під її владою. Основним наслідком гріхопадіння є те, що люди втратили мету, заради якої були створені. У «Настановах» Ж. Кальвін осмислює спасіння як повернення людської природи до первозданного стану, в якому Адам втілював образ Божий до гріхопадіння [350, с. 179]. Отже, у спокуті швейцарський реформатор вбачає оновлення людини, образ якої розкривається в Ісусі Христі.

Незважаючи на усталену думку, що Ж. Кальвін зображає людську природу, ушкоджену через гріхопадіння, він зазначав: «Природа людини, хоча і втратила свою цілісність, і є глибоко зіпсутою, ...як і раніше, володіє численними дарами Бога» [350, с. 270]. На думку Б. Герріша, визначаючи навіть часткову зіпсованість людської природи, Ж. Кальвін намагався показати наслідки гріхопадіння, які затьмарюють усе добре, що збереглося у людині [43, р. 219]. У цьому контексті богослов погоджується з твердженням Августина і Петра Ломбардського, що в результаті гріхопадіння людина була позбавлена надприродних дарів, а природні були спотворені: «Абсолютно правильно приведені висловлювання св. Августина, з яким змушений був погодитися і Майстер сентенцій, і схоласти: милості, які отримала людина, за винятком її природи, в неї були відібрані, коли вона спіткнувся на гріху, а залишені їй природні дари були спотворені. Однак вони не можуть бути зіпсованими, оскільки вони належні Богу, і, навіть після падіння людини, вони такими й залишилися, хоча вона цього не заслуговує» [350, с. 270–271].

До природних дарів Ж. Кальвін відносить знання, які людина може розвивати в науці, ремеслах та мистецтві [350, с. 269–270]. Зважаючи, що здібності в цих сферах можуть проявляти й не добродісні люди, стають зрозумілі судження реформатора щодо цього поділу. Використання людиною своїх талантів не за

призначенням є наслідком втрати нею надприродних здібностей. Однак, моральний аспект для Ж. Кальвіна не є домінуючим у гріхопадінні людини. За твердженням Б. Герріша, «суть вчення Кальвіна про гріх, не відноситься до морального стану людини, а її відношенні до Бога. Воно має не етичний, а релігійний характер» [43, р. 220]. Дар, що залишився людині після гріхопадіння, розум, поряд із людською природою, також зазнав ушкодження: «Розум, допомагає людині розрізнати добро і зло, формулює і висловлює судження, є природним надбанням, і він не міг абсолютно згаснути. Проте він ослаблений і спотворений, настільки, що уявляється страхітливими руїнами» [350, с. 266]. Наслідком гріховного ушкодження розуму стало спотворене сприйняття буття [350, с. 34] і схильність людини до помилок [350, с. 57–58]. Лише в земних справах, на думку Ж. Кальвіна, проявляється повноцінна здатність розуму. При цьому, констатує богослов, людський розум не здатен пізнати божественної сторони сутності. Втручання людини в цю сферу призводить до ідолопоклонства і забобонів. Єдиним засобом осягнути зерно божественного порядку – є Син Божий Ісус Христос.

В основу ідеї спокутування Ж. Кальвін заклав відповідне осмислення Втілення. Швейцарський реформатор трактує його не як одиничний акт Боговтілення, а як сталий процес і загальний метод не лише спасіння людства, а й одухотворення світу. Однак, на переконання богослова, без гріхопадіння людини, втілення Логосу не відбулося б, через відсутність примусу і зобов'язань Бога піклуватися про Свої творіння. Лише доброта Бога зумовила спасіння людини, який можна було здійснити лише через втілення Сина Божого і Його спокутну Жертву. Основним засобом досягнення спасіння для Ж. Кальвіна була віра. Саме вона, за твердженням реформатора, формує смиренність [349, с. 221–224]. На відміну від Лютера, виправдання вірою, Кальвін розумів як абсолютне, обґрунтовуючи концепцію «подвійного виправдання»: 1) отримання лику святості через віру; 2) вираження праведності через віру своїми справами.

Теологічний контекст сотеріології Ж. Кальвіна безпосередньо пов'язаний із христологією. Важливим аспектом спасіння є усвідомлення Христа істинним Богом

й істинною людиною: «Для нас дуже важливо осмислити, що Той, хто повинен був стати Посередником, був справжнім Богом і справжньою людиною» [350, с. 463]. Послуговуючись словами апостола Павла: «Один бо є Бог, і один Посередник між Богом та людьми, людина Христос Ісус» (1 Тимофія 2:5), Кальвін вибудовує христологічну концепцію іпостасного з'єднання Божественної і людської природи в Ісусі Христі, яку трактує сотеріологічно. Такий підхід зумовлений, по-перше для з'єднання віруючого з Христом, яке, за Ж. Кальвіном, веде до його виправдання. По-друге, завдяки з'єднанню, віруючий заново народжується за образом Христа [427, с. 143]. Тому висхідною метою спокути було з'єднання людської та Божественної природи, щоб через смертність першої очистити і звільнити людину від її гріхів, а силою другої – подолати смерть.

Конститутивним положенням христологічної доктрини Ж. Кальвіна, на нашу думку, було осмислення ним ідеї Втілення Сина Божого в людину. У вченні про з'єднання двох природ у одній особі Ісуса Христа, швейцарський реформатор дотримується Халкидонського оросу Четвертого Вселенського Собору. За його свідченням: «Христос – істинна людина. Він має реальні людське тіло і душу» [350, с. 473–474]. Важливо зазначити, що як людина, Христос був позбавлений первородного й особистісного гріха, оскільки: «Його людська природа була цілісною і непорочною, як до гріхопадіння Адама» [350, с. 480]. Не менш важливим для Ж. Кальвіна є обґрунтування Христа як істинного Бога, єдиносущого Отцю: «...всякий раз, коли Ісус Христос звертається до Батька як Посередник, він має на увазі під ім'ям Бога і власну Божественність» [350, с. 147].

У «Настанових» швейцарський реформатор визначає спосіб з'єднання Божественної та людської природи в Христі: «Вираження «Слово стало плоттю» не потрібно трактувати, що Слово перетворилося на плоть або змішалось з нею. Навпаки, Воно сприйняло людське тіло від Діви як храм, у якому перебувало. Таким чином, Син Божий, став Сином Людським не через змішання субстанцій, а через єдність особи. Він з'єднав свою Божественну природу із людською таким чином, що кожна з них зберегла свої властивості. Тому із двох природ складається

єдиний Христос» [350, с. 482]. Для розвитку христологічної доктрини Ж. Кальвін використав слова апостола Павла, в яких він виявив свідчення про дві природи в Христі, їх відмінність та єдність в Особі (1 Тимофія 3:16). На думку деяких дослідників, «христологія Кальвіна позбавлена нових елементів, оскільки він лише повторив ранньохристиянське вчення... святих Отців» [348, с. 698]. Дозволимо не погодитися з таким твердженням, оскільки порівнюючи христологічну доктрину кальвінізму з католицьким чи православним вченням про Ісуса Христа, виявляємо багато відмінностей. У цьому контексті погоджуємося з думкою В. Дробота, що «христологія женеvського реформатора близька до православної, однак містить багато розбіжностей» [308, с. 10].

Основною відмінністю в інтерпретації Халкидонського оросу стало вираження христологічного предикату кальвінізму в онтології та сотеріології, що привело до формування принципу «конечного, яке не може вмістити нескінченне» («*finitum non saraх infiniti*»). За М. Вебером, суть цього принципу зводиться до заперечення «реального проникнення Бога в людську душу. Спілкування Бога з людиною відбувається на основі того, як Бог діє відносно неї. Людина усвідомлює цей процес на основі віри» [195, с. 167]. Цей припис, який допускає онтологічну несумісність божественного і людського начала, визначає сутність боговтілення в кальвінізмі [195, с. 150]. Особа Христа для Ж. Кальвіна стала місцем єднання двох протилежних онтологічних полюсів, які, однак, залишаються автономними. Наслідком близької єдності двох природ, за словами Ж. Кальвіна, «є особливий спосіб вираження, який у Святому Письмі визначається передачею властивостей однієї природи іншою» [350, с. 483].

Теологічна інтерпретація ранньохристиянського вчення про *communicatio idiomatum* у христологічному аспекті призвела до повного заперечення взаємодії властивостей. За Ж. Кальвіном, принцип «взаємного спілкування властивостей» зводиться до умовної передачі властивостей між Божественною і людською природою. Властивості обох природ, на його думку, є властивостями однієї Особи: «Він прийняв нашу природу, з'єднавши її зі своєю. Отці називали цей процес

«єдністю іпостасей», маючи на увазі під цим єдність двох природ в одній Особі» [350, с. 488]. Але, сам спосіб з'єднання та їх взаємозв'язок Ж. Кальвін уважав божественною таємницею й відмовлявся від обговорення цієї проблематики.

Деякі дослідники, вважають, що Ж. Кальвін не відмовлявся застосовувати цей принцип у христологічній доктрині. Зокрема, поширеним є твердження, що швейцарський реформатор використовував «цей термін для того, щоб зробити акцент на єдності Особи Христа» [350, с. 483]. Свідченням такого твердження є слова самого Ж. Кальвіна: «Оскільки Ісус Христос – істинний Бог й істинна людина – був розіпнутий і пролив заради нас свою кров, то досконалість Його людській природі не відповідає дійсності, однак вона долучається до Його божественності» [350, с. 484]. У зазначеному висловлюванні, на нашу думку, Кальвін допустив деяку формальність, однак не утвердив взаємопроникнення властивостей двох природ.

Різна інтерпретація принципу «спілкування властивостей» стала визначальною рисою христологічних систем кальвінізму й лютеранства. Лютерани критикували Ж. Кальвіна за відмову від взаємодії природних властивостей в Іпостасі Христа, натомість кальвіністи, вважали христологію лютеран подібною до вчення монофізитів. На їх думку, Лютер утверджував вчення не лише про взаємозв'язок властивостей усередині Особи Христа, а й повне досягнення властивостей однієї природи іншою [350, с. 486].

Звертаємо увагу на слова Кальвіна про те, що єдність Божественної та людської природи в Христі не применшують величі Його божественності [350, с. 489]. Виходячи із цього твердження, реформатор вибудовує концепцію про Христа як Бога, Який існує незалежно від людської природи. Ж. Кальвін зауважував, що «Ісус Христос назвав своє тіло храмом через те, що в ньому перебувала його Божественна природа» [350, с. 487], однак Він не потрапив у повну залежність від людського тіла. Втілення Христа, для Ж. Кальвіна, не було доказом того, що Логос залишив небеса й перебував на землі. На думку богослова, під час розп'яття «Він незмінно наповнював весь світ, як це було від початку» [350, с. 481].

Спосіб з'єднання Божественної та людської природи в Христі в інтерпретації Кальвіна отримало назву «*extra calvinisticum*». Цей термін використовувався у лютеранській теології для позначення кальвіністського вчення, яке стверджувало, що «людська природа Христа як другої Особи Святої Трійці була повністю трансцендентна під час втілення, тобто Слово ніколи повністю не містилося у плоті» [305, с. 484–485]. Ця доктрина є своєрідним протиставленням лютеранській концепції про всюдиприсутність Тіла Христа. В. Дробот зазначає, що в богослов'ї Ж. Кальвіна «Божественна і людська природа Христа зустрічаються, але не взаємодіють» [299, с. 11].

Важливий аспект христології знайшов своє вираження в ученні про споживання Тіла Христа в євхаристійній теології Жана Кальвіна. Для розкриття цієї частини христології у літургійній практиці реформаторської церкви, важливо визначити ставлення Ж. Кальвіна до тіла Христа після воскресіння. На думку швейцарського реформатора, після Воскресіння учні могли бачити преображеного Христа [351, с. 27]. Проте, він акцентує увагу на пізнанні Христа, яке повинно бути не тілесним, а духовним. Преображений Христос, за Ж. Кальвіном, був овіяний ореолом символізму, щоб вказати місце свого царювання на небі [352, с. 601]. Щоб пізнати Христа, зовнішній вигляд не відіграє особливого значення, а після Воскресіння і Вознесіння і взагалі втрачає будь який сенс: «Христос усюди присутній силою Свого Духу, а не суттю плоті» [351, с. 28]. Ця духовна присутність здійснюється через таїнства та Слово Боже. На небесах, за словами Ж. Кальвіна, Христос здійснює посередництво між Богом і людьми й лише після другого пришествя знову приймає славу Бога [350, с. 527]. Після Вознесіння Син Божий стає недоступним для сприйняття людини, як і до Втілення. Однак, Він залишається у реальному тілі та єднання з Ним можливе лише в Таїнствах за допомогою Святого Духу.

Актуальним питанням у межах христологічного дослідження залишається тлумачення поняття споживання Тіла Христа в теології Ж. Кальвіна про

Євхаристію. Західні богослови, аналізуючи цю проблему, вважають ідею про благодатне залучення до Христа основною в його вченні.

Серед богословських концепцій, які вплинули на вчення Ж. Кальвіна про Євхаристію, відноситься до христологічної сфери у питанні поділу Божественної і людської природи Христа. Так, В. Дробот виокремлює в межах означеної проблематики, принцип божественного суверенітету як вираження абсолютної незалежності Бога від Свого Творіння [299, с. 11]. Саме уявлення про абсолютний авторитет Бога, на думку дослідників, є домінуючим у теології швейцарського реформатора [461, с. 15–16]. Згідно з цим принципом, Бог безпосередньо бере участь як в управлінні світом, так і в окремих подіях: «Бог піклується, щоб всі події відбувалися за визначеним планом, без несподіваних випадків» [350, с. 194–195]. На думку Ж. Кальвіна, якщо всі події і явища підпорядковуються божественному задуму, який реалізовується через Його волю, тоді людина отримає духовні дари в таїнстві Євхаристії. Таким чином, джерелом спасіння є лише Бог, адже будь-яка дія з боку людини в цьому процесі буде трактуватися як посягання на абсолютний божественний суверенітет. Визнати об'єктивну присутність Христа в Євхаристії, за Ж. Кальвіном, означає обмежити свободу Бога і використання таїнства як інструмент для спасіння. Залучення людей до благодаті без волі Бога було неприйнятним для реформатора.

В інтерпретації Ж. Кальвіна таїнство Євхаристії не пов'язане винятково з прийняттям хліба і вина. За твердженням швейцарського реформатора, таїнство виявляє присутність «тілесності» Христа в Церкві знаками невидимої благодаті: «Важко помиляються ті, хто не допускає тілесної присутності Ісуса Христа у Вечері, якщо вона не пов'язана з хлібом. Адже, таким чином, вони виключають таємничу дію Духу, яка єднає нас із Христом» [349, с. 385]. Зауважуємо, що у контексті цього «тілесна» присутність Христа є образним висловлюванням Ж. Кальвіна, яке підкреслює реальність духовного з'єднання з Господом, Який перебуває на небесах. Натомість, на думку А. Мак-Грата, подібну позицію висловлював у більш складній метаморфічній формі у своєму вченні У. Цвінглі

[423, с. 215]. Як стверджує інший дослідник Ф. Шафф, У. Цвінглі «занадто емоційно наголошував на символізмі таїнства, що заважало йому визнати духовну присутність Спасителя» [638, с. 407].

Більшість дослідників теології французького реформатора вважають, що Ж. Кальвін розвивав вчення У. Цвінглі про духовну присутність Христа в Євхаристії. Терміни «реальна» або «тілесна» присутність Господа в доктрині Ж. Кальвіна взаємопов'язані з причащенням Тіла Христа та застосовувалися для підтвердження отримання благ у реальному часі. При цьому Ж. Кальвін наголошував на відсутності справжньої присутності Тіла Христа на землі, а результатом причащення є винятково духовна мета. Подібно М. Лютеру, швейцарський реформатор споживання розглядав як акт відображення віри. Доктринальна відмінність вчення Ж. Кальвіна від М. Лютера містилася в способі причащення. Швейцарський богослов, як і Цвінглі, заперечував споживання Тіла Христа вустами. Ж. Кальвін у контексті цього символічно тлумачив присутність Христа в Євхаристії і споживання Його Тіла. Натомість основна відмінність вчення Ж. Кальвіна полягала у його схильності ототожнювати споживання Тіла з вірою [627, с. 338]. Однак, наприкінці життя У. Цвінглі не заперечував духовну присутність Христа в Євхаристії і з'єднання з Ним. Символічне трактування Тіла і Крові Христа визначило ставлення Ж. Кальвіна до Його жертви, сприяючи інтелектуальному сприйняттю таїнства.

На підставі аналізу христологічних предикатів протестантських богословів назвемо загальні принципи вчення про таїнство Євхаристії. Насамперед, це концепція божественного суверенітету, згідно з якою визнавалося повне підпорядкування Богові та заперечувалася можливість спасіння людини власними зусиллями. Тому таїнство Євхаристії в інтерпретації Лютера, Цвінглі та Кальвіна є символічним свідченням життя і смерті Христа, яке вказувало шлях вічного життя. Застосовуючи просторовий та смисловий зв'язок хліба і вина з Тілом і Кров'ю Христа, протестанти основний зміст споживання поклали на віру, що залучала людину до єднання з Христом.

Спасіння людини Ж. Кальвін пов'язує також з христологією. Ключовий елемент цього зв'язку зводиться до того, що віра єднає людину з Христом. Наслідком цього стає виправдання людини та переродження за образом Христа [427, с. 143]. Віра у викупну жертву Христа, яка надається у формі Божої благодаті, позбавляє людину свободу волі, оскільки спасіння передвизначене Богом [248, с. 186]. Тому сотеріологію кальвінізму називають вченням про абсолютне приречення, яке залишає людині надію на богообраність. Щоб отримати Божу милість, за твердженням реформатора, потрібно досягти успіху в професійній діяльності [344, с. 31]. Однак, віру як основний елемент спасіння отримують лише вибрані люди, ім'я яких занесене в «Книгу Життя». За словами Кальвіна, спасіння залежить від божественного рішення [248, с. 187–189]. Не випадково підхід реформатора зазнавав критики через безсилля людини у власному спасінні та протиставляння віри у викупну жертву Христа з вірою в свою обраність Богом.

У доктрині передвизначеності Ж. Кальвін стверджував, що відкуплення можливе завдяки тому, чого досяг Христос своєю смертю на Христі. Тому він в чергове заперечує тезу про виправдання та спасіння добрими справами [349, с. 387–401]. Діяльність людини, за словами швейцарського реформатора, повинна бути чітко регламентованою і збігатися з її «внутрішнім покликанням». Вона має два джерела походження: 1) зовнішня проповідь Євангелія, за допомогою якого Господь закликає до Себе; 2) звертання лише до вірних Йому, коли внутрішнім світом свого руху він вкладає євангельське вчення в їхнє серце [349, с. 418–439].

Розмірковуючи про спасіння у вічності, Ж. Кальвін зазначав, що воно не можливе без Посередника. Єдиний шлях, який веде до спасіння, – Христос, надія як християн, так і юдеїв [350, с. 321–347]. Визнання Христа своїм Спасителем, за твердженням реформатора, є важливим у справі спасіння: «Ми визнаємо, що Посередник, народжений від Діви Марії, є Син Божий у прямому значенні цього слова. Адже якщо це не так, то людина Ісус Христос не стала би відображенням Божої милості, через яку Він став гідним бути Єдиним Сином Божим» [350, с. 488].

У цьому контексті Ж. Кальвін вкотре переносить осмислення спасіння в христологічну площину: «...Син не був би вічним Богом, якби не був передвічно народженим від Отця Словом, особливо в сприйнятті Його як особи Посередника» [350, с. 489]. Віра в Посередника визначає обов'язки людини перед Богом: 1) виконувати моральні заповіді як основу праведності; 2) вчинки повинні відповідати внутрішньому регулятору – совісті. Але, найбільшим регулятором вчинків людини, за Ж. Кальвіним, є страх перед Богом, ніж виконання заповідей [350, с. 366–377]. Швейцарський реформатор доходить висновку, що основною метою заповідей є наближення життя людини до Бога, яке визначає її спасіння.

Надію віруючих на спасіння закладено, за словами Ж. Кальвіна, в смерті і воскресінні [350, с. 422–427]. Саме смерть Христа звільняє людину від рабства Сатани, а символ гробу Господнього позбавляє від смерті [350, с. 514]. Особливу увагу Ж. Кальвін звертає на значення воскресіння Христа, трактуючи його як перемогу над смертю [350, с. 515–524].

Важливу роль у процесі врегулювання христологічних розбіжностей між протестантськими церквами належить теологічній книзі «Формула згоди». Причиною її появи стали теологічні розбіжності у середовищі лютеранських громад, серед яких найбільш значущими були положення з таких питань віросповідання: 1) про спосіб присутності Ісуса Христа в таїнстві Євхаристії; 2) про значення добрих справ для порятунку людини; 3) про можливість здійснення людиною бажаного спасіння з милістю Бога тощо.

Таким чином, конфесійний розкол у лютеранстві, з одного боку, загрожував існуванню цілісності німецького протестантського руху, а з другого – створював небезпеку його поглинання з боку католицизму. Тому єднання лютеранських церков навколо загального віросповідання було об'єктивною потребою, зумовленою часом. Погодження більшістю богословів спільної «формули згоди», за словами Н. Ревуненкової, відмежувало лютеранську теологію від реформаторської та цвінгліанської, тим самим внісши розкол у протестантизм раннього періоду [511, с. 64].

Послідовна розбудова власної догматичної системи призвела до становлення ортодоксального богословського напрямку в лютеранстві. У царині христології лютеранська ортодоксія намагалася утвердити спільну для протестантського вчення формулу про Особу Ісуса Христа. З цією метою у формулі згоди теологами було розроблене вчення про реальне спілкування властивостей Божественної і людської природи в Ісусі Христі («*communicatio idiomatum*»). Її суть зводиться до наступного: «Істинного, а не фактологічного зв'язку властивостей Божественної та людської природи... Бог не просто називається людиною, але є людина... Людська природа є складовою частиною Бога і причетна до Його всемогутності» [372, с. 448–449]. При цьому проводиться відмінність між трьома видами «спілкування властивостей»: 1) властивості, які належать одній з природі, також є складовою частиною Особи, яка одночасно є Богом і людиною; 2) діяння Христа здійснюється не лише однією природою, а одночасно двома; 3) людська природа, крім власних властивостей, прийняла божественну велич, силу і славу. Божественна природа при з'єднанні з людською не змінилася, її властивості не зменшилися і не збільшилися [372, с. 448–453]. Такий підхід у трактуванні спілкування властивостей Божественної і людської природи в Ісусі Христі підводив до висновку, що «...в силу причетності до божественної величі Христос присутній у Таїнстві Причастя» [618, с. 238].

Таким чином, ортодоксальна лютеранська христологія протиставила кальвіністському твердженню «скінчене не може вмістити нескінченне» («*finitum non est capax infiniti*») протилежний принцип – «скінчене може вмістити нескінченне» («*finitum capax infiniti*»). Така антитеза визначала розвиток протестантської христології протягом тривалого часу, при цьому особливо наголошувалося на реальності двох Його природ. Причому ключові відмінності торкалися понятійно-категоріального апарату не лише способу і стану їх з'єднання, а факту взаємодії однієї природи з іншою. Протиставлення двох христологічних систем призвело до послаблення біблійного образу земного Ісуса у протестантській теології. Щоб запобігти розвитку такого процесу, було використано наукові

підходи до врівноваження стану підвищення і стану пониження Христа, що спровокувало гострі христологічні дискусії. Лютерани вважали, що стан підвищення Христа розпочинається з Вознесіння, натомість реформатори вбачали в зішесті Христа в пекло початок такого становища. У зв'язку з цим трансформація христологічної доктрини протестантизму торкнулася змін принципу «спілкування властивостей» («*communicatio idiomatum*») на концепцію «спілкування благодаті» («*communicatio gratiarum*»), що знайшло своє певне вираження в антитринітарній течії соцініанства.

Зважаючи, що кальвінізм розглядає христологію у сотеріологічному контексті, то послідовники радикальних поглядів у тріадології та христології поділяли філософсько-релігійні ідеї Абеяра, який обстоював позицію існування єдиного Бога-Отця, який у своїх означеннях Сина і Духа розкриває Свою сутність. Місія Христа, на думку філософа, полягає в мотивуванні людини вести праведне життя, що дозволить уподібнитись Його образу. Саме цей аспект будемо аналізувати в нашому подальшому дослідженні. Розкриваючи особливості христологічних поглядів радикалів, у межах прийнятої раніше класифікації будемо розглядати погляди антитринітарної течії соцініанства. На відміну від містичних і раціоналістичних рухів, які протидіяли класичним християнським філософським ученням, спростовуючи окремі догмати Церкви, антитринітарії виражали готовність у межах релігійного світорозуміння зберігати нові христологічні ідеї, започатковані реформацією. У цьому напрямку дослідження звернемося до аналізу христологічної доктрини М. Сервета та Ф. Соціна, які надали вченню про Ісуса Христа нового осмислення.

Дослідження христологічної доктрини та форми її реалізації в межах радикальної реформації важливо почати з аналізу поглядів основоположника західного антитринітарного руху, іспанського вченого і мислителя епохи Відродження Мігеля Сервета. У тріадології він дотримувався унітарних поглядів на Бога, визначав авторитет Нового Заповіту над Старим та доводив потребу їх раціонального осмислення. У христології М. Сервет був послідовником ідей Арія

на природу Христа й запропонував раціоналістичне вчення, інтерпретоване в гуманістичному руслі.

Філософсько-світоглядні погляди М. Сервета були сформовані на основі Священного Писання, і, на відміну від решти протестантських церков, він змінив об'єкт свого дослідження: замість того, щоб доводити істинність положень, мислитель зосередився на критиці біблійних текстів з точки зору розуму і логіки. Таким чином, згідно з М. Серветом, Бог єдиний і не може бути до кінця пізнаним: «Це ідеальний розум іпостасей, атрибутів, які штучно вигадала схоластика» [318, с. 317].

Ідея Трійці розкрита ним як таємниця всесвітньої історії, де церква зіграла роль установи, яка створила істину. Однак Бог відкривається людині через Слово та Дух, і вона завжди прагнутиме пізнати Його в Слові [185, с. 124]. За твердженням С. Сервета, Христос як персоніфікація Слова є Сином Божим, але за своїми властивостями не володіє атрибутами Отця [553, с. 94]. Дух Святий тлумачиться мислителем як сила Бога, яку Отець вклав у Христа. У тріадології іспанський філософ не вважав Христа і Дух окремими іпостасями, а лише способами втілення Бога. Христос, володіючи силою Духа в земному житті, постає моральним взірцем для наслідування. Отже, М. Сервет спростовував христологію в тлумаченні Халкидонського оросу. Заперечуючи концепцію представників магістерської реформації про гріховну природу людини, він обґрунтовував ідею милості Бога, яка врятувала людство від занепаду.

М. Сервет спростовував більшість догматів лютеранства і кальвінізму, вважаючи їх перешкодою для реалізації людини під час земного життя. Зокрема, в понятті свободи волі він стверджував, що людина не здатна нічого зробити для свого спасіння; в ученні про віру і розум обґрунтовував силу розуму; поняття віри переводив у площину етики, наголошуючи на позаконфесійності віри [553, с. 95]. Філософсько-релігійні погляди М. Сервета були засуджені не лише католицькими і православними богословами, а й протестантськими церквами, як несумісні зі християнським вченням.

Становлення христологічної доктрини антитринітаризму проходило в дебатах, у процесі яких спростовувався догмат Святої Трійці і божественна сутність Христа. Серед дослідників утвердилося переконання, що критичні погляди унітаріїв на Старий Заповіт і людське походження Христа були сформовані під впливом вчення Еразма Роттердамського [553, с. 97]. Саме на цьому ґрунті зароджується найбільш впливова течія антитринітарного руху – соцініанство. Долаючи ірраціоналізм у питанні віри, соцініани сформували власну методологію пізнання за допомогою розуму: 1) незрозумілі місця Біблії розглядати за допомогою місць більш зрозумілих; 2) значення окремих слів та фраз трактувати в контексті, враховуючи час і місце написання біблійних текстів; 3) пояснення Святого Писання не повинно суперечити здоровому людському глузду [344, с. 74]. Послуговуючись цими принципами, вони сформулювали власну христологічну доктрину.

Зазначаємо догматично-критичну спрямованість соцініан щодо лютеранського вчення і заперечення тих віросповідальних положень, які не можуть бути обґрунтованими з точки зору здорового людського розуму. Тому деякі тексти Святого Письма були відхилені через їх ірраціональне сприйняття. Основним критерієм стає раціональна доступність тексту і моральна користь.

Соцініани були переконані в доступності божественної істини для кожної людини. Відмінності, які виникають у пізнанні, є наслідком суб'єктивних суджень, що помилково трактували Слово Боже. Фауст Социн доводив верховенство розуму в пізнанні божественної істини. Звідси чітко простежується христологічний аспект соцініанства. Обґрунтовуючи перевагу розуму над вірою, вони доходили висновку про зверхність людської природи над Божественною. Така христологія, на думку Ч. Берда, вибудовувалася на основі філософського раціоналізму та деїзму [193, с. 270]. Твердження дослідника має об'єктивне обґрунтування, адже Ф. Социн відчував приплив душевного піднесення під впливом Нового Заповіту, натомість Старий Заповіт він розглядав винятково як історичне джерело [188, с. 123–130]. Таким чином, соцініанство здійснювало раціоналістичну ревізію християнської ортодоксії, послідовно проводячи антицерковну лінію в теології.

Раціональне дослідження Біблії вибудовувало сотеріологічну теорію, яка визначала право кожної людини на пошуки шляху до порятунку, який вона здатна визначити своїм розумом. Саме релігія, за Ф. Социном, була засобом порятунку людини. Вона охоплює всю сферу пізнання божественного. Тому в релігійному культурі соцініани впроваджували практику відкритої проповіді для кожної людини, будучи переконаними, що «в людині діють дві сили, які регулюють її вчинки – вищий розум, що відповідає моральним нормам, і нижчий, який визначає її пиху і жадібність» [107, s. 218].

Надання переваги розуму над вірою в розпізнанні божественної істини було зумовлено не лише протиставленням лютеранства і кальвінізму, а й запереченням католицької філософії томізму. За вченням католиків, достовірність Святого Письма тлумачить церква. Натомість Ф. Социн був переконаний, що лише Біблія формулює віру, а розум допомагає пізнати християнську дійсність. Критикуючи реформаторське вчення про віру, соцініани наполягали на дослівній інтерпретації основ Святого Письма. Наперекір лютеранському вченню про погляд на віру як божественне піднесення, Ф. Социн спростовував його, вважаючи наслідком послідовних дій розуму [107, s. 67]. Тим самим, центр ваги у процесі пізнання переноситься в етичну площину.

За філософським змістом соцініанство тяжіє до деїзму. Бог у вченні соцініан осмислюється творцем природи і людини, натомість у земне життя Він не втручається. Його діяльність на землі регламентувалася ставлениками, кожен з яких виконує певну місію з метою спасіння людства. Наприклад, Мойсей сповіщає людям про можливість викупу гріхів. Христос став жертвою людства, котре не повірило в істинність його слів про духовне вдосконалення [553, с. 99]. Для людини Бог підніс спроможність розрізняти добро і зло, надаючи змогу розпоряджатися волею та розумом. Бог для соцініан – моральний взірець, активне прагнення внутрішньої потреби його наслідувати [185, с. 36].

У тріадології та христології соцініани заперечували догмат Святої Трійці про єдину сутність трьох Іпостасей Бога. Формула тріадології соцініанства виглядала

таким чином: Бог – Бог-Отець, Святий Дух – сила; Ісус Христос – звичайна людина [397, с. 44]. Незважаючи на спростування божественної сутності Христа, социніани тлумачили Його прихід як джерело морального прикладу в розвитку людства. Відхиляючи ідею безнадійної гріховності людини, утверджувалася свобода морального вдосконалення. Таким чином, критично-раціоналістична позиція социніан спростовувала лютеранське вчення про гріховну сутність людини.

Аналізуючи богословську спадщину социніан слушний висновок, на нашу думку, висловив А. Гарнак, «Социн був епігоном, як і Кальвін. Социніанство, яке розглядають з церковно-догматичної та історичної точок зору, завершує гуманізм і великі антицерковні рухи середньовіччя; та на нього вплинула і Реформація. Він з них розвинувся, частково відтверезив і пов'язав з біблеїзмом. У ньому зійшлися критично-гуманістичні та скотинсько-пелагіанові елементи; поряд з цим можна побачити тут анабаптистський елемент. У ньому досягли вільного розвитку критичні й раціоналістичні ідеї теології XVI і XV ст.; разом з тим, він ішов за імпульсами нового часу. Особливість антитринітарного і социніанського рухів у тому, що вони є таким поваленням католицизму, яке могло бути результатом схоластики і ренесансу, без поглиблення і пожвавлення релігії. У цьому плані социніанство є завершенням історії догм. Антитринітаризм є більш «просвітницьким» рухом, ніж церковний протестантизм, але менш здатний до розвитку» [215, с. 451].

Висновки до розділу 4

Компаративний аналіз становлення та розвитку базових принципів христології у теології християнських Церков дав можливість провести узагальнення основних положень досліджуваної проблеми.

Христологія Римо-Католицької, Православної і протестантських Церков, з одного боку, ґрунтується на давніх творах церковної літератури та святоотцівської спадщині, що робить деякі положення загальними для них, а з другого – відмінні

методологічні підходи в дослідженні окремих аспектів христології призводять до модифікації процесів приходу Христа, воскресіння, суду та вічності.

Прикметною рисою католицької теології другої половини ХХ ст. стала її христоцентричність й духовна орієнтованість на культ Ісуса Христа, що дозволяє не лише розкрити теологічні засади, а й простежити еволюцію христології. Особливо важливе значення для досліджуваної проблеми мають христологічні документи Другого Ватиканського собору, які не втратили своєї актуальності в сучасній католицькій теології. При цьому важливою проблемою католицизму є збереження глибинного зв'язку христології та сотеріології, як взаємозумовлених аспектів одного явища спасіння.

Православна христологія сформувалася на основі догматів ортодоксального віровчення про Ісуса Христа, святоотцівській доктрині двох природ, Його втіленні і Воскресінні, постановах Вселенських соборів про співвідношення Божественної та людської природи в Христі. Православна христологія містить органічний, нерозривний зв'язок із сотеріологією, пневматологією та антропологією. Звідси визначаються основні постулати христології: особистісна ідентичність Бога виражається через Його тріадологічне існування; єдність двох природ в іпостасі Христа виражає онтологічну основу особистісного вияву; особистість Христа відповідає Другій Іпостасі Святої Трійці, що зумовлює Його існування у свободі; поза сферою особистісної свободи не може існувати жодна природа і зазнавати процесу трансформації навіть в акті мислення.

Реформаторському вченню про особу Ісуса Христа, що визначило вектор розвитку протестантської христології протягом тривалого часу, при цьому особливо наголошувалося на реальності двох Його природ. Причому, ключові відмінності торкалися понятійно-категоріального апарату не лише способу і стану їх з'єднання, а також факту взаємодії однієї природи в іншій. Протиставлення двох христологічних систем призвело до послаблення біблійного образу земного Ісуса в протестантській теології.

РОЗДІЛ 5

ХРИСТОЛОГІЧНА ДОКТРИНА СУЧАСНОГО ХРИСТІЯНСТВА

5.1. Трансформація христологічних ідей у сучасній католицькій теології

Інтенсивність культурних процесів ХХ ст. призвела до численних богословських дискусій у католицькому середовищі, на ґрунті яких зароджувалися новаторські тенденції. Послідовна трансформація цих станів відбувалася завдяки зміні світоглядних орієнтирів: від просвітницького, який обґрунтовував віру в людський розум та науково-технічний прогрес, до екзистенціального – визначаючи людину як особистісно-діалогічний феномен. Католицьке богослов'я у минулому столітті розвивалося у межах двох культурно-цивілізаційних напрямків – «модернізму» та «постмодернізму» [555, с. 85].

Особливість католицького модернізму як окремої течії теології полягала у встановленні відповідностей, з одного боку, між теологією та наукою, а з другого, релігійною вірою і розумом. Декларованою метою діяльності модерністів стало застосування наукових методів у дослідженні Біблії. Великою заслугою богословів є розробка нового історико-критичного підходу до вивчення біблійного матеріалу. Але, при більшості спроб пристосувати християнське віровчення до наукових здобутків сучасності спостерігалось спотворення положень християнського віровчення, які не вписувалися у вимоги наукової парадигми. Реакція Католицької Церкви на нові тенденції виявилися досить стриманою. Вона обережно реагувала на нові методи дослідження та їх застосування при вивченні богослов'я, визначаючи основною небезпекою секуляризацію, яка містилася у їх основі. Тому, у випадку виявлення такої загрози, Церква відверто й активно виступала проти впровадження нових методів досліджень з метою збереження теології від згубних впливів надмірної науковості. За відсутності негативних тенденцій інтерпретації текстів, католики, навпаки, сприяли інноваційному розвитку. Свідченням цього є Другий Ватиканський собор, який відкрив можливість для діалогу між наукою і теологією.

З другої половини ХХ ст. розпочався період постмодернізму, який породив велику плеяду мислителів, доктрини яких урізноманітнили теологію. Одним із значних наслідків діяльності Другого Ватиканського собору стало право вільного висловлювання та поширення думок і поглядів. Під їх впливом у католицизмі виникло декілька впливових напрямків серед, яких особливе місце посіли неотомізм, тейярдизм, неоавгустинізм, «нова теологія» у Франції, богослов'я визволення в Латинській Америці, трансцендентальне та драматичне богослов'я та ін. Однак розмаїття богословських шкіл і їх різностороннє спрямування не дозволило сформувати чіткої лінії богословської думки.

В контексті новітньої теології, як зазначає Т. Гаврилюк, поглиблюється поворот від теоцентризму до антропоцентризму [207, с. 75]. Це в першу чергу відобразилося в екзистенційному тлумаченні буття Бога; мотивуванням у мирному співіснуванні людей; налагодженні тісних зв'язків між Богом і людиною. Сучасна католицька теологія представлена синтезом традиційних положень християнської догматики та здобутків сучасної філософії. Серед основних питань богословської рефлексії ХХ ст. стало нове осмислення христології, яка в доктринах окремих богословів суперечило християнському віросповіданню. Підняті сучасним богослов'ям христологічні проблеми творять нову доктринальну світоглядну систему, яка вимагає ґрунтовного вивчення.

Метою цього підрозділу є вивчення здобутків христологічних дискусій в Римо-Католицькій Церкві другої половини ХХ ст., які знайшли своє відображення у сучасних дослідженнях релігійних філософів. У дослідженні зосередимося на загальній картині христологічної дискусії й доробках окремих богословів. Зазначимо, що в сучасній католицькій христології простежуються два основних методи – «висхідна христологія» та «нисхідна христологія». Перший напрямок передбачає пізнання Христа через екзистенційний досвід особи, який передається церковній спільноті. Такий підхід у «висхідній христології» знайшов своє відображення в концепціях швейцарського кардинала Г. фон Бальтазара та французького теолога і філософа П. Тейяра де Шардена.

Натомість «нисхідна христологія» – це підхід до розуміння ідентичності Христа з огляду на Його історичне походження, земний шлях і служіння. Цей метод став основою христологічних доктрин німецького католицького богослова К. Ранера, швейцарського теолога Г. Кюнга, німецького кардинала В. Каспера та почесного Папи Римського Й. Ратцінгера (Бенедикт XVI) [555, с. 85–86].

Після історико-аналітичного екскурсу перейдемо до аналізу христологічних ідей представників Римо-Католицької Церкви, які будемо розглядати їх у такій послідовності: «висхідна христологія» (Г. фон Бальтазар, П. Тейяр де Шарден); «нисхідна христологія» (К. Ранер, Г. Кюнг, В. Каспер, Й. Ратцінгер).

Дослідження поглядів представників «висхідної христології» розпочнемо з евристичного потенціалу теологічного проекту Г. фон Бальтазара, вчення якого ґрунтувалося на тріаді теологічних наук – теоестетики, теодраматички та теології [635, с. 83–84]. Підкреслимо, що христологію швейцарського теолога більшість дослідників аналізує в контексті його полеміки з К. Ранером, послідовником теорії «антропологічного повороту» в теології. За твердженням німецького богослова, Бог не розкрив людині дійсність Своєї сутності та природи творінь, зумовлюючи пізнання Бога і всього, що з Ним пов'язано, з розгляду людського існування. Натомість Бальтазар уважав безпідставним спосіб оновлення християнської віри шляхом аналізу антропологічних проблем, оскільки християнство має власне обґрунтування в собі [153, с. XI]. Критика Бальтазаром антропологічного підходу Ранера в християнській теології ставить під сумнів істинність людських переживань у здатності пізнання Бога в самій собі. Звідси богослов констатує, що образ Божий виражає буття Бога, а не людини: «Немає жодних переживань чи прагнень, які б з ясністю та очевидністю являли самого Бога та були початком надприродного життя в людині» [635, с. 86].

Бальтазар на зміну колишньому антропоцентричному богослов'ю, спрямованому від землі до неба, запропонував висхідну богословську методологію, чим і зумовлюється його підхід у христології. За твердженням богослова, Бог сам відкривається людям у вигляді одкровенень, не підвладних розуму. Альтернативний

шлях пізнання Бога, на думку Бальтазара, закладений у спогляданні феноменальних явищ, які мають божественне походження. Богослов доходить висновку, що Бог є пізнаваним Сам по Собі. Сприйняття чогось як істини і блага зумовлене уявленнями про істину та благо. Однак, краса вимальовується в акті безпосереднього сприйняття. Цей образ захоплює людину й спонукає до думки про існування реальності, відмінної від суб'єктивних уявлень. Розвиваючи цю думку, Бальтазар констатує, що такий образ виражає Абсолютне буття, яке одночасно іманентне і трансцендентне людині: «Існуюча початкова трансцендентальна не диференційованість між закликом Абсолютного і закликом з боку ближнього, диференціюється через апостеріорний досвід, проте виявляє нероздільність первинного трансцендентної єдності обох ваблячих домагань» [155, с. 78].

Через феномен, який Бальтазар позначав як «Славу Бога», виражалася Суть Самого Бога, трансценденталіями Якого були Краса, Благо й Істина [153, с. XII]. Тому результатом пізнання сутності Бога можуть бути лише трансценденталії, що розглядаються не абстрактно, а крізь призму Втілення Сина Божого. У вченні богослова, Бог уособлював Красу, яка в «Божій Славі» все осяювала надприродним світлом. Благо співвідносилось з троїчністю Бога, проявлене через драму Христової жертви. Істина виражала божественну Сутність. У христологічному контексті зовнішньою формою вираження Краси був Ісус Христос як втілений Логос: «Міра, яка виходить з обмеженості тварного людського буття і реалізується лише в повноті Боголюдини. Людина не зникає в Одкровенні, але, навпаки, стає істинною й вільнішою, не лише в своєму уподібненні Богові, але також і в її різниці від Творця. Фундаментальні основи – це, по-перше, саморозкриття і самосповідання Бога в Ісусові Христі, по-друге, участь у божественному житті, в Святому Дусі» [153, с. XII].

Безпосереднє захоплення перед реальною красою, яку виражає Ісус Христос, змушує визнати її істинною і благою, любити її й прямувати за нею. Зазначимо, що етика в ученні Бальтазара виводиться з христології: «Християнська етика повинна творитися на Ісусові Христі, оскільки Він, як Син Отця, виконав усю волю Божу

(усе належне) в світі, і зробив це «для нас», щоб ми з Нього, виконаної конкретної норми всякої етичної дії, отримали свободу виконувати волю Бога і здійснювати в житті наше покликання як вільні діти батька» [155, с. 64].

Відтак, саме краса як божественна слава в Христі, за словами Бальтазара, розкриває істинного і благого Бога. Ця христологічна тематика богослова розкривається в трилогії «Сяяння слави», «Божественна драма» і «Божественна логіка». У першій частині він актуалізує поняття краси як унікального й архетипного одкровення в особі Ісуса Христа й водночас підсумовує всю красу сучасного світу. Друга частина присвячена темі божественної діяльності та любові, що відкриваються в хресній жертві, за допомогою якої Бог об'єднує й удосконалює все гідне в творінні. Остання частина є спробою пояснити внутрішню логіку дії Божого промислу в історії через Святого Духа. Сходження Слова досягає вищої точки на хресті, що є для Бальтазара центром усієї христології: «Хрест Сина є одкровення любові Отця, і криваве виявлення цієї любові внутрішньо здійснюється через виявлення загального Духу в серцях людей» [154, с. 104]. Отже, Бальтазар запропонував христологічну формулу щодо постметафізичного мислення в теології: Ісус Христос як Образ Отця є Краса; Любов Божа відкрилася на Хресті; Хрест відкрив простір істини, життя в Дусі Святому.

Спасіння людини в теорії Бальтазара вибудовується навколо смерті Христа, стверджуючи, що Він виражає не лише Божественну волю, а й дійсне значення втілення. Богослов зазначав, що гріхопадіння людини вимагало сатисфакції, однак через недостатність для цього людських жертв, Син Божий приносить викуп. Смерть Христа задовольнила гнів Божий і людині повернено благодать [152, с. 36–37]. Задоволення в контексті сотеріології означало здійснення Божого суду над людською гріховністю, приймаючи смерть Сина. Таким чином, Бальтазар, не заперечуючи можливості вічного покарання, висловлював сподівання на загальне спасіння. У сотеріології богослова можна виділити такі важливі моменти: 1) теорія спасіння богослова розглядається в контексті «висхідної христології»; 2)

підкреслюється смерть Христа як центральна подія спасіння; 3) можливість здійснення загального спасіння, однак вічне покарання не заперечується.

Достатньо велику увагу Бальтазар приділяє обґрунтуванню феноменологічної методології, яку теологи повинні застосовувати при прочитанні Святого Письма. Для богослова принципово важливим є не суб'єктивні переживання автора, а сама дійсність. «Той, хто знаходиться поза цим кругом, неминуче почне руйнувати неділиму єдність образу Христа, замінюючи правильні слова на новіші, які, мають інше смислове значення або походять з інших релігій» [150, с. 5]. Одкровення Бога в Писанні має вищий пріоритет відносно традиції: «Ця досконала істота не викликає сумнівів щодо себе на основі свідчень Павла, Діян Святих Апостолів, Івана та інших євангелістів» [150, с. 4]. Однак різні підходи в тлумаченні Писання породили велику кількість новозавітних вчень про Ісуса Христа: «Ми можемо спостерігати, як у Євангеліях поступово формуються різні погляди, але не повинні забувати, що все істотне знайшло своє вираження в Павла» [151, с. 48]. Відтак, для Бальтазара Одкровення в Писанні – це слова та діяння Бога. Істинність цієї реальності можлива лише тому, що Бог є любов [159, с. 165].

Зазначимо, що в першій половині ХХ ст. відбулася трансформація релігійно-філософської свідомості з утвердженням в європейській культурі діалектичної картини всесвіту. Основними принципами такого підходу є ідея саморозвитку та монолітності світу. Вплив цього світорозуміння можемо побачити в католицькій концепції «еволюційно-космічного християнства» П. Тейяра де Шардена. З метою осмислення процесу формування христологічної доктрини католицького богослова, звернемо увагу на розуміння та тлумачення філософом окремих принципів його вчення.

За вихідний постулат вчення Тейяр де Шарден обрав ідею, що світу притаманні постійні зміни, зумовлюючи потребу переосмислення християнського світорозуміння: «Всесвіт – це не рівновага і сталість у порядку, а процес змін. Те, що раніше називали космосом, необхідно називати космогенезом» [570, с. 152]. Основним принципом пізнання богослов уважав еволюціонізм, якому

підпорядковуються природні явища. Звернемо увагу на домінуючий вплив ідей релігійно-ідеологічного монізму, еволюціонізму й універсалізму у вченні Тейяра де Шардена: «Саме в християнстві пантеїстична містика наділена «творчим еволюціонізмом», може набути своєї найвищої форми» [576, с. 216]. За вченням французького мислителя, субстанцією усього всесвіту є Бог, Який в своїй іманентності формує Божественне середовище й вважається Першопочатком усього реального буття: «Бог виявляє свою діяльність у всіх сферах у творінні, спокутуванні, одкровенні, освяченні» [576, с. 205].

Подолати християнський поділ буття на духовну та матеріальну субстанції Тейяр намагався на основі панпсихізму, визнаючи присутність в універсумі духовного начала, яке він називає «радіальною енергією». Вона зумовлює розвиток матерії і виражається природною формою божественної благодаті. Основними етапами еволюції, за Шарденом, є «переджиття», «життя», «наджиття» та «точка Омега» [579, с. 142]. На стадії «наджиття» або «ноосфери» відбувається накопичення довершеної кількості свідомості, яка в земній сфері творить ноогенез. Він символізує стан єднання людини з Богом. «Точка Омега» персоніфікується з Христом, надприродного й іманентного до Всесвіту [576, с. 187–188]. На думку О. Менья, «Омега осмислюється не лише як «соборність» становлення одного цілого, а й Першопочаток самої еволюції» [578, с. XXI].

З розкриттям Омеги, органічного центру Всесвіту, формується христологічна доктрина Тейяра де Шардена. Богослов намагався синтезувати науковий та релігійний досвід у вченні про Ісуса Христа: «Сучасний світ – це світ еволюції, і, виходячи з цього, статичні концепції духовного життя мають бути переосмислені, а класичне вчення Христа потребує нового уявлення» [519, с. 368]. Католицький богослов обґрунтовував ідею, що Ісусу Христу органічно притаманне космічне піднесення, яке визнає Його центром гармонізації усього універсалу [576, с. 188]. Утверджуючи такі положення, Тейяр де Шарден прагне «оновити христологію, в якій Спокутна дія Христа буде другорядною» [576, с. 190].

Підкреслимо, що космогенез у концепції Тейяра де Шардена ототожнюється з христоригенезом [570, с. 37–38]. Христос як «точка Омега» є уособленням Всесвіту, де всі елементи перебувають в нерозривному і взаємозумовленому зв'язку один з одним. Водночас, христологічна доктрина католицького богослова протиставляє євангельського й еволюційного Христа: «Основне призначення Омеги полягає в становленні надсинтезу з свідомих елементів. При цьому, традиційна функція Христа полягає в спасінні людини, яке досягається шляхом прощення та викупу й протиставляється творенню й становленню. Чи можна без спотворення християнської позиції перейти від поняття «гуманізація шляхом спокутування» до поняття «гуманізація шляхом еволюції?»» [576, с. 188]. У цьому протиставленні Д. Гільдебранд вбачає «крайню відмінність церковного вчення і шарденівської теології. Тейярівський Христос – це не Ісус, Боголюдина чи Спаситель. Він – ініціатор природного еволюційного процесу і, водночас Христос – Омега» [233, с. 116].

Прагнучи узгодити католицьке віровчення з науковими знаннями в христологічній доктрині, Тейяр де Шарден запропонував переосмислити деякі місця Святого Письма при висвітленні питання первородного гріха. Означену тематику в контексті христології богослов уважав найскладнішим і найважливішим викликом християнської філософії: «Не без перебільшення, первородний гріх у сучасному формулюванні є однією із найскладніших проблем християнської думки... Історія гріхопадіння перешкоджає встановленню гуманістичного християнського світогляду» [577, с. 299]. Сутність цієї проблеми, на думку богослова, закладена в історичній конструкції його осмислення, яка потребує якісного поновлення [577, с. 299]. У цьому контексті він редукує проблему з точки зору християнської теології, яка основним доказом наявності первородного гріха в світі вважає факт «смерті», що стимулює богословів розглядати цю проблематику з докембрійського періоду [577, с. 300].

Методологічний підхід, який містить аналіз смерті в історичному процесі, на думку католицького богослова, є невиправданим, оскільки смерть – це процес

розпаду, притаманний природі: «По-перше, з ряду причин (наукових і догматичних) сьогодні не можливо розглядати первородний гріх як просту ланку в ланцюзі історичних фактів. Незважаючи на наукове визнання органічної однорідності фізичного Всесвіту або теологічну інтерпретацію спокути – в обох випадках буде один висновок. Щоб задовольняти науковий і релігійний світогляд, гріхопадіння не може бути злокалізовано ні в часі, ні в просторі» [192, с. 262]. Саме уявлення про позачасовий і позапросторовий вимір первородного гріха, за твердженням Тейяра, повинно відповідати мисленню справжнього християнина, а не як про конкретну подію в історії світу [577, с. 301].

За твердженням католицького богослова, основна місія Христа полягає у спасінні всього світу [577, с. 301], однак первородний гріх потрібно розглядати в контексті розвитку космосу, як те, що існує до світу. Тейяр де Шарден пропонує нову методологію дослідження цього явища: «Переосмислення вчення про первородний гріх вимагає від нас й екзегеза, яка вважає, що в перших главах книги Буття потрібно шукати вчення про природу людини, а не відомості про його історію» [577, с. 302]. Тому він здійснив порівняльний аналіз двох теорій гріхопадіння: 1) католицька доктрина, яка сформувалася під впливом олександрійської школи; 2) альтернативна модель творення [577, с. 304]. Зважаючи на здатність католицької концепції задовольнити духовні потреби людини, Тейяр де Шарден вказав на недоліки, які їй притаманні: 1) створений уявою процес, що не піддається обґрунтуванню; 2) незбагненність для людського пізнання; 3) недосконалість Творця, Який припускається помилки [577, с. 304–305].

Натомість, альтернативна модель, за твердженням богослова, позбавлена неправдоподібних суджень: «Якщо множинність є раціональною формою небуття, тим самим акт творіння осмислюється як процес з'єднання» [577, с. 308]. Визначаючи множинні основи світу, Шарден, з одного боку, виправдовував Бога в наявності зла, а з другого – визначав його невід'ємною частиною еволюції. Проектуючи реальність, де люди потребують спокутування від наслідків первородного гріха, богослов вибудовує сотеріологію, яка зводиться до Христа

[577, с. 307]. Слід зазначити, що теорія спасіння в еволюційній концепції християнства відмінна від католицького віровчення. У Тейяра де Шардена вона носить оптимістичний характер: «Людина на Землі не загине, незважаючи на кризові явища, оскільки її катастрофа призведе до порушення еволюційного процесу глобального світу, і навіть макросвіту в цілому, а це повна нісенітниця» [234, с. 95]. При цьому, як стверджував Тейяр де Шарден, така модель повністю відповідає науковому світогляду.

Концепція «еволюційно-космічного християнства» П. Тейяра де Шардена отримала неоднозначну оцінку як в релігійному, так і науковому середовищах. Зокрема, у 1950 р. папою Пієм XII була опублікована енцикліка «*Humani generis*», яка засуджувала його теорію полігенізму. Ватикан також відмовив Шардену в публікації книги «Зоологічна група людини», у якій цензори вбачали «вихід за межі науки» [570, с. 27]. Таким чином, богословські постулати Тейяра де Шардена були розцінені Римо-Католицькою Церквою як несумісні з християнським вченням, а його книги неодноразово були заборонені до публікації. Подібної позиції дотримується Православна Церква, яка вважає, що «в основних богословських питаннях – гріхопадінні, антропології та христології – «християнський еволюціонізм» докорінно розходиться з традиційним святоотцівським вченням» [192, с. 185].

Всупереч офіційній позиції Православної Церкви, священник Є. Струговціков вважає католицького богослова «мислителем, затребуваним сучасністю... Його книги, які прийшли до читачів через десятиліття після смерті автора, – це новий етап розвитку сучасного богослов'я. Шлях, який проклав Тейяр, відкритий для всіх хто прагне знайти Істини душі» [570, с. 7]. Польський дослідник Р. Туровський констатує вплив еволюційно-космічної концепції християнства П. Тейяра де Шардена на французького філософа Ж. Бодрійяра в ученні про відкуплення людей від гріха [117, с. 9].

Отже, П. Тейяр де Шарден є творцем оригінального напрямку в християнській христології, спрямованого на синтез релігійного і наукового світобачень. Однак

Його концепція, як зазначалося вище, вибудовувала христологію на законах діалектики. Такий підхід передбачає безперервний розвиток субстанції, який у доктрині богослова носить замкнений характер, який розпочинається у точці «Альфа» і завершується в «Омезі».

Тейярдизм, який претендував на створення наукової феноменології, синтезуючи науковий та релігійний досвід у пізнанні ідентичності Христа, протиставлявся офіційній філософській доктрині Ватикану – неотомізму. Послідовники цього вчення, дотримуючись принципу гармонії віри та розуму, відмежувалися від новітніх віянь, котрі не змогли подолати протестанти, спричинивши появу ліберальної теології. Переосмислення підходів до розвитку богослов'я у сучасних умовах відбулося завдяки Другому Ватиканському собору, на якому спадкоємці вчення Томи Аквінського виокремили природний розум і божественне одкровення як шляхи пізнання істини [317, с. 35].

У межах природної теології неотомізму богослови отримали можливість свободи думки і змогли шукати нові засоби проповіді. Визнаючи Бога тотожним сутності та існування, вони, тим самим, встановлювали Його подібність зі створеним світом, який Він заповнив власною екзистенціальною повнотою як упорядковану цілісність. Стверджуючи, що божественне буття перебуває в екзистенціальному зв'язку з набутими твореннями, неотомісти надавали креаціоністським уявленням нової інтерпретації.

В гносеології неотомізму домінує помірковано опосередкований реалізм, в основі якого закладена трансцендентальна методологія та терміносистема німецького теолога К. Ранера. Розкриваючи процес умоглядно-теоретичного осягнення світу, він вибудовує «нисхідну христологію» з позиції історичного походження, земного шляху й діянь Христа. Такий підхід у вченні богослова про особу Христа спричинений осмисленням Його людської природи. Однак цей наголос краще трактувати як людський чинник у сприйнятті Христа, ніж людську природу в Ісусі.

У понятійно-категоріальному апараті К. Ранера для позначення модусу буття Бога було застосовано поняття «трансцендентальний екзистенціал», запозичене з філософії М. Гайдеггера [615, с. 54]. Але, якщо останній уважав, що екзистенціал мав природне походження, то Ранер трактував його як онтологічну присутність Божественного одкровення в людині. Трансцендентальний екзистенціал є внутрішнім одкровенням людини, що дозволяє їй відчувати і сприймати Його слово в часі та просторі. Він зберігається упродовж усього життя і його відсутність унеможливила б змогу почути і прийняти Бога.

Ранер вважає, що вроджений людський екзистенціал за своєю сутністю функціонує поза межею матеріального і досвідного світу: «Бог присутній у людині не сутнісно, а як напрям розвитку людини, як її вектор, що підносить людину над іманентністю світу її тілесного перебування» [644, с. 40]. Тому трансцендентальний екзистенціал присутній у всіх, незалежно від релігійної належності. Людство перебуває у містичному зв'язку з Богом, й кожен окремий індивід самостійно вирішує прийняти йому Бога чи відмовитися: «Надприродний екзистенціал спрямовує духовність людини до Бога, звільняючи її з лещат космічного буття й тим самим встановлюючи взаємозв'язок з Абсолютом, роблячи людину невід'ємною таємницею творення» [242, с. 364].

Таким чином, К. Ранер заперечує традиційне тринітарне богослов'я, яке розрізняє трансцендентну й іманентну Трійцю [318, с. 187]. У Христі Бог став людиною для того, щоб вона уподібнилася Йому. Втілення Христа в людську природу дало можливість людині не лише бути причетним до Бога, а й порушити межу між трансцендентним та іманентним. Наближення людини до Всевишнього К. Ранер уважав початком її єднання з Богом й подолання своєї природної незначущості. Зважаючи на природне прагнення людини до визнання подібності з Богом, Христос в іпостасному з'єднанні Божественної і людської природи встановив екзистенційний зв'язок між Творцем і творінням. У спасінні німецький богослов вбачав піднесення людини до трансцендентності.

Наявність трансцендентального екзистенціалу дозволила К. Ранеру сформулювати підхід до визначення християнської ідентичності. У царині цієї проблематики він формулює концепцію анонімного християнства, яку обґрунтовує в творах «Анонімні християни», «Анонімне християнство і місіонерське завдання Церкви», «Анонімна і експліцитна віра». Однак, для повного осмислення цього аспекту теології, на його думку, доречним є вживання поняття «анонімний християнин», замість словосполучення «анонімне християнство» [439, с. 161], тим самим зводячи цю проблему в антропологічну площину. Зміст концепції зводиться до спасіння, спрямованого на всіх людей волею Бога. Перебуваючи в благодатному стані з моменту християнської місії, людина, яка спростовує християнство, може несвідомо прагнути до Бога, завдяки наявності в ній трансцендентального екзистенціалу. Заклик до буття з Богом, за твердженням К. Ранера, залишається в людині навіть тоді, коли вона відмовляється від Нього [506, с. 35]. Але, анонімний християнин не отримує повного завершення екзистенції, реалізація якої лежить у площині христології, що є історією спасіння й одкровення через усвідомлений вибір на користь Ісуса Христа [646, с. 179]. За твердженням Т. Гаврилук: «Ідея анонімного християнства розкриває широкі сотеріологічні можливості спасіння людей, які ведуть праведний спосіб життя не будучи християнами» [210, с. 26].

У зв'язку з цим К. Ранер сформував нове бачення в осмисленні історії, в основі якого була закладена методологія «нисхідної христології». Слід зазначити, що богослов відмовився від традиційних підходів, домінуючих у межах філософії історії, зокрема, теорії суспільно-економічної формації, цивілізаційного підходу та системного погляду до розуміння історії.

У вченні Ранера історія трактується як час, спрямований до Бога, відображений у людській діяльності, яка єднає її близьким і тісним зв'язком із Богом [615, с. 62]. Ісус Христос у Божественній і людській природі представлений у сотеріологічному вченні християнства, яке символізує єднання людини з Богом. Будучи кінцем Божественного одкровення, Христос представ як Логос, через Якого людство пізнало Бога. Життя людини за прикладом Христа дарує Його духовну

присутність і можливість бути спасеним. Відсутність онтологічного спрямування до Бога позбавляє людину прагнення до розчинення свідомості в іманентному їй бутті, це призводить до поринання в підсвідоме та втрати уявлення про існування сфери надприродного. Тому богослов утверджував принцип вродженості рис абсолютного буття. Звідси Ранер доходить висновку, що історія набуває божественного спрямування завдяки об'явленню, яке проявляється в двох видах: 1) трансцендентальному досвіді абсолютної і милосердної близькості Бога; 2) об'єктивному вираженню трансцендентального досвіду зверху як «історії Одкровення» [468, с. 155].

У першому одкровенні Бог представ як Творець і Володар світу, Який наповнив людину розумом, за допомогою якого вона пізнала зв'язок з Божественним буттям. К. Ранер не пояснює онтологічне пізнання Бога, але доводить спроможність його досягнення. В іншому одкровенні богослов наголошує на божественній присутності у людському серці, яка виявляється на основі особистісного духовного досвіду. Людина здатна передати його іншим, якщо її життя буде відповідати моральним настановам Христа.

Зазначимо, що богословська термінологія, котру Ранер використовував у передані Одкровення, стала «основою католицького богослов'я, в якому закладено методологічний підхід у співвідношенні вчення про благодать, христологію та поняття Одкровення» [468, с. 155]. Крім того, такі терміни як «самосповідання Бога» і «самоодкровення Бога» займають центральне місце в христологічній концепції, що має велике значення для сучасного західного богослов'я [468, с. 155].

У термін «самосповідання Бога» К. Ранер закладав принцип божої любові до людей: «Бог у своїй істинній реальності робить себе самого глибинною основою людини» [506, с. 161–162]. Замість схоластичного осмислення Одкровення як засобу передачі свідчень про Бога, Ранер вказує на приховане еклезіологічне сприйняття Одкровення як «Основне звернення Бога до світу і до окремої людини через Таїнство» [506, с. 570]. Підкреслимо позиції богослова з православним поглядом на цю проблематику: «Для повного розуміння Святого Письма потрібне

реальне спілкування, яке здійснюється лише в Церкві. Передання містить sacramентальну спадковість спілкування святих у історії, вираженням чого є сама Церква» [445, с. 21]. Виходячи із зазначеного, І. Мейєндорф уважав К. Ранера західним сподвижником православ'я, який у христології сучасних західних богословів знаходиться «ближче від усіх до основної течії святоотецької спадщини» [445, с. 151].

Сформульоване К. Ранером вчення про надприродний екзистенціал, викликало низку зауважень з боку богословів, незважаючи на його вплив на сучасну теологію. Стверджуючи, що людина, як носій божественної частки та індивідуального початку, здатна сприйняти від Бога одкровення, адресоване всьому людству. Однак це сприйняття не дозволяє її Його пізнати. Такий висновок Ранера багатьма богословами трактувався як запозичення з критичної філософії І. Канта поняття трансцендентності [644, с. 40]. Утверджуючи ідею Божественного одкровення у житті людини, Ранер тим самим створював небезпеку відмови від потреби пізнання Христа, оскільки людина має апіорні знання про Бога. Крім того, богослови вважали, що особистісний досвід не дозволить людині пізнати Бога.

Вагомий внесок у дослідження христологічної проблематики вніс кардинал Вальтер Каспер, який у книзі «Ісус Христос» визначив підставу до переосмислення постаті Ісуса Христа у християнській теології. Основною проблемою новітньої христології, на думку В. Каспера, є осмислення постаті Ісуса Христа не лише для християнина, але й для Церкви в цілому. Саме це вчення є пріоритетом для осмислення еклезіології та пошуку шляхів до екуменізму [555, с. 86].

В контексті еволюції христологічної доктрини в новітній період В. Каспер виявив упереджене ставлення до концепції «еволюційно-космічного християнства» П. Тейяра де Шардена і до антропологічно зорієнтованого вчення про Христа К. Ранера. На думку богослова, первинною основою христології є віросповідання ранньохристиянської громади: «У книгах Нового Заповіту ми бачимо христологічну віру ранньої церкви. Таким чином, Ісуса з Назарету ми сприймаємо через віру перших християнських громад» [361, с. 17]. Проте зміст христології, за

словами В. Каспера, не обмежується лише інтерпретацією євангельських свідчень. Її основою є тотожність земного Ісуса та Христа віри, що дозволяє запобігти протилежностям у висвітленні дійсної сутності Ісуса Христа: «Лише єдність земного Ісуса і Христа віри окреслюють межі христології та догматичне вчення Халкидонського Вселенського Собору як істинне тлумачення історії й долі Ісуса Христа» [362, с. 44].

Отже, висновок про поєднання історичного Ісуса та євангельського Христа в сучасній христологічній доктрині був сформований В. Каспером, передусім, під впливом історико-критичного методу дослідження Святого Письма. У своїй доктрині богослов, з одного боку, досить ґрунтовно розкриває історію земного життя Ісуса Христа, з іншого – у традиційних межах католицького богослов'я він осмислює «таємницю Христа» [555, с. 86]. Недоліком такого підходу, за твердженням біблеїста Н. Райта, стала відсутність логічного переходу й аргументації від однієї смислової частини до іншої у розкритті особи Ісуса Христа [505, с. 22].

Власну христологічну доктрину В. Каспер вибудовує на основі святоотецької традиції та рішеннях Вселенських Соборів. Богослов переконаний, що христологія, яка формувалася на соборах, стала підґрунтям для новітніх христологічних доктрин, зумовлюючи потребу їх переосмислення. Тому значну увагу кардинал приділив аналізу новозавітної христології з позиції цілісного розуміння не лише тексту Біблії, а й світоглядних установок культурного середовища, в якому Євангелії створювалися. Виокремлюючи становлення та розвиток висхідної та нисхідної христології, В. Каспер визначав на основі герменевтичної методології особливий спосіб їх вираження. У першій доктрині, за твердженням богослова, Христос представлений в іпостасному з'єднанні двох природ з поступовим вираженням Його божественності [555, с. 86–87].

Натомість висхідна христологія була виражена в Євангелії від Івана та останній книзі Нового Заповіту Об'явленні Івана Богослова – Апокаліпсисі. В. Каспер у Євангелії визначає фундаментальні свідчення, які стали основою

християнського світорозуміння: «Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово» (Івана 1:1). У цьому вірші, на думку богослова, євангеліст трактує Логос як історичну постать Ісуса, яка ототожнювалася на початку творення зі Словом. Відмежовуючи Логос від Бога, Іван все ж наголошує на божественному походженні Слова: «Незважаючи на відмінність між Богом і Словом, вони поєднані в одній божественній сутності... Ісус Христос у власній сутності і власному бутті є особовим Словом Бога, в якому ми остаточно знаходимо відповідь на питання про життя, світло та істину» [361, с. 154–157]. На думку В. Каспера, Євангеліє від Івана виражало сформований етап еволюції христологічної доктрини, утверджуючи тотожність буття Ісуса Христа з Отцем.

Особливе значення для еволюції христології В. Каспер вбачає в ученнях апостольських Отців, апологетів та Отців Церкви, основні положення яких було відображено в рішеннях Вселенських соборів. Запозичення філософської термінології й введення їх у богослов'я, стало вагомим здобутком святоотцівської спадщини для християнської віри: «Ісус – не лише символ конкретної ідеї, а й заклик нової самосвідомості у вірі... Християнство не може існувати без сповідання віри в Ісуса та христології» [360, с. 19]. Віра у Божественну сутність Ісуса Христа, за твердженням католицького богослова, розкриває в христологічній формулі Його сотеріологічне й есхатологічне значення: «Вживання формулювання «Син Божий» носить не лише христологічний, а й сотеріологічний характер. Спасіння – це відповідь Бога на запитання людей, які сподіваються на справедливість і любов у новому світі» [360, с. 19]. Визначаючи віру як оновлення і повернення людям утраченого Богосинівства, В. Каспер формулює головне завдання сучасної христології, яка повинна розкривати буття Ісуса: «Справжнє призначення богослов'я полягає не лише в тлумаченні смислу ортодоксальних висловлювань, але й на їх основі розкривати конкретну дійсність» [360, с. 20].

Звертаючись до головних аспектів христологічної доктрини В. Каспера, зазначимо, що в ученні про Боговтілення богослов використовує підхід, який має багато спільного з протестантською концепцією втілення. Каспер, піддаючи

ретельному розгляду прийняття образу людини Христом, об'єднав у одному предикаті два рівні цього акту: прийняття Богом людської природи та поглинання всіх сотворених явищ у нових особових відносинах [555, с. 87–88]. Відхід від традиційного католицького вчення у цьому питанні був зумовлений неспроможністю нисхідної христології розкрити самотутній зміст християнського вчення: «Ми повинні навчитися говорити про Ісуса на мові, яка зрозуміла нашим сучасникам для збереження цілісності християнської віри» [390, с. 52].

Зауважимо, що центральна проблема христології, за твердженням Каспера, закладена в питанні єдності Божественної та людської природи Христа і Його посередництві між Богом й людиною. Зважаючи, що найбільш значущі доктрини нисхідної та висхідної христології недооцінюють людську природу Христа й виявляють нездатність підтвердити істинність божественності Сина, це призводить, за словами богослова, до свідомої актуалізації нерозв'язних протиріч. Відтак, В. Каспер заперечує можливість протиставлення онтологічної та функціональної христології. Вирішити це питання через абстрактне мислення, за твердженням богослова, є не можливим [555, с. 88].

В. Каспер висловив власне бачення перспектив розвитку христології. По-перше, потрібно осмислити онтологічний зв'язок онтичного відношення між Ісусом та Отцем: «Ісус воістину походить від Отця і воістину належить Отцю» [362, с. 45]. По-друге, онтичні відносини Ісуса та Отця розкривають ціннісне значення есхатології через передіснування Сина: «Поняття відносини й особистості не можуть бути однозначно співвіднесені до Бога; відмінність між Творцем і творінням повинна бути значною... Лише за цієї умови ми можемо співвідносити ці поняття до Бога» [362, с. 46].

По третє, онтичні відносини не вичерпують самоодкровення Отця, які Він передає Ісусові. Самоодкровенню властива свобода Духу, котра пронизує творіння, залучаючи тим самим людину до буття Отця і Сина. Лише завдяки Духу Христос досягає свого есхатологічного завершення в історії. Тому Дух, за твердженням Каспера, як есхатологічне самоодкровення Бога належить до вічної сутності Бога.

Звідси богослов доходить висновку: «Тріадологія є передумовою і підсумком христології, яка ґрунтується саме на цьому вченні» [362, с. 46].

По-четверте, тріадологія затверджує священно-історичний зв'язок, у якому виражається іманентна сутність Бога. Водночас, іманентні відносини між Отцем, Сином і Святим Духом виражаються трансцендентально-богословською передумовою священно-історичного Одкровення. Оскільки Бог відкривається через Ісуса Христа в Дусі ікономічним способом, то це призводить до ототожнення іманентній триєдності. Тому Боговтілення є не лише Одкровенням, але й новим способом відносин, які єднають Отця з Сином. Саме в Святому Дусі Бог набуває свободи, що дозволяє Йому незлитно й невіддільно прийняти людську природу. На думку В. Каспера, лише «тринітарний спосіб дозволяє христології показати, що особа Логосу – це не заміна людської сутності Ісуса, а її єдине призначення і вище здійснення» [362, с. 47].

В. Каспер запропонував змістити акценти христологічної проблематики від абстрактного з'єднання Божественної та людської природи в Христі до конкретних відносин між Отцем і Сином. Католицький богослов центральне місце в цих стосунках відводив Святому Духу, стверджуючи, що класичній христології можна протиставити лише оновлене вчення про Ісуса Христа, основою якого є тріадологія та пневматологія. Обґрунтовуючи свій підхід у побудові нової христологічної доктрини, В. Каспер зазначає, що «пневматологія спрямовує нас через Ісуса Христа до Отця... Вона визначає співвідношення між висхідною та нисхідною христологіями, не обмежуючи їх у методологічних підходах до аналізу особи Ісуса Христа» [362, с. 47].

Важливим аспектом христологічної доктрини В. Каспера було вчення про Воскресіння Христа, на основі якого можна тлумачити події земного життя Ісуса. Основною складовою Воскресіння богослов визначав свободу, уособлюючи нове життя без гріха, смерті та влади Закону.

Спробу надати теології христологічну передумову й тим самим оновити католицький світогляд намагався професор факультету католицького богослов'я

Тюбінгенського університету Ганс Кюнг. Він залишив помітний творчий слід в осмисленні особи Христа, завдяки використанню історичного матеріалу, новизні та двозначності інтерпретації христологічної проблематики. Водночас Г. Кюнг застосовуючи історично-критичний метод, на думку католицьких богословів, нівелював традиційну християнську догматику, яка формувалася впродовж тривалого часу для захисту Божественності Христа від впливів різноманітних антитринітарних течій [555, с. 89]. Зміст його праць Ватиканська конгрегація доктрини віри піддала ретельному, всебічному, детальному аналізу і перевірці, на основі якого було прийнято рішення, що христологічні формулювання «після відповідної корекції можуть бути визнані в розрізі католицької віри» [385, с. 311–312]. Нехтування рекомендаціями цього поважного органу призвело до позбавлення права Г. Кюнга на всіх офіційних зібраннях виступати від імені Католицької Церкви [389, с. 315].

Г. Кюнг у своїх працях «Бути християнином» та «Чи існує Бог? Відповідь нового часу про Бога» розвивав доктрину нисхідної христології, яка ґрунтується винятково на новозавітних свідченнях. Аналізуючи основні тенденції сучасного цивілізаційного розвитку, особи та Церкви в подоланні кризових явищ, швейцарський теолог у центр християнства поставив постать Христа, визначаючи його роль у суспільних процесах в умовах глобалізації. У христологічній доктрині богослова Христос представлений посланником Бога: «Христос – це ніхто інший, як історичний Ісус з Назарету, який проповідував Царство і волю Бога словом і ділом» [391, с. 299–300]. За твердженням Кюнга, «Христос не є міфом, Він реальна Людина, історію Якої можна датувати» [391, с. 69]. Всі письмові свідчення про Його життя, які залишилися, є чимось більшим, ніж просто біографії Сина Людського [391, с. 72]. Обґрунтовуючи такий підхід, Кюнг заперечував можливість осмислювати сутність Христа в формі абстрактних понять, надаючи прерогативу вияву Його функціональних можливостей у найрізноманітніших сферах життя суспільства. У публіцистичному стилі він також характеризує не лише засідання Вселенських соборів, а й відображає головні періоди церковної історії.

Основні постулати нисхідної христології, послідовником якої і виступав Г. Кюнг, свідчать про переорієнтацію філософсько-теологічної перспективи при використанні субстанційного підходу в дослідженні до спроби представити положення християнського світогляду в історичних та екзистенціальних категоріях. Релігійна віра сучасної людини, на думку Г. Кюнга, повинна виражати реальний вимір людського буття в поняттях повсякденного світогляду. Таким чином, підґрунтям католицької теології має бути не тлумачення священнодій, встановлених Ісусом Христом, а розуміння суті Його проповідей і вчинків, які символізують призначення людини в цьому світі [391, с. 302].

Зважаючи на секуляризаційні тенденції в культурі Заходу, яка знайшла своє відображення у падінні авторитету традиційного християнства, католицька теологія, на думку Г. Кюнга, потребує докорінного оновлення та критичного перегляду основних засад віросповідання. Нова теологія повинна переосмислити єдність і протиріччя релігійної віри та наукового знання, історичного та церковного тлумачення основних періодів розвитку християнства [555, с. 90].

Визначивши ключові засади розвитку теологічної думки, Г. Кюнг доходить висновку, що христологічну проблематику з'єднання Божественної і людської природи в Христі можна осмислити в історичній ретроспективі. Будь-яка спроба представити Ісуса в межах конкретної теології призведе до нівеляції Його постаті й упередженості Його місії, адже Він: «Не проголошував жодної богословської теорії чи нового закону, не проголошував самого себе, а Царство Боже...» [385, с. 316–317]. Визначаючи, ким насправді є Христос для людини, богослов, на підставі історично-критичного аналізу способу Його життя, констатує: «Не будучи політичним революціонером, ні аскетичним монахом, ні благочестивим моралістом, Він лише провісник Царства Божого, який не вписується в богословські концепції традиційного християнства» [391, с. 118–119].

Отже, зображуючи Христа винятково носієм благої вістки, Г. Кюнг переосмислює Його розп'яття, смерть та воскресіння. Богослов піддає сумніву істинність традиційної догми про Воскресіння, яке не може сприйнятися як

історичний факт у часі й просторі: «Те, що сталося переходить межі історії» [385, с. 317]. Тому Воскресіння в інтерпретації Церкви закладає надію людині на вічне життя після смерті. Однак, справжній смисл цієї події потрібно розуміти не як «наближення вселенського Страшного суду, який буде здійснений Ісусом Христом під час його Другого пришествя і встановлення Царства Божого, а як прояв любові, що рятує і прославляє людство» [479, с. 535]. Зазначений Г. Кюнгом підхід у вченні про Ісуса Христа, відображав екзистенціальне ставлення представників нисхідної христології до Бога як невизначеного джерела розвитку світу і творчих здібностей людини. Звідси стає зрозумілим взаємозв'язок вчення про фізичне Воскресіння з вірою у Бога-Творця [642, с. 221].

Представлення Христа як взірця людського буття, є спробою Г. Кюнга зобразити нове ставлення до життя, що відповідало запитам і ментальності сучасної людини. Ідентифікуючи себе християнином, вона повинна не лише вірити в учення Ісуса Христа, а й орієнтуватися на повноту Його життя, смерті і воскресіння: «Для християн існує чіткий напрямок до цієї особи через її вчення, життя, смерть і воскресіння. Ні марксист, ні фрейдист не могли б претендувати на таке відношення до свого вчителя» [391, с. 236–237].

Богослов розглядає християнське буття в контексті екуменічної ідентифікації. При цьому Г. Кюнг заперечує відмову від конфесійної належності людини: «Християнин може бути християнином у повному значенні, не відрікаючись від власного конфесійного минулого, проте і не нехтуючи екуменічним майбутнім» [439, с. 162]. На думку богослова, основні відмінності між конфесіями носять не стільки доктринальний, як інституційний характер. Однак, суб'єктом екуменічного процесу в Г. Кюнга виступають лише католицизм і протестантизм. Порівнюючи засадничі принципи в екуменічній перспективі, швейцарський теолог констатує вертикальний (зв'язок з традицією) та горизонтальний (зв'язок між вірянами, які належні до католицизму) виміри Католицької Церкви. Натомість протестантизм характеризується критичним ставленням до новозавітного тексту, тому, як зазначає Г. Кюнг, основу для порозуміння між двома християнськими конфесіями, можна

вбудувати на підставі «євангельської кафолічності» [391, с. 402]. Пропонуючи екуменічну ідентичність християнства, швейцарський теолог, з одного боку, закликає до міжконфесійного діалогу, а з другого – знецінює доктринальні відмінності між християнськими конфесіями [555, с. 91].

Формуючи концепцію розвитку Католицької Церкви, Г. Кюнг акцентує увагу на подоланні притаманних їй недоліків, котрі виражаються в двоїстості буття, відриві від дійсності, аскетизмі, інституційній ієрархії, відсутні в часи земного життя Ісуса Христа [479, с. 542]. У майбутньому християни повинні залишатися духовною спільнотою, задля виконання подвійного завдання: з одного боку, зберігати віру і вести благочестиве життя, а з другого – сприяти гуманізації суспільства. Детальніша програма реформування католицизму окреслена в багатьох його працях: «Розширення самостійності місцевих церков і прав єпископату, спрощення та децентралізація церковної адміністрації, зміна сімейного права та відміна celibату, відмова від жорсткої цензури й забезпечення провідної ролі фахівців-теоретиків у виробленні рішення, пов'язаного з визначенням курсу церкви» [389, с. 9].

Христологічна доктрина Г. Кюнга була піддана гострій критиці насамперед у богословському середовищі. Зокрема, «Ранер вважає, що погляди Кюнга суперечать католицькій теології» [641, с. 68]. На думку О. Шепетька: «Богослов'я Г. Кюнга є прикладом хибної інкультурації... Однак ці спроби повинні бути вираженням єдиного і незмінного віровчення, об'явленого Богом і викладеного в Святому Письмі та традиції Церкви» [642, с. 221–222]. Натомість іншої позиції дотримується Н. Райт, який вважає, що «ми бачили багато видатних робіт з систематичного богослов'я, особливо христології. Всі вони певною мірою використовують постать Ісуса Христа. Фундаментальні схеми створили Барт та Тілліх... Не говорячи вже про знамениту книгу Ганса Кюнга «Бути християнином». Всі вони вказують на важливість питання історичності Ісуса» [505, с. 23].

Вагомий внесок у розвиток сучасної христологічної концепції зробив визнаний класик католицького богослов'я Й. Ратцінгер. Аналізуючи

трансформацію христологічної доктрини, потрібно враховувати його внесок у богословську спадщину Католицької Церкви. Важливо зазначити, що теологія Й. Ратцінгера формувалася на конструктивній критичній оцінці ліберального богослов'я, під вплив якого потрапило багато його сучасників. Подекуди критичні висловлювання католицького теолога в питанні тлумачення Біблії набирали особливо гострих форм. Будучи прихильником канонічної екзегетики, він уважав, що методологія нової ортодоксії неодмінно призводить до руйнації образу Христа й тим самим сприяє зародженню сумнівів у істинності християнської віри [163, с. 2].

Зважаючи на христоцентричний характер богослов'я Й. Ратцінгера, стає зрозумілим прагнення подолати розмежування між євангельським Христом й історичним Ісусом, яке утворилось у результаті впровадження історико-критичного методу [163, с. 2]. Основна проблема цього методу, на думку богослова, полягає в тому, що він виключає елемент божественної присутності в світі. Його суб'єктом є лише людина та історичні події, які не завжди позначаються у життєдіяльності людини. Біблія в інтерпретації зазначеного методу розкриває історію юдаїзму, при якому віра не відіграє важливої ролі [163, с. 3–4]. Це призводить до розірвання зв'язку між євангельським Христом та історичним Ісусом, що в христології, на думку Й. Ратцінгера, є неприйнятним.

Для богослова Божественність Христа має принципове значення в побудові христологічної доктрини, при цьому наголошуючи, що християнство засноване не на міфічних уявленнях, а на конкретних історичних фактах: «Образ Ісуса значно логічніший та з історичної точки зору значно зрозуміліший, аніж ті реконструкції, які пропонують нам в останні десятиліття» [163, с. 7]. На думку богослова, основна сутність історичного процесу закладена в земному служінні Ісуса з Назарету. Таким чином, історія отримує сотеріологічний вимір, у межах якого стає неможливим пояснити служіння Христа в соціологічних, психологічних й історико-критичних категоріях. Тому не заперечуючи цінного значення історичного методу для екзегези, Ратцінгер доводить його однобічність у процесі пояснення Біблії [163, с.

5]. Основне завдання христології богослов вбачає в науковому обґрунтуванні історичного процесу.

Найповніше христологічна доктрина Й. Ратцінгера висвітлена в трилогії «Ісус з Назарету», яку він написав у статусі Папи Римського Бенедикта XVI. У книзі акцентовано увагу на найважливіших аспектах служіння Ісуса. У цьому контексті богослов розглядає перспективу Ісуса як Нового Мойсея, який приносить Тору Месії, виражену в Нагірній Проповіді. Разом із тим, Й. Ратцінгер у заповідях блаженства вбачає приховану христологію: «Стоїть Христос, людина, Яка одночасно є Богом і саме тому Він сходить до нас, зневажає Себе в образі раба в якому доходить до хресної смерті» [163, с. 51].

На основі діалогу з американським рабином Якобом Нойснером, Бенедикт XVI намагається осмислити юдейське сприйняття особи Ісуса та його вчення [163, с. 53]. Такий підхід був спробою Папи показати всю обмеженість у пізнанні Христа, якщо послуговуватися окремими аспектами Його діяльності. Концентрація на певних атрибутах Христа, на думку богослова, призводить до появи нових христологічних доктрин, зорієнтованих на конкретному образі [163, с. 63–64]. Тому без істинного осмислення Христа, за твердженням Бенедикта XVI, неможливо зрозуміти мети Його служіння.

Невід'ємною частиною христології Й. Ратцінгера вважає новозавітне священство, якому він надає важливого значення. Христос ототожнюється богословом із єдиним та істинним священиком світу, хресна смерть Якого набула космічного примирення. На переконання Й. Ратцінгера, в жодній релігії не існує такого культу Особи, який заради спасіння людства віддав себе в жертву [508, с. 80]. При цьому новозавітне священство виключає будь-який зв'язок зі Старим Заповітом і духовною спадщиною Мойсея [163, с. 10]. Досконала сутність Христа полягала в іпостасному з'єднанні Божественної та людської природи: «Лише той, хто водночас є і Богом, і людиною, може бути онтологічним мостом, двох сутностей» [155, с. 17].

У священстві Христа Й. Ратцінгер виокремлює два аспекти – посланництво й покликання. Для першого підходу властива персоніфікація Христа як посланця Отця. Богослов використовує новозавітні свідчення (Євреїв 5:4-6) для підтвердження своїх міркувань. Відтак, Католицька Церква виокремлює «священство Христа» та «Церкву священницького люду», котрій ділиться на духовних і світських. У Катехизмі з цього приводу зазначається: «Христос – первосвященик і єдиний посередник – зробив Церкву «Царством священників Богові й Отцеві Своєму»» [363, с. 92]. У зазначеному контексті Й. Ратцінгер розкриває питання про Царство Боже, визначаючи, що в його тлумаченні виражаються три підходи: 1) христологічний, який отожднює Христа з Царством Божим, через те, що «в Нім явлений Сам Бог і Він є сама присутність Бога» [163, с. 28–29]; 2) ідеалістичний або містичний, що «зв'язує Царство Боже з людиною» [163, с. 29]; 3) еклезіологічний – «Царством Божим є Церква як спільнота людей» [163, с. 29].

Покликання стає вихідною точкою священства, оскільки Христос наділяє апостолів своєю силою і встановлює їх посаду в строгій відповідності з власним посланництвом (Івана 20:21). Звідси сформувалося розуміння в служінні Слову. Оскільки Христос і є Словом, посланництво і покликання утворюють єдність у служінні [555, с. 94].

У христологічній доктрині Й. Ратцінгера важливе місце відводиться сотеріології, яка полягає в отриманні людиною надії на вихід поза межі людського буття [163, с. 11]. Вона переносить людину з іманентного до трансцендентного рівня. Тому саме в іпостасному з'єднанні Божественної та людської природи, за твердженням богослова, Христос став доступним людині. У приході Христа Й. Ратцінгер вбачає початок пізнання, яке розкриває сутність Логосу. Однак повнота істини виявляється в зішесті Святого Духа. Слід зазначити, що Й. Ратцінгер, як і В. Каспер, розвиває в ученні про Ісуса Христа пневматологічну христологію. Перший прихід Христа в плоті, яка обмежувала Його в просторі та часі, трактується богословом як джерело пізнання. Лише в Другому пришестві Він з'явиться у вигляді Духа, що буде символізувати входження в істину [555, с. 94].

Традиційні католицизму христологічні ідеї містить теологія Папи Римського Франциска I, яка повною мірою відобразилася в Апостольській Адгортації «Радість любові», що апелює до християнських подружжів про любов у родині. Головною причиною звернення Папи до цієї проблеми стали численні ознаки кризи подружжя і прагнення родин її вирішити. Складність означеної теми вказала на необхідність поглиблювати у відкритих дискусіях доктринальні, моральні, духовні та пасторальні питання. Саме тому роздуми пастирів і богословів, згідні з ученням Церкви, за словами Франциска I, допоможуть внести більшу ясність.

Понтифік осмислює подружжя і родину в аспектах тріадології та христології. Трійця, за словами Франциска I, є абсолютною єдністю, у якій присутні відмінності: «Родина – христологічний знак, бо виражає близькість Бога, який розділяє людське життя, єднаючись із людиною у Втіленні, Хресті та Воскресінні: чоловік і жінка стають «одним тілом» і дарують себе одне одному повністю» [141]. Папа Римський переконаний, що сутність християнської родини можна зрозуміти лише в світлі безмежної любові Отця, яка об'явилася у Христі, що дав людству спасіння й живе між нами. І тому звернення до христології є необхідною умовою пізнання великого духовного таїнства Христа.

У новозавітних текстах подружжя трактується як дар Божий, який потрібно постійно плекати: «Нехай буде в усіх чесний шлюб та ложе непорочне, а блудників та перелюбів судитиме Бог» (Євреїв 13:4). Як зазначає Франциск I, Ісус постійно декларував нерозривну єдність між чоловіком і дружиною: «То за ваше жорстокосердя дозволив Мойсей відпускати дружин ваших, спочатку ж так не було» (Матвія 19:28). Аналізуючи тексти Святого Письма, Папа Римський переконаний, що Ісус відновив подружжя і родину у їх первісній формі за образом Трійці, з якої виростає справжня любов: «Подружній союз, урочисто укладений в акті сотворення і об'явлений в історії спасіння, повністю об'являє своє значення в Христі і в Його Церкві» [141].

Папа Римський Франциск I наголошує на відновленні та виконанні Ісусом Божого плану, початки якого реалізуються у втіленні і продовжуються до

відновлення надії й радості в християнських родинах: «Завіт любові й вірності, яким живе Пресвята Родина з Назарета, освітлює фундамент, котрий формує кожна родину і дає їй здатність краще долати негаразди. На цьому фундаменті кожна родина, незважаючи на свою слабкість, може бути світлом у темряві світу» [141].

Подібний зміст у душпастирській конституції «Радість і надія» Другого Ватиканського собору, який відмічає вкорінення подружньої пари в Христі: «Христос виходить назустріч християнським подругам через святе таїнство Подружжя» [485, с. 498]. «У Втіленні Він приймає людську любов, доводить до повноти, і пронизує життя подружжя вірою, надією й любов'ю. У такий спосіб подруги посвячені і через властиву їм благодать будують Тіло Христа і формують домашню церкву» [295, с. 86].

У таїнстві подружжя Франциск виокремлює христологічний аспект: «Під час хрещення Отець називає Ісуса улюбленим Сином... Ісус, який примирило усе в собі й викупив людину з гріха, не лише повернув подружжю й родині початкову форму, але й підняв подружжя до рівня sacramentalного знаку своєї любові до Церкви. У людській родині, з'єднаній в Христі, відновлюється «образ і подоба» Пресвятої Тройці... Від Христа, через Церкву, подружжя й родина отримують благодать, необхідну для проголошення Євангелія Божої любові» [141].

Таїнство подружжя це знак самого Христа, який виходить назустріч подружжю залишається з ним, дає силу підніматися після падінь, взаємно прощати одне одному, нести тягар один одного. Подружній союз для понтифіка символізує іпостасну єдність божественної і людської природи у Христі. І хоча «аналогія між парами: чоловік-дружина і Христос-Церква» – «недосконала аналогія», вона запрошує нас просити Господа, щоб Він дарував свою любов обмеженій подружній любові» [141]. Цінність цього з'єднання виражається присягою, у якій наречені віддали себе один одному для спільного життя. При цьому Франциск I наголошує, що стосунки між чоловіком й дружиною, дітьми й оточенням, будуть «просякнуті й зміцнені благодаттю Таїнства, яке випливає з Втілення і з Воскресіння, де Бог засвідчив усю свою любов до людства і якнайтісніше з'єднався з ним» [141].

У католицькій традиції доктринальний аспект «порядку відкуплення освітлює і сповнює порядок створіння», набуває христологічної перспективи і переноситься у Таїнство подружжя: «Справді, таїнство людини істинно прояснюється лише через таїнство втіленого Слова [...] Христос, новий Адам, в об'явленні таїнства Отця та його любові повною мірою розкриває, ким є людина, і показує їй високе її покликання» [485, с. 467]. Як зазначає Франциск І, важливо зрозуміти в христологічному аспекті подружнє благополуччя, яке включає в себе єдність, відкритість, вірність і взаємну допомогу на дорозі до повної єдності з Христом.

Важливою для нашого дослідження є промова Франциска І з нагоди різдвяних привітань для працівників Римської Курії. Вона дозволяє зрозуміти стан внутрішнього куріального життя Ватикану і виокремити христологічний аспект в еклезіології понтифіка. Головний зміст виступу Папи Римського спирався на принципи й канони роботи Курії в контексті адміністративної реформи і її відносин з державами, партикулярними та Східними Церквами в екуменічному діалозі з іншими релігіями.

Говорячи про курію як стародавню інституцію, Франциск І порівняв її з первосвятительським служінням Єпископа Рима, служба якого є угодною Господу Христу для блага всього тіла Церкви. Курія за своєю природою має зовнішнє призначення, пов'язане з Петровим служінням Христу і проголошенням Доброї Новини, «що Бог сотворив Церкву, щоб та була у світі, але не від світу, і стала інструментом спасіння та служіння» [495]. У зверненні до Отців і Глав Східних Католицьких Церков, Папа Римський вжив вислів «примат дияконії», послуговуючись образом Григорія Великого «Слуга слуг Божих». У христологічному вимірі, як зауважив Франциск І, це визначення виражає «тверду постанову наслідувати Христа, Який обрав вигляд слуги. Бенедикт XVI якось зауважив, що в устах Григорія ця фраза була «не лише побожною формулою, а справжнім проявом його способу життя й діяльності» [495].

При використанні виразу «примат дияконії» в христологічному аспекті понтифік підіймав питання обрання нових єпископів і єпархів, залишаючись вірними принципам автономії Східних Церков і водночас зміцнювати єдність із Католицькою Церквою. Обрання кожного єпископа має зміцнювати єдність і сопричастя між Наступником Петра й усією колегією єпископів. У цьому контексті Франциск I розглядає курію і екуменічний діалог: «Курія працює в цій сфері, аби сприяти зустрічі з братами й сестрами, щоб розв'язати вузли нерозуміння й ворожості та відкинути упередження і страхи, які заважають бачити багатство в розмаїтті та глибину Таємниці Христа і Церкви, завжди більшої, ніж здатна уявити людина» [495]. Зауважимо на прагненні Папи Франциска повернути образ «давньої Церкви», яке він висловив в Апостольському повчанні «*Evangelii Gaudium*» («Євангельська радість»). Як зазначив П. Саух: «Франциск хоче бачити Церкву, яка не ґрунтується на заборонах і покараннях, а на співчутті й милосерді» [522, с. 27].

Криза глобалізованого світу актуалізувала пошук ідеї, спроможної подолати негативні явища в суспільстві. У католицькій теології Франциск I вводить нову категорію «Божий поклик», яка вказує на антропологічний і христологічний аспекти еклезіології: «Бог кличе нас, закликає втікати від індивідуалізму, від схильності закриватись у собі, і кличе нас – скликає нас – бути частиною Його сім'ї» [504]. У доповненні він зазначає, що Бог «покликав Авраама стати батьком безлічі синів, обрав Ізраїльський народ, щоб створити союз, який охоплюватиме усі народи, і, як сповнилися часи, послав Свого Сина, щоб реалізувати Свій план любові і спасіння в новому і вічному завіті з людством» [504].

Найвищим проявом Божого поклику є становлення християнської церкви, яка «народжується від найвищого акту любові на Хресті. У Божій сім'ї, у Церкві, життєдайною кров'ю є любов Бога, що реалізується в любові до Нього і ближніх, в любові до всіх без винятку, без міри. Церква є сім'єю, яка любить і яку люблять» [504]. Франциск звертає увагу на заперечення сучасним поколінням пріоритету церкви між людиною і Богом, спростовуючи такі думки: «Саме Церква несе нам Христа, і це приводить нас до Бога» [504]. Тому сучасна Церква потребує, на думку

Папи Римського, суттєвого реформування, яке відобразиться на екзистенційному і гуманітарному розвитку націй [209, с. 220].

Таким чином, у сучасній теології Римо-Католицької Церкви осмислення особи Ісуса Христа здійснюється на основі методів «висхідної» та «нисхідної» христології. Перший напрямок передбачає пізнання постаті Христа, керуючись Його настановами, які передається іншим вірянам. Такий підхід у «висхідній христології» знайшов своє відображення в концепціях Г. фон Бальтазара та П. Тейяра де Шардена. Натомість «нисхідна христологія» – це підхід до розуміння ідентичності Христа з огляду на Його історичне походження, земний шлях і служіння. Цей метод став основою христологічних доктрин католицького богословів К. Ранера, Г. Кюнга, В. Каспера та Й. Ратцінгера.

5.2. Тенденції розвитку сучасної православної христології

Як уже зазначалось, католицька і православна теології мають низку спільних позицій у проблематиці христологічної доктрини, які розкриваються у вченні про Христа як Сина Божого й Сина Людського. Ця подібність зумовлена тим, що на ранньому етапі формування христології західна та східна богословські традиції використовували тексти Нового Заповіту, догмати Вселенських соборів і праці Отців Церкви. Відтак христологічна доктрина в православній теології представлена цілісним вченням, об'єднуючим декілька ключових питань: догмат Боготілення, проблематику Божественної та людської природи, учення про дві дії та волі Христа, Його служіння, страждання, хресну смерть, Вознесіння і обоження.

Натомість, вектор сучасної христологічної проблематики, який пов'язаний із антропологічним поворотом ХХ ст., відобразився в філософській та релігійній антропології православ'я. Пізнання сутності людини відповідно з догматами запитів сьогодення зумовлює необхідність теологічного дискурсу, переосмислення, а нерідко й нового тлумачення основних христологічних питань. Ми поділяємо твердження Т. Гаврилюк, що антропологічні положення православного віровчення, які розкривають природу людини, її мету життя та шляхи спасіння, формуються на

основі християнських догматів тріадології та христології, де її осмислено як образ та подобу Бога [207, с. 10]. Як зазначає дослідник: «Богослови ХХ століття здійснюють важливий для розуміння особистості висновок про онтологічну первинність іпостасі та лиця у відношенні до природи та сутності» [211, с. 92].

Христологію, як один із основних методологічних принципів православної антропології, виділяє й К. Вергелес, зазначаючи, що «Христос – це вершина людського вдосконалення, Він є шляхом для кожної людини, ідеалом, граничною метою для віруючої людини» [197, с. 23]. Христологічність антропології допомагає людині подолати теоретичні межі вчення, спрямовуючи її до пізнання своєї реальної сутності. Такий підхід у теології зумовлює погляд на вчення про людину не лише як теоретично значуще, а й як практичне втілення у життя ідеї богоподібності.

Тому метою підрозділу є не лише дослідження христологічних концепцій у площині православної антропології, а й осмислення еволюції зазначеної проблеми та її роз'яснення в новітній час окремими богословами. Для розуміння цих процесів визначимо загальні чинники, які вплинули на формування антропологічних поглядів та сприяли розвитку христологічних концепцій православними теологами. Так, Т. Гаврилюк поділяє їх на екстернальні (внутрішні) та інтернальні (зовнішні). До перших релігієзнавець відносить пов'язанні зі зміною основних догматичних положень православного віровчення, а до других – соціокультурні перетворення сучасного світу [207, с. 111].

Вплив на початку ХХ ст. призвів до виокремлення в православної теології декількох напрямків, зумовлюючи специфіку тлумачення христологічної проблематики у відповідності з трансформацією суспільної свідомості до зміни природи людини та її сутності в сучасному світі. Домінуючою в західній православної теології була неопатристика, основоположник якої Г. Флоровський намагався переосмислити святоотцівську традицію в межах здобутків сучасної філософської думки. Послідовники цього напрямку здійснили спробу оновити

традиційне вчення шляхом використання сучасної терміносистеми відповідно до запитів сьогодення.

Другий напрямок сучасної православної теології пов'язаний з літургійним вченням грецького теолога Й. Зізіуласа, в основі якого закладена ідея про єдність між православними Церквами в євхаристійному спілкуванні. Найбільшого поширення ідеї «євхаристичної еклезіології» набули в східній релігійно-філософській думці.

Аналізуючи христологічні концепції сучасного православ'я, зауважимо, що основна їх проблематика в богословському вченні торкалася поняття особи Бога і людини. Такий підхід призвів до певних протиріч у христології, що відобразилося у філософських і богословських ідеях православних мислителів. Важливим моментом, на який звертаємо увагу, стала христологічна інтерпретація поняття особи в чотирьох значеннях: 1) як втілення Особи Сина; 2) як з'єднання Божественної і людської природи Христа в Особі Бога-Слова; 3) як іпостасна єдність двох природ в Особі Ісуса Христа; 4) як Особа Христа і Його свідомість.

Перший підхід ґрунтується на ідеї абсолютній здатності Особи Бога-Отця з'єднатися з іншим буттям, створюючи тим самим основу богословського осмислення втілення Сина Божого і початок спасіння людства. При цьому, православними теологами підкреслюється моральний зв'язок Творця зі Своїм творінням й розмежування участі Першої і Третьої Осіб в акті втілення. Тому Особа Христа повинна сприйматися не в контексті соціального служіння, а як приклад особистісного життя.

Другий підхід у православної христології стверджує, що Христос прийняв не людську особу або іпостась, а її природу. Зазначений аспект христології, за твердженням В. Болотова, містить глибокий сотеріологічний підтекст, оскільки ототожнення людської природи з іпостассю дозволяє спастися одній особі, а не людству загалом [175, с. 295–296].

У третьому підході Н. Малиновський, як і більшість православних богословів, обґрунтовує христологічну проблематику іпостасної єдності

Божественної і людської природи в одній особі Христа [432, с. 128]. Останній підхід утверджує самостійне духовне буття Особи з «незлитною», «незмінною», «нероздільною» й «нерозлучною» самосвідомістю, забезпечуючи від просування двохсуб'єктної христології.

Таким чином, православні богослови мали відмінний погляд на поняття особи у христологічній проблематиці, що зумовило формування різних підходів у сучасній теології. При цьому теологами було встановлено онтологічну вищість іпостасі й особи над природою та сутністю, що дозволяє людині реалізувати людське буття за образом Христа. Тому неповноцінність людської природи, з одного боку, не дозволяє людині стати Богом, а з другого, – Він виявляється в її особистості.

Осмилення проблеми особистості у вимірі православної теології за допомогою повернення до святоотцівської традиції здійснив Г. Флоровський. Лише відродження грецького типу мислення, на думку богослова, дозволить звільнити православне віровчення від впливу латинської і ліберальної теології. Христологію мислитель розглядає в контексті персоналізму, де важлива роль відводиться Святому Письму. У ньому людина сприймає одкровення на особистісному рівні, дійсність для якої розкривається в Особі Ісуса Христа [606, с. 72].

У христологічній доктрині Г. Флоровського Ісус представ людству як історична Особа, здатна опікуватися долею людини. В іпостастному з'єднанні Христос за власним бажанням приймає людську природу, встановлюючи тим самим особливий зв'язок з людством. Завдяки цій єдності, за твердженням богослова, зберігається відмінність між Божественною та людською природою в Христі, залишаючи «можливість для власного способу існування у нероздільній особі Христа» [607, с. 12].

Відтак Г. Флоровський доходить висновку: якщо людська природа воіпостазована в іпостасі Бога-Слова і з'єднана Його Особою, то тіло Христа не піддається тлінню [609, с. 124]. Догмат боговтілення трактується богословом як прагнення Бога ототожнити Себе з людиною в одній іпостасі при збереженні

божественної сутності [609, с. 125]. Зазначимо, що Г. Флоровський за допомогою христології виразив філософські ідеї про природне прагнення людини до надприродного, пізнання якого властиве лише цілісній людині, яка є особистістю. Христологічні ідеї богослова є важливими для розвитку сучасної православної теології, оскільки створюють можливість дискурсу в площині, яка вважалася недоторканою.

Важливий внесок в осмислення христологічної проблематики у православній теології здійснив В. Лосський – основоположник неопатристичного синтезу, в основу якого закладено християнський персоналізм та екзистенціалізм. На відміну від Г. Флоровського, який закликав до повернення об'єктивно-ідеалістичної онтології грецького християнства, В. Лосський був прихильником персонально-містичної традиції в православ'ї: «Християнська містика не може існувати без богослов'я і, навпаки» [409, с. 98]. У містичному богослов'ї мислитель вбачав наявність тих начал, що дозволяють людині осмислити потреби духовного життя. Особливу увагу у христології персоналізму В. Лосський звертає на суб'єкт богопізнання. За твердженням богослова, за відсутності відповідної терміносистеми неможливо осмислити онтологічну сутність природи й особи, що призводить до спотворення акту спокутування і обожнення [410, с. 463]. У втіленні, на думку В. Лосського, реалізується принцип іпостасної свободи через з'єднання в одній іпостасі двох природ для спасіння людства. Для пояснення цього процесу христології богослов використовує поняття «воіпостазована природа», обґрунтовуючи єдність Христа з людською природою, а не особою людини.

Отже, христологія В. Лосського встановлює відмінність індивіда та особистості, що виражається в наявності для першого суб'єкту «окремої природи» та «надлюдської сутності» для другого [409, с. 129]. Такий підхід у христології суперечив святоотцівській традиції, яка під індивідом розуміла окрему істоту, натомість під особистість трактувала індивіда, наділеного розумною природою. Відтак особистість В. Лосського ототожнюється зі самосвідомістю, тоді як у теології вона ідентифікувалася з самостійним буттям.

Зазначимо, що критики христологічної концепції В. Лосського дещо упереджено віднесли до використання поняття «воіпостазований» для позначення зв'язку особи і природи, обґрунтовуючи доцільність вживання у відносинах індивіда і виду. Натомість С. Зінковський, детально проаналізувавши христологічну концепцію В. Лосського, стверджує, що мислитель винятково у святоотцівській традиції послуговується поняттям «воіпостазований», аргументуючи його приналежність до «персоналістичної» христології [457, с. 94]. Це дозволило теологу констатувати здатність людини наблизитися до божественного стану. Однак лише особистість є образом Бога, тоді як людина творить власну природу своїм існуванням, розкриваючи сутність: «Обоженню підлягає уся наша природа, яка належить нашій сутності і в з'єднанні з Богом твориться особистість з двома природами – людською і божественною» [457, с. 95].

Христологічне вчення В. Лосського спрямовує сотеріологію до пневматології. Як доводить теолог, з'єднання людської і божественної природи в особистості стає можливим завдяки дії Святого Духа та особистісної свободи: «Людині важко зрозуміти зміст христологічного догмату, який відносить волю до функції природи... Поняття особистості допускає свободу до природи, однак сама особистість вільна від своєї природи. Людська іпостась стверджується у зреченні від власної волі. Самоствердження, яке призводить до втрати індивідуальної свободи, повинно бути подолане... Лише в такому випадку людина отримує свободу особистості, а отже й образ Божий» [409, с. 93]. Однак, образ Божий в людині може переходити в Його подобу, залежно від стану вибору, яким наділена природа людини.

Змістовний аналіз ікономії Сина зі Святим Духом у персоналістичній христології В. Лосського провів Й. Зізіулас. За твердженням богослова, зміст пневматології, на відміну від христології, має визначатися в еклезіологічних термінах [328, с. 127]. У цьому контексті Й. Зізіулас виділяє «суб'єктивні» та «об'єктивні» аспекти Церкви. Перші відносяться до прерогативи пневматології, оскільки торкаються «персоналізації» тайни Христа, осягненою віруючими, а другі

– до христології. У протиставленні природи та особи В. Лосський розвивав підхід, який дозволив розглядати христологію і пневматологію компонентами еклезіології. У структурі Церкви «об’єктивний» христологічний аспект доповнюється «суб’єктивним», який співвідноситься зі свободою та цілісністю кожної особи і її духовним життям. Таким чином, В. Лосський у православній теології намагався поєднати христологічне, пневматологічне та еклезіологічне вчення, що, на думку Й. Зізіуласа, робить цей синтез складним і нездійсненим [328, с. 127].

Обожнення людини як невід’ємний аспект сотеріології, за словами В. Лосського, здійснюється в таїнствах завдяки дії Святого Духу. Проте, лише внутрішнє переживання таїнств на основі власного досвіду і любові може гарантувати спасіння людини. Отже, христологія В. Лосського тяжіє до «персоналізму» і є спробою модернізації православної теології.

Значний внесок у розвиток православної теології зробив протопресвітер Православної церкви в Америці Іоанн Мейєндорф. У своїй православній теології мислитель богослов, як і його наставник Г. Флоровський, особливу увагу приділяє дослідженню персоналістичної христології. На вплив останнього при формуванні христологічного підходу в богослов’ї свідчить використання Мейєндорфом терміну «асиметрична христологія» для характеристики вчення Кирила Олександрійського. Цей термін вказував на втілення Божественного Логосу й відсутність у людській природі окремої іпостасі. Тому суб’єктом всіх дій Христа була Друга особа Святої Трійці. Підтвердження своїм міркуванням Мейєндорф знаходить у «теопасхизмі» П’ятого Вселенського собору, який відповідав православному вченню, що Він помер у людській, а не божественній природі.

При аналізі візантійської христології Мейєндорф послуговується також термінологією Г. Флоровського. Так, вираз «єдність суб’єкта у Христі» вперше був використаний Г. Флоровським, але Мейєндорф надав йому нової інтерпретації у вченні про втілення. Якщо Г. Флоровський уважав, що людська природа Христа була нетлінною природою Адама до гріхопадіння, то І. Мейєндорф наголошував на її тлінності, тому обожнення розпочинається лише зі смерті Христа. Для

обґрунтування своєї позиції богослов використовує поняття «пасхальна таємниця», яке зводиться до концепції, що через смерть і воскресіння Христа Його людська природа трансформується від тління до нетління, від смерті до життя.

У цьому контексті І. Мейєндорф вибудовує проблематику природної та гномічної волі Христа. Тут теолог наслідував Максима Сповідника, який визначав підпорядкування природної волі божественній із подальшим переходом у волю Бога після іпостасного з'єднання [429, с. 94–95]. Натомість гномічна воля залежить від особливостей людини і наявність свободи вибору дозволяє їй визначається між добром та злом. Недосконалість гномічної волі призводить до гріха. Тому Максим Сповідник заперечував наявність такої волі в Христі. Подібної позиції дотримувався І. Мейєндорф, стверджуючи: «Наявність гномічної волі у Христі призводить до протиставлення волі Отця і Духа» [446, с. 165–166].

Однак з таким трактуванням теолога не погоджується С. Зеньковський. Дослідник зазначає, що аналіз христологічних текстів Івана Дамаського дає підстави говорити про помилковість поглядів І. Мейєндорфа в означеному питанні: «Христос з'єднав дві природи і двіприродні волі, але, оскільки іпостась (Христа) одна, то гномічна воля також одна» [457, с. 154]. Але цей факт, на думку С. Зеньковського, не применшує внеску І. Мейєндорфа в розбудову сучасної православної теології і безпосередньо христології, оскільки «він дотримувався понятійного апарату Максима, вважаючи «гномічну волю» синонімом і символом тварної особистої динаміки» [457, с. 155].

Інший аспект христологічного вчення І. Мейєндорфа торкався поняття «вільної волі». Використовуючи це поняття, Г. Флоровський співвідносив його із божественною природою Христа і Його випробування смертю на Хресті було добровільним актом волі Бога, незважаючи на нетлінність людської природи. Натомість І. Мейєндорф уважав, що божественна воля виразилася при втіленні, коли Христос свідомо з'єднався з гріховною, а отже, і смертною людською природою. При цьому теолог підкреслював повне невідання Христом тих наслідків дії законів людської природи, які впливали на Його божественну сутність.

Відповідь на це питання, за словами І. Мейєндорфа, залишиться таємницею, оскільки воно виходить за межі розуміння людини.

Основним поняттям в христологічній концепції І. Мейєндорфа була «Іпостась». Звернення до цього поняття, за твердженням богослова, є необхідною умовою осмислення з'єднання відмінних і несумісних між собою людської і божественної природи в Христі. Використовуючи халкидонський орос як аргумент для підтвердження своєї позиції, І. Мейєндорф у православній традиції обґрунтовував, що «Божественна Іпостась Логосу є центром Його Особи, початковою ланкою людської діяльності, Суб'єктом людського досвіду» [442, с. 44]. Це дозволило теологу інтерпретувати термін «воіпостасний» як відсутність у Христі людської іпостасі та приналежність свідомості до Його божественної природи. Таким чином, І. Мейєндорф формулює основний постулат своєї христологічної концепції: «Божественна Іпостась Логосу втрачає свою трансцендентність і сприйняття людської природи визначає Його іманентність... Він стає повністю сумісним із людською природою і робить її Своєю власною» [441, с. 30].

Визначаючи спосіб з'єднання божественної і людської природи в Христі, І. Мейєндорф обґрунтовує відкритість Іпостасі Бога до свого творіння, яка у втіленні визначила Його особисте буття. Теолог переконаний, що після з'єднання двох природ зміни зазнала саме божественна особа і це дозволило реалізувати спасіння людства в повному об'ємі.

Отже, христологічні погляди І. Мейєндорфа мали визначальний вплив для більшості сучасних православних богословів. Запропонована христологічна концепція дозволила переосмислити поняття «особистості», «іпостасі», «особи», які трактувалися православною традицією.

Вагомий вклад у розбудову православної теології вносить Й. Зізіулас, який здійснив спробу осмислення основних християнських положень до запитів сьогодення. У своїх працях теолог підіймає низку христологічних питань, пропонуючи своєрідний варіант «христологічної еклезіології». Зауважимо, що

христологічні погляди Й. Зізіуласа розкриваються в тринітарному осмисленні природи Церкви. Сам теолог свою еклезіологічну систему розглядає в двох аспектах – христологічному та пневматологічному. Зазначені аспекти, за твердженням Й. Зізіуласа, є нероздільними в християнському віровченні.

Синтез христології та пневматології носить об'єктивних характер і не є штучним продуктом богословських конструювань. Підтвердженням такої позиції для Й. Зізіуласа слугують новозавітні тексти, зокрема Євангелія від Івана: «Не було бо ще Духа на них, не був бо Ісус ще прославлений» (Івана 7:39), а також твердження, що: «Немає Христа, доки не з'явиться Дух, який не лише провісник Його пришествя, а й той, Хто констатує саму Його ідентичність як Христа» [328, с. 129–130]. У літургії, за словами теолога, яскраво виражаються ці два підходи в співвідношенні хрещення та миропомазання. Зважаючи на церковну практику здійснення миропомазання після хрещення, є всі підстави стверджувати, що пневматологія первинна відносно христології. Однак ці таїнства християнської церкви поєднанні в літургійному синтезі богословським способом, що знімає питання переваги.

Головною проблемою для Церкви, стверджує Й. Зізіулас, є розірвання синтезу між христологією та пневматологією в літургійній практиці і богослов'ї. Наслідком такого відокремлення для католицької Церкви стало не лише літургійне розмежування хрещення і миропомазання, а й домінування христології над пневматологією. Натомість православна Церква зберегла єдність таїнств на літургійному рівні, проте проблему взаємовідносин між церквами це не вирішило. Домінування христології над пневматологією в Західній традиції і пневматології над христологією в Східній призводить до визначення різних акцентів та пріоритетів у теологічних і культових підходах церков. Ця проблема тісно пов'язана з еклезіологією, оскільки прямо залежить від вирішення попередніх аспектів теології.

При спробі розв'язання цієї проблеми розкриваються христологічні погляди Й. Зізіуласа, які тісно пов'язані з тріадологією: «Там, де Син, там також Отець і

Святий Дух, і там, де Дух, там також Отець і Син. І все ж внесок кожної з цих Божих Осіб в ікономію характерний прикметними ознаками, що мають безпосередню значимість для еклезіології, в якій вони повинні відображатися» [328, с. 131–132].

Оскільки Бог пізнає своє творіння як здійснення Своєї волі, то не буття, а воля Божої любові об'єднує всіх істот і вказує на сенс буття. Саме в цьому аспекті розкривається христологічна проблематика втілення. Втілений Христос, за твердженням Й. Зізіуласа, настільки подібний до найвищої волі Божої любові, що сенсом усього створеного буття й метою історії є втілений Христос [328, с. 98]. Творення всіх речей здійснювалося з Христом у серці, тому, незважаючи на падіння людини, втілення повинно було здійснитися. Звідси Й. Зізіулас доходить висновку: «Втілений Христос – це істина, оскільки Він є найвищою, негасимою волею екстатичної любові Бога, який має намір привести все створене у спілкування зі Своїм власним життям до пізнання Його й самого себе у цій події спілкування» [328, с. 98].

Важливим здобутком Й. Зізіуласа у теології є христологічне обґрунтування синтезу істини, яка постає одночасно буттям й історією. Теолог стверджує: «Істина історії полягає одночасно в субстраті тварного існування, у звершенні чи в майбутньому історії й у втіленому Христі» [328, с. 98–99]. Тому Христос стає «принципом» і «кінцем» усіх речей, тим, хто не лише рухає історію в її власному розгортанні, а й спрямовує існування навіть з множинності всіх створених речей до істинного буття, яке і є істинним життям та істинним спілкуванням.

Відтак Й. Зізіулас висновує, що, незважаючи на присутність Отця і Духа в історії, лише Син стає історією. При зіставленні поняття часу та історії до Отця і Духа, за твердженням богослова, їх участь в ікономії заперечується: «Ікономія, тією мірою, якою вона містить в собі історію і сама має історію, є тільки одинична, і є подією Христа» [328, с. 132]. Тому всі новозавітні події, які на перший погляд носять пневматологічний характер, зокрема П'ятидесятниця, мають пов'язуватися з подією Христа, щоб не нівелювати сотеріологією.

Єдність христології та пневматології, за Й. Зізіуласом, проявляється в звільненні Духом Сина й ікономії від залежності історії: «Якщо Син помер на хресті, упокорившись у такий спосіб історичному існуванню, то саме Дух воскресив Його з мертвих. Бо Дух існує поза межами історії, і коли Він діє в історії, то робить це, аби привнести в хід історії останні дні, есхатон» [328, с. 132]. Таким чином, Дух робить Христа есхатологічною істотою, яка у теології позначаються титулом «Новий Адам».

Й. Зізіулас вказує на ще один важливий аспект дії Святого Духа в подіях Христа. Участь Святого Духа в економії, за твердженням богослова, робить Христа не просто індивідом, не «одним», а «багатьма». Тому «колективну особистість» Христа неможливо помислити без пневматології, яка вносить у христологію вимір спілкування. Саме це дозволяє Й. Зізіуласу виокремити христологічний аспект в еклезіології в ученні про Церкву як Тіло Христове [559]. З цього приводу М. Букін слушно зазначає: «Митрополит Пергамський розглядає Церкву як корпоративну Особу Христа, яка складається з «багатьох»» [143, с. 131]. Ця обставина була зумовлена тим, що в свідомості вірян сформувалося переконання в сутності Євхаристії об'єднати «багатьох» у лоно Церкви як Тіло Христове.

Грецький теолог розвиває вчення, посилаючись на історичні підстави єдності в Євхаристії, яка своїм корінням сягає старозавітних часів і рівнозначна свідомості юдейського народу. У новозавітних свідченнях Ісуса в контексті Євхаристії представляли в образі раба Божого під титулами «Господь» та «Син Людський». Звідси й встановлюється діалектика «одного» і «багатьох», яка у християнському таїнстві єднає «багатьох» з «одним», натомість «один» містить «багатьох» – тобто народ Божий. Завдяки такій єдності Й. Зізіулас вважає доцільним використовувати поняття «корпоративна особа» [143, с. 131].

В еклезіологічній христології Й. Зізіуласа Ісус представлений в особах втіленого Христа («Один») та Христа Церкви («багатьох»). Лише в таїнстві Євхаристії, за словами теолога, це розрізнення зникає. Саме тому Євхаристія займає центральне місце в еклезіологічній христології Й. Зізіуласа: «Під час Євхаристії

віряни можуть переживати реальну причетність до Бога, споглядати Христа і життя майбутнього віку» [327, с. 296]. Однак людина не здатна самотійно вибудувати своє майбутнє, оскільки в євхаристії вона сприймає теперішнє як існування в Царстві Божому. Цей аспект, за твердженням Т. Гаврилюк, створив принципово нову для православного екзистенціалізму концепцію містичного богопізнання, яку можна назвати теорією пасивного очікування [207, с. 144].

У контексті аналізу «кафолічного» характеру євхаристійної спільноти Й. Зізіулас спирається на христологічний аспект. У самому змісті поняття «кафолічність», на думку теолога, закладена христологічна проблематика: «Ми не можемо збагнути кафолічність як еклезіологічне поняття, доки не досягнемо її як христологічну реальність» [328, с. 161]. Теолог переконаний, що христологічний характер кафолічності полягає в неможливості трактувати Церкву як кафолічну спільноту, яка прагне до відкритості, а є спільнотою, що переживає і являє єдність усього творіння. Саме така єдність, за Й. Зізіуласом, відображена в особі Христа. У своїй кафолічності Церква є саме єдністю Христа і Його кафолічністю: «Вона є присутністю, що об'єднує в одну екзистенційну реальність і те, що дане, і те, що вимагається присутністю Того, Хто об'єднує в Собі спільноту і ціле створіння через Свою екзистенційну включеність у них обидві» [328, с. 162]. Відтак кафолічність Церкви визначається нероздільною єдністю з Христом і визнанням Його присутності в історії.

Зауважимо, що христологічна кафолічність, яка протистоїть розділенню, не може бути статичною, вона має виражати динамічну кафолічність. Це, як зазначає Й. Зізіулас, стає можливим за умови усвідомлення пневматологічного виміру кафолічності Церкви: «Звершуючи Євхаристію, Церква рано усвідомила, що для того, аби євхаристійна спільнота змогла сама стати або виявити в собі цілісність Тіла Христового, необхідне сходження Святого Духа на це творіння» [328, с. 162]. Однак деякі богослови висловлюють свою незгоду з окремими положеннями еклезіологічної христології Й. Зізіуласа. Грецький теолог, на їх думку, виходить за межі христології, коли переносить принцип «один» і «багатьох» на єпископів і

Вселенську Церкву [143, с. 136]. У цьому аспекті, стверджують вони, позиція Й. Зізіуласа не узгоджується із вченням Церкви й потребує богословського обґрунтування. Канонічний аспект визначає єдність Церкви навколо єпископа, незважаючи на поділ єпархій на приходи під управлінням пресвітера. Церква стає єдиною в Христі за допомогою Євхаристії, через яку і виражається і її єдність в єпископі.

Христологічна концепція грецького богослова Х. Яннарса є своєрідним синтезом філософського екзистенціалізму та християнського персоналізму. Основна ідея христології богослова закладена у переконанні первозданності особистості над сутністю, яка виразилася в проблематиці іпостасного з'єднання божественної та людської сутності Христа.

Важливого значення у вченні Х. Яннарса набуває концепція про непізнаваність Бога індивідом через відсутність особистісного спілкування. У христології богослова простежується еволюція онтологічних поглядів до персоналістичних уявлень, які нівелюють властивості людського розуму в пізнанні й здатності до зовнішнього сприйняття. Зрозумілою видається критика богословом апофетичного підходу, яким послуговується православна теологія в пізнанні, надаючи перевагу поетичності над формальною логікою. При цьому Х. Яннарса не виділяє в апофатизмі споглядального й екзистенціального рівнів, але сам підхід, за його твердженням, призводить до спотворення слів, що нівелює вербальне твердження або заперечення. Тому в центральній христологічній проблематиці з'єднання божественної і людської природи у Христі Х. Яннарса вбачає найбільшу суперечність, яка не підвладна раціональному осмисленню: «Подібне з'єднання незбагненне з точки зору логіки і недоступне «позитивному» пізнанню» [669, с. 139].

У контексті христології Х. Яннарса переосмислює ідею кенозису в православній теології. Зазначимо, що Божественне самоприниження Христа через з'єднання з людською природою у православ'ї розглядається пневматологією. Натомість богослов вважає, що божественна сутність у Христі є проявом

Божественної свободи втіленого Сина. Кенозис не применшує і не нівелює повноцінності двох природ у Христі в іпостасному з'єднанні. Не підвладний особистісним і природним зобов'язанням, Бог спроможний надати іпостасність як власному, так і людському буттю. В іпостасному з'єднанні одна Особа зберігає істинну Божественну і людську природу в їх властивостях. Тому буття набуте в іпостасі Особи, не обмежує екзистенціальний прояв особової свободи природною необхідністю. Іпостасна єдність робить причетною людську природу до Божественної сутності. В одній екзистенції іпостасність буття стає спільним для двох природ.

В іпостасному з'єднанні Х. Яннарас осмислює вирази халкидонського оросу «незлитно» і «нероздільно» в контексті властивостей божественної і людської природи у Христі: «Церква сповідує Христа як досконалого Бога і досконалу людину; ні людська, ні Божественна природа після з'єднання не зазнає спотворення, зміни або применшення» [669, с. 145]. Сутність Христа відкривається в нашому пізнанні як екзистенціальна подія за участю природних енергій єдиної особи. Х. Яннарас доходить висновку, що в єдиній екзистенції особовій іншості і свободі з'єднуються і діють енергії обох природ. При цьому богослов підкреслює: «Він Особистість і Його екзистенція не залежить від природи або сутності. Він Сам абсолютно вільно визначає власну природу, а не навпаки» [669, с. 152]. Особа, таким чином, є первинною природі, наділяє останню сутнісними властивостями і природною енергією, залишаючись вільною від них. Тому свобода Христа як Особи не залежить від енергій двох природ. Вона підпорядковує їх собі так, що людська воля не протиставляється Божественній, але їй підпорядковується.

Вищість Божественної волі в Христі не була зумовлена природною необхідністю і не надавала перевагу людській волі. Це був особистісний вибір Христа, протиставлений вибору Адама. Останній, маючи особисту свободу, відмовився від можливості реалізувати своє буття в особовому існуванні природи. Христос, як уособлення Нового Адама, підпорядкував людську волю Божественній для пізнання істинного життя: «Божественна воля в Христі є єдиною волею до

життя, любові і свободи від необхідності, рівнозначним вічному життю... Відтепер наша природа бере участь у житті Трійці через волю Сина» [669, с. 147–148].

Інша проблематика христології, яку аналізує Х. Яннарас, торкається осмислення досконалості Бога і людини. Цей аспект богослов розвиває в тріадології, крізь призму якої трактує акт втілення як результат спільної дії Іпостасей Трійці. При цьому відмінність Іпостасей залишається незмінною, воля і дія нероздільною, єдність непорушною. Гармонійна цілісність божественного життя, волі і дії була реалізована в Особі Христа. Тому в християнстві Христос є уособленням досконалого Бога і людини, якого сповідує Церква.

Для возвеличення акту з'єднання Божественної і людської природи в Христі Х. Яннарас використовує термін «надприродне». У його зміст теолог вкладає важливість того, що Бог і людина діяли рівноцінно вільно і незалежно від «природного» детермінізму. В особі матері Ісуса Діви Марії були скасовані допустимі норми сутності, які визначають межі тварного від нетварного життя. Однак нетварне, втілюючись у плоть Діви, переступає межі способу Свого буття і починає існувати в тварному образі: «Позачасове входить у потік часу, нескінченне стає конечним, вічне втілюється в Немовля, безтілесне набуває тілесної індивідуальності» [669, с. 150].

Для людини «надприродне» означає звільнення від тварної обмеженості і необхідності, яка підпорядкувала собі людське буття після гріхопадіння. Тварна природа існує як особистісна іпостась життя у власній екзистенції. Вона має здатність «іпостазувати» своє життя через любов і свободу за образом нетварного Бога. Богослов зазначає, що подолання межі між тварним і нетоварним можливе в модусі самого існування спільного для божественної та людської природи в Особі Ісуса Христа [669, с. 152]. Тому, образ Божий в людині – це особистість, яка своїм способом життя у любові і свободі уподібнюється Христу й стає причетною до вічності та нетлінності.

Значний вклад у тлумачення христологічної проблематики в контексті православної теології вніс сучасний єпископ Діоклійський Калліст Уер. Основні

питання христології були відображені митрополитом у тріадології, пневматології, еклезіології та маріології. Вихідним елементом тріадології є вчення про абсолютну трансцендентність Бога, Його іманентність, особистісність і трьохіпостасність. Внутрішню природу божественності у православ'ї можна осягнути лише апофатично: «Бог – не просто одна особа, обмежена власним буттям, але Трійця Осіб – Отця, Сина і Святого Духу, – кожне з яких перебуває у двох інших силою вічного руху любові» [593, с. 218]. Калліст Уер звертає увагу на складність у сприйнятті представниками різних християнських традицій прийомів пізнання православного апофатичного богослов'я і проблематики розрізнення між сутністю Бога і Його енергіями при збереженні трансцендентності і іманентності. При цьому вони поклоняються Єдиному Богові в трьох Особах і сповідують втіленого Христа як Сина Божого.

Втілення Христа, а, отже, Божого Слова, Калліст Уер розглядає як акт божественної філантропії, яка виразилася в любові й доброті Бога до усього людства. Теолог поділяє думку Максима Сповідника, що людина була створена заради обоження і ця Божественна мета залишилася незмінною навіть після гріхопадіння. Тому втілення потрібно розглядати як головну причину творення світу Богом. Втілення як переломне місце в історії людства і світогляду також розглядається в католицькій теології. Однак у православному вченні обоження і спокута аналізуються як єдиний нерозривний акт у загальному контексті вчення про спасіння. Своєю спокутною жертвою Христос підготував шлях, щоб люди могли подолати негативні наслідки гріха, примиритися з Богом і отримати спасіння. Як викупна жертва Ісуса Христа свідчить про досконалу любов Бога до кожного зі Своїх творінь.

Православне вчення про природу і властивості Церкви, на погляд Калліста Уера, має духовний та одночасно містичний характер. Він виражається в єдності Церкви, як Тіла Христового, наявністю одного Глави Ісуса Христа, і дії Святого Духа, який об'єднує усіх православних з Христом як з її Главою. Таким чином, в основі еклезіології закладені христологічні і пневматологічні ідеї. Теолог зазначає:

«Церква – це продовження процесу втілення, місце де воно триває» [593, с. 249]. Втілившись і ставши людиною, Христос дав початок існуванню для нового благодатного народу, як духовних нащадків Другого Адама. Єдність Церкви – це досконалий й істинний дар Бога для подальшого духовного зростання.

Церковна єдність перебуває в нерозривному зв'язку з таїнством хрещення як духовним перенародженням людини для вічного життя у Царстві Божому та Євхаристії, де сповнюються віруючі. Причащаючись від Єдиного Тіла Христового, православні правдиво об'єднуються в цілісне тіло, завдяки любові Христа і силі Духа. Як зауважує Калліст Уер: «Церкву повинні розуміти в sacramentalних термінах. Її зовнішня організація є другорядною відносно її обрядового життя» [593, с. 250].

Важливою стороною еклезіології, яку виокремлює Калліст Уер, є пневматологія. За твердженням митрополита, у вченні й практиці сучасного православ'я спостерігається небезпечна тенденція до нехтування ролі й місця Святого Духа в осмисленні природи і властивостей Церкви [593, с. 250]. Небезпідставно теолог акцентує увагу на зв'язку христології і пневматології, які розкривають повноту праведного життя і глибину духовного досвіду. Тому звернення до святоотцівської традиції є важливим запитом сьогодення [199, с. 56]. У єдності благодатного життя закладена основа непорушності церковної віри.

Митрополит Діоклійський Калліст Уер наголошує на тому, що в Церкві поруч із божественною основою присутня й людська частина, яка була зафіксована халкидонським догматом. Як Христос має божественну і людську природу, так і в Церкві організована співпраця між божественним і людським. Однак відмінність людського елемента в Христі і Церкві полягає в тому, що людська природа Христа досконала і безгрішна, тоді як в Церкві вона нечестива через зловживання людиною своєю свободою. Звідси стає зрозумілий стан внутрішньої зосередженості Церкви на виконанні своєї місії, щоб прославляти Бога залучаючи людей до служіння.

Особливе місце в православ'ї посідає шанування Діви Марії як Пречистої Богородиці. Повага до Матері Ісуса ґрунтується на визнанні величі її Сина, даючи

підстави розглядати Каллісту Уеру маріологію як безпосереднє продовження христології [593, с. 267]. У літургійній традиції православ'я, молитовне вшанування Богородиці є закликом її покровительства перед Богом. У зверненні до Пречистої Діви Марії з проханням про молитовне заступництво, традиційно використовуються три основні епітети, які додаються Православною церквою: *Theotokos* (Богоматір), *Aeipartenos* (Приснодіва) і *Panagia* (Пресвята). Перший епітет був присвоєний на Третьому, другий – на П'ятому Вселенських соборах. Хоча титул Пресвята не отримав теологічного визначення, однак вживається всіма православними.

Таким чином, Отці собору в Ефесі, прославляючи Марію як Богородицю, закладали основи халкидонського оросу про особу Христа. Однак, як зазначає Калліст Уер, православні шанують Марію як Пресвяту, вважаючи її новою Свою, яка воз'єднала людську природу з вічним життям Божества. Вона продемонструвала приклад співпраці між божественною метою і людською свободою. Втілення не могло відбутися без вільної згоди Бога своїй Матері. Особиста воля Богородиці відновлює для всього створеного світу його споконвічну мету в живому прагненні до Богоспілкування. Незважаючи на заперечення православними догмату про непорочне зачаття Марії, вони вірять у відхід Матері Божої на небо, до свого сина Ісуса Христа.

Отже, христологічна концепція Калліста Уера вибудовувалася в тісному зв'язку з тріадологією, еклезіологією, пневматологією та каріологією, засвідчуючи її оригінальність у православній теології.

До сучасних богословів східної православної традиції, які зберігають власне світобачення і вірність віровченню, однак здійснюють спробу певної модернізації христології, можна віднести митрополита Волоколамського Іларіона (Алфеева). Дискусії у сучасній західній науці навколо особи Ісуса, призвели до появи різних підходів до вивчення Євангелій, які нівелюють вчення про Христа як Бога і Людину. У зв'язку з цим православний теолог усвідомив необхідність критичної оцінки здобутків західної теології та релігійної філософії. Результатом цього

переосмислення стала праця Іларіона «Ісус Христос. Життя і вчення», у якій він намагається відтворити живий образ Ісуса на підставі наявних джерел і неупереджено представити Його вчення зафіксоване у Євангеліях [331].

Зауважимо, що уся серія книг митрополита Волоколамського Іларіона не присвячена викладу православної христології і в загальному вигляді носить біографічний характер, оскільки її центральною темою є людська історія Ісуса. Особливу увагу автор приділяє рисам Його вдачі і світосприйняття, манері спілкування з людьми. Проте Іларіон доходить висновку, що Ісус не був звичайною людиною: «Він був Богом, що втілювався. Усі деталі Його людської історії мають пряме відношення до того Одкровення, яке Бог дарував людям через Свого Єдинородного Сина. Крізь Його людські риси проступають риси особи Бога; Його людське слово є словом Божим, зверненим до людей» [331, с. 8].

Основним джерелом фундаментальної праці митрополита Волоколамського Іларіона стали чотири канонічних Євангелія, матеріали із залученням широкого кола додаткових джерел, включаючи Старий Завіт, твори давніх істориків, коментарі до Євангелій Отців Церкви та сучасна наукова література. Для Іларіона Євангелія має внутрішню цілісність, яку не можна порушувати дослідникові шляхом простого відкидання тих частин тексту, які він вважає недостовірними. Велика когорта вчених XIX і XX ст. переосмислювали євангельський текст всупереч церковній інтерпретації. Такий підхід митрополит Іларіон вважає методологічною помилкою, оскільки подібного роду праці є сумнівними, тенденційними й упередженими як з точки зору методології, так і відносно відбору матеріалу, викладу фактів та їх інтерпретації [331, с. 42].

Митрополит Іларіон у своїй праці називає Ісуса іменем, яке Він отримав при народженні, не замінюючи його на усталені для церковної традиції епітети: Господь, Спаситель, Син Божий. Такий підхід, на думку теолога, був зумовлений декількома причинами: по-перше, ім'ям «Ісус» Його називають усі чотири євангелісти; по-друге у книзі представлена людська історія Сина Божого, Його земна біографія, яка розпочинається з Його народження й імені Ісус (Матвія 1:25)

[331, с. 10–11]. Як зазначає Іларіон, Новий Завіт і подальша церковна традиція говорять про Ісуса Христа як про Бога і Людину в одній особі. Церква завжди сприймала своє вчення про Ісуса як послідовне розкриття тих істин, які містяться в Євангеліях і апостольських посланнях.

Одним з основних завдань для митрополита Іларіона є спростування аргументів тих науковців, які висловлювали припущення, що Церква впродовж століть створила образ Сина Божого з простої людини Ісуса, наділеного особливими здібностями і мудрістю. Теолог доводить, що божественність Христа була вірою Церкви відображеної на сторінках Нового Завіту. Свідченням цього є імена Ісуса, які вживалися для позначення Бога. Як запевняє Іларіон, аргументи, які засвідчують Божественність Христа, не ґрунтуються лише на текстах. Твердження про те, що християни вирішили нав'язати Церкві віру в Ісуса як Бога є неправдивою інтерпретацією фактів. Творці православного вчення про втілення і Трійцю дійсно мали мету, яка полягала у збереженні правдивого вчення Нового Заповіту про Божественність Господа Ісуса Христа у відповідності християнській тріадології і христології: Бог єдиний; Ісус – Син, а не Отець; Ісус – не лише Бог, а й людина [331, с. 55].

Зазначимо, що віра у Божественність Ісуса не відразу отримала чітке догматичне обґрунтування, вираженої у конкретній христологічній термінології. Ця термінологія складалася упродовж декількох віків у відповідь на спростування тих ідей, які були несумісними з християнським вченням. Звідси Іларіон доходить висновку, що вчення Церкви про Божественність Ісуса Христа було послідовним упродовж усієї християнської історії: «І навіть в наші дні, коли християнство існує у формі різних конфесій, деномінацій і громад з великим списком взаємних розбіжностей, усі християни – і католики, і православні, і протестанти – визнають Ісуса Христа Богом і Спасителем, єдиносущним Отцю по Божеству і єдиносущним нам по людству» [331, с. 62].

Інший аспект, який досліджує Іларіон у своїй праці, присвячений аналізу концепцій тих авторів, які прагнули реконструювати образ «історичного Ісуса»

шляхом його вивільнення від церковної традиції. Усі ці дослідження, стверджує митрополит, побудовані на методах, які класифікують євангельський матеріал до певної форми: коротке висловлювання Ісуса у формі заповіді або афоризму; усна розповідь, яка закінчується висловом Ісуса; епізод, який описує чудеса Ісуса; коротка речення з використанням порівняння або уподібнення; висловлювання Ісуса, зібрані у промову; історичне оповідання; епізод з історії Пристрастей [331, с. 70]. Такий підхід, вважає Іларіон, радикально розходиться з традиційним християнством: «Вираз «історичний Ісус» співвідноситься з тим Якого повинен відкрити історик, піддавши Євангелія об'єктивному аналізу... Природно, що в результаті таких досліджень виникає не один, а велика кількість історичних Ісусів» [331, с. 74].

У пошуках причин появи сучасних христологічних концепцій, які спотворюють новозавітні свідчення або нехтують ними, Іларіон доходить до таких висновків: недоречна віра й необґрунтовані підозри; надмірно критичні методи дослідження; сумнівні джерела дослідження; суб'єктивна оцінка історичного періоду, у якому жив і проповідував Ісус; аналіз висловлювань, відірваних із контексту; відмова брати до уваги чудеса Ісуса; використання творів Йосипа Флавія й інших пізньоантичних джерел; анахронізм або перебільшення [331, с. 76].

Отже, розвиток сучасного дослідження христологічної проблематики у православної теології пов'язаний з переосмисленням сутності людини відповідно до запитів сьогодення. У межах христологічної доктрини вчення про людину зводиться до образу та подоби Бога, в якому розкривається її природа, мета життя та шляхи спасіння. Такий підхід у сучасних умовах призводить до нового теологічного дискурсу, переосмислення, а нерідко й нового тлумачення основних христологічних питань.

5.3. Христологічний дискурс у теології сучасного протестантизму

Сучасний етап еволюції христологічної доктрини характеризується переломним моментом її розвитку – від традиційного новозавітного образу Христа до розгляду Ісуса як історичної особи. Євангелісти писали про Ісуса після

Воскресіння, тому цей образ викладено в світлі Його Пасхальної таємниці, виходячи з видимого на невидиме. Діяння Ісуса, Його проповіді та бесіди трактувалися у Новому Завіті крізь призму смерті й Воскресіння, яке стало свідченням того, що Ісус Христос є істинним Богом і Господом, Відкупником і Спасителем. Такий образ серед богословів та науковців отримав назву «Христос віри». У його формуванні й подальшому поширенні суттєву роль відіграли новозавітні свідчення очевидців Воскресіння і старозавітні пророцтва про Месію, які пов'язувалися з образом Ісуса Христа. Повний образ Христа знайшов вираження в ранньохристиянській христології, яка зображала Його як Спасителя, який прийшов від Бога, щоб страждати, померти і воскреснути, а в кінці знову прийти на суд.

Розпочинаючи з XVIII ст., у межах христології розпочалися спроби раціонального обґрунтування тези про існування Ісуса, які призвели до пошуку «справжнього образу Ісуса з Назарету». Образ «Ісуса історії» протиставлявся «Христу віри», задля позбавлення євангельської постаті елементів, які були нав'язані вірою. Перші спроби трансформувати христологічну доктрину у зазначеному руслі здійснили Г. Раймарус та Г. Лессінг, піддавши критиці Новий Завіт за удаваний образ Ісуса й протестантизм за їх догмати про виправдання вірою і про Святе Письмо як єдине джерело віри. Відтак, у новітній період у протестантизмі сформувалися два методологічні підходи та принципи дослідження христології. Розвиток христології в сучасній протестантській теології, на нашу думку, можна звести до чотирьох напрямків: 1) ліберальна теологія (Ф. Шлейермахер, А. Рітчль, А. Гарнак); 2) Тюбінгенська протестантська школа (Ф. Бауер, Д. Штраус); 3) теологія посередництва (І. Дорнер, Г. Томазіус); 4) нова ортодоксія (К. Барт, П. Тілліх, Р. Бультман, В. Панненберг, Ю. Мольтман).

В новітній час представники ліберально-протестантської школи екзегези модернізували христологію, приділяючи належну увагу термінологічному апарату й викладу новозавітних сюжетів на легкій для сприйняття мові. Характерною особливістю новітньої христології стало відтворення образу Христа як релігійного

вчителя й зняття з нього надприродних елементів. Ці ідеї в формі теологічного модернізму на початку ХХ ст. були засудженні спеціальним декретом Священної канцелярії Римо-Католицької Церкви, однак у середовищі протестантизму вони тривалий час існували в ідеології релігійного лібералізму.

Досліджуючи христологічну проблематику представників ліберальної теології, яка сформувала підґрунтя філософської теології протестантизму й змінила напрям вчення про особу Ісуса Христа, зазначимо передусім основні особливості ліберального руху. Ліберальна теологія як релігійно-філософський рух визначається: ідеєю єдності божественного і людського начала; визнанням релігії як конститутивної частини культури; наданням прерогативи історичного методу в теології над догматичним. У зв'язку з цим, лібералізм у христології проявився у суб'єктивному відображенні особи Ісуса Христа та його діяльності, вибудованих на досвіді дослідника. Розум у такому значенні повинен бути відкритим для критичного сприйняття інформації. Ліберальні богослови заперечували доктрини християнської церкви, зміст яких не піддавався науковому обґрунтуванню, зокрема втілення Христа, Воскресіння, Вознесіння, друге пришествя [310, с. 591–601].

Протестантські теологи протиставили богословському віросповіданню етичне вчення Христа, чим послабили безапеляційне домінування біблійних норм. Визначивши христологічний об'єкт Божественного поклоніння як наставника моральності, ліберальна теологія породила модерністські концепції, що посилили етизацію християнства й сформували образ історичного Христа [512, с. 178].

Актуалізація морального аспекту христології слугувала формуванню орієнтирів людської поведінки. На думку С. Кримського: «Для збереження моральності, важливо дотримуватися ціннісних орієнтирів моральної свідомості, бути вищим над практичною спрямованістю етичних знань» [381, с. 233]. Небезпідставно, джерелом виникнення та розвитку ліберальної теології вважається етичний ідеалізм І. Канта. Слід зазначити, що І. Кант виводив моральний закон з діяльності чистого розуму без апеляції на досвід. Проте, наявність моральності в світі через вчинки індивіда забезпечується лише Богом. Моральні обов'язки, на

думку німецького філософа, уподібнюють релігію та мораль. Незважаючи на відмінність між ними, І. Кант визначає їх взаємозалежність. Завдяки релігії мораль спрямовує людину на віру в Бога, натомість релігія спонукає дотримуватися моральних установ у вигляді Божих законів: «Стимулом людської волі... ніколи не може бути ніщо інше, окрім морального закону» [353, с. 81].

У христологічному аспекті Христос для І. Канта є візцем етичної досконалості. Спасіння людини, на думку філософа, лежить у вірі в ідеал моральної досконалості, а не в символічний образ Ісуса Христа, якому церква надала Божественного статусу. Етичний ідеал, за І. Кантом, з'єднався з людською природою, що осмислюється людиною як Син Божий. Відтак, етичний ідеал для філософа, виступає змістом раціональної істини, у той час як Ісус є найвизначнішим її носієм.

Важливими в аспекті осмислення христології в ліберальній теології є твори іншого німецького філософа Г. Гегеля про християнську релігію. Зазначимо, що філософсько-релігійне вчення Гегеля недвозначно трактується серед дослідників. Так, на думку швейцарського теолога Г. Кюнга, «Гегеля прославляли як папу філософії й одночасно засуджували як самого небезпечного антихриста... Конфлікт навколо Гегеля виник у сфері теології, а саме христології» [65, р. 414]. Подібної позиції дотримується й А. Гулига, стверджуючи, що «твори філософа є фактично «антихристиянськими»» [246, с. 9]. Натомість Д. Йеркс у книзі «Христологія Гегеля» зазначає, що німецький філософ «намагався допомогти християнській громаді правильно зрозуміти Святе Письмо не просто як історичний факт приходу Христа» [124, р. 184]. За твердженням С. Цьолуха, для Гегеля «релігія є найважливішою формою людської свідомості. Він прославляв Ісуса Христа, який силою свого духу змінив світову історію» [630, с. 497].

Підґрунтям христологічної доктрини ліберальної теології постають ідеї Гегеля, відображені в працях «Народна релігія і християнство», «Життя Ісуса», «Дух християнства і його доля». Гегель аналізує історію людства як діалектичний процес, у якому історія – це розвиток людського духу, а першоджерелом розвитку

історії є світовий розум. Тому з позицій історії Гегель осмислює роль релігії в житті людини. Вона, на його думку, «впливає на народ, породжуючи в ньому високий образ думок» [228, с. 77]. Філософ переконаний, що релігія і наука є двома факторами, які пізнають об'єктивно існуючий світ: «Релігія є та форма свідомості, в якій істина доступна всім людям, яка б не була ступінь їх освіченості» [231, с. 65]. Тим самим, Гегель доходить висновку, що «релігія може існувати без філософії, але філософія не може існувати без релігії» [230, с. 66].

У праці «Життя Ісуса» Гегель розкриває образ Ісуса Христа в світовій історії: «Ісус прагнув вивести до Бога всіх людей, і його вчення стало релігією цілого світу» [229, с. 91]. Для філософа, в руслі І. Канта, основні заслуга Христа належить у «пізнанні істинної моралі» [230, с. 35]. Таким чином, Христос зображується Гегелем реформатором, Який наділив людство новою мораллю й новою вірою: «Я ж говорю вам, поважайте людське достоїнство і в ваших ворогах, якщо й не можете їх любити, бажайте їм добра тим, хто проклинає вас, і творіть добро тим, хто ненавидить вас» [230, с. 44].

Філософ не акцентує уваги на традиційній христологічній проблематиці іпостастного з'єднання Божественної та людської природи в Христі. Лише в розп'ятті він зауважує на муки Христа і прояв великого самообладнання та непохитне достоїнство [230, с. 100]. Тому для Гегеля, Христос – це світовий лідер, визнаний Син Божий, який своїм життям змінив світову історію і примусив її розвиватися у визначеному ним напрямку: «Христос – свята людина, навіть більша і вища за людину, бо він є Син Божий, сам Бог, у якого повірило все людство» [630, с. 495]. Таким чином, христологічні судження німецьких філософів І. Канта та Г. Гегеля заклали підвалини філософсько-теоретичної і методологічної основи ліберальної теології, яку намагався по-новому осмислити Ф. Шлейєрмахер.

Німецького філософа та протестантського теолога Ф. Шлейєрмахера вважають засновником та ідеологом ліберальної теології й небезпідставно називають «Отцем Церкви ХІХ століття» [464, с. 70]. Його христологічні погляди викладені в працях «Промови про релігію до освічених людей, що гордують нею»

та «Християнська віра». У першій праці філософ запропонував нову концепцію релігії, на основі якої вибудовується вчення про Ісуса Христа. Релігія згідно визначається Ф. Шлейєрмахером як «особливе почуття залежності людини від нескінченного, яке зводиться до рівня людських суб'єктивно-емоційних переживань, що спричиняє незалежність християнського вчення від будь-яких філософських систем» [569, с. 199]. Протестантський богослов запевняв, що істини одкровення не можуть лежати в основі релігійності, лише переживання досвіду Бога становлять істинну сутність релігії [63, с. 234]. Ідентифікація релігії з почуттями зумовлена потребою філософа розкрити новий вимір духовного життя суспільства, де свідомість є домінантою над теоретичними конструкціями [650, с. 21–31].

Звертаємо увагу на дві категорії почуттів, які виокремлює Ф. Шлейєрмахер – богосвідомість та самосвідомість. Запроваджуючи новий метод у теології, філософ трансформує і його зміст. Всупереч усталеним спростуванням раціональних доказів Божественного буття, Ф. Шлейєрмахер визначав прерогативу «розуму й науки в дослідженні зовнішнього світу та людської діяльності в ньому, що зумовлювалося його твердженням про безпосередню пов'язаність релігії з суб'єктивністю людини» [569, с. 201]. Але основне завдання людини полягає в удосконаленні внутрішнього морального стану, завдяки якому можна наблизитися до Бога. Тому моральність виступає основним критерієм саморозвитку людини й формування особистості, підґрунтя якого закладено в Христі [650, с. 36–38].

Христологічна доктрина в теології Ф. Шлейєрмахера розглядається в контексті сотеріології, яка для філософа є основним змістом християнства. Акцентуючи увагу на етичній складовій християнства, протестантський богослов упереджено відноситься до змісту халкидонського оросу, трактує його у властивий для нього спосіб. Христологічна формула халкидонського собору для Ф. Шлейєрмахера є лише «історично зумовленим способом словесної передачі християнської віри» [464, с. 70]. У зв'язку з цим, він заперечує, що в одкровенні можна пізнати Бога, а реалізація гносеологічної функції в людині здійснюється на

основі власних почуттів. Тому гріхопадіння у Біблії філософ сприймає як алегорію [580, с. 1400]. Через відсутність потреби христологія Ф. Шлейєрмахера позбавлена осмислення сходження Бога до людини, втілення Сина Божого, заступницького відкуплення та іпсотасного з'єднання природ у Христі.

Христологічний аспект відкуплення Ф. Шлейєрмахер розглядав як завершальний акт творення, де людина отримує Божу милість: «Ісус Христос заздалегідь з'являвся в творенні Адама, оскільки перший Адам був попередником Ісуса Христа, який як другий Адам завершив творення» [225, с. 28]. Святе Письмо, виходячи з теологічних постулатів філософа, є свідченням богосвідомості Христа і перших християн [100, с. 153]. Ісус Христос для Ф. Шлейєрмахера був людиною з високим рівнем релігійного почуття, який для людей є прикладом і взірцем наслідування.

Подальший розвиток теологічних ідей Ф. Шлейєрмахера пов'язаний із діяльністю протестантських лібералів, більшість з яких заперечували основні догмати християнського віровчення – тріадологію та христологію. Подібних засад дотримувався один з основоположників ліберального напрямку в протестантизмі Альбрехт Рітчль. З іменем останнього асоціюють напрямок, який розпочав трансформацію християнського догматизму в етичне вчення, відоме під назвою як «безрелігійне християнство» [240, с. 68]. Відкидаючи христологічну традицію Вселенських соборів, як надбання метафізики, коли речі аналізуються відокремлено один від одного, що не дозволяє побачити їх діалектичну єдність, німецький філософ запропонував новий підхід до дослідження історичної особи Ісуса Христа. Саме актуалізація етичних цінностей у теорії пізнання визначила його ставлення до Спасителя і христології загалом.

Христологія А. Рітчля піддавалася гострій критиці з боку лютеранської церкви [223, с. 52]. Заперечуючи доктрину про первородний гріх, він, разом із тим, уважає гріховність крайньою формою розтління особистості, яка виражається в свідомому зневажанні моральних норм і цінностей. У сотеріологічному значенні гріх осмислюється філософом як відхилення від блага. Його подолання можливе

через віру в Христа й спасіння у Ньому. Особливе значення філософ надає моральній праведності Христа, яка зробила Його провісником Божого Царства. Тому для А. Рітчля Христос є найвищим моральним авторитетом [97, s. 104].

У христологічному контексті німецький богослов відмежовує особу Ісуса і Його місію для людства. Божественна сутність історичного Ісуса проявляється для людей у Його етичному прагненні, покликанні, владі над людьми, могутності над світом та відпущенні гріхів [464, с. 73]. При цьому А. Рітчль визнає посмертне значення Христа, а саму смерть трактує як моральний приклад вірності своїм переконанням. Такий підхід дозволяє філософу виокремлювати подвійний смисл сотеріології. У першому значенні жертва Христа необхідна для примирення Бога з гріховним людством, у другому – Христос віддав життя для морального перетворення людей. Таким чином, заперечуючи христологію в християнстві, А. Рітчль руйнує онтологічний зв'язок Бога та людини в Христі, й перетворює релігію на моральну філософію.

Дослідження христологічної доктрини на основі ліберальної теології продовжив учень А. Рітчля, німецький історик церкви і теології А. Гарнак. Розвиток христологічної доктрини, на його думку, зумовлений переходом від юдейського наочно-описового до вербально-понятійного способу грецького мислення. Характер і форма проповідей Ісуса визначалася загальним контекстом юдейської традиції та безпосередньо була пов'язана з есхатологічними вченнями, яке спотворювало ранньохристиянське вчення про Ісуса Христа. Новозавітні проповіді Ісуса А. Гарнак трактує не в апокаліптичній площині, а в есхатологічному вимірі [664, с. 102]. У зв'язку з цією концепцією, на думку П. Гопченка, ліберальна теологія трансформує своє уявлення про становище людини під час есхатологічних явищ [240, с. 70].

Християнство осмислюється німецьким теологом як історична реальність, яка спрямовує людину до трансцендентного сходження з Христом, що зумовлює реалізацію есхатологічних очікувань [618, с. 334–335]. У цьому контексті німецький теолог основне місце відводить Євангеліям, які він персоніфікує з

особою Христа: «Ісус не є одним з елементів Євангелії, Він центральна постать новозавітних текстів, і ми сприймаємо Його так як Він зображується в Євангелії» [426, с. 302]. Поширення Євангелія в грецькому середовищі, на думку А. Гарнака, стало першою спробою вироблення понятійного визначення Христа в метафізичному сенсі: «Справжній Ісус прихований юдейською міфологією, гностичними уявленнями та грецькою філософією» [263, с. 223].

Згідно його вчення, низка догматичних положень Святого Письма й пророцтв важливо сприймати не як абсолютні істини, а як змінні історичні обставини та настрої [220, с. 168]. Стверджуючи, що християнські догмати – це «творіння грецького духу на ґрунті Євангелія» [35, с. 90], він заперечує Апостольський символ як позбавлений історичної цінності документ. Виходячи із зазначеного, А. Гарнак основну суть християнства подає в таких категоріях: 1) Царство Боже і його пришествя; 2) Бог-Отець і нескінченна цінність людської душі; 3) Нова, краща справедливість і заповідь любові [218, с. 39].

Деякі дослідники піддали критиці сотеріологію А. Гарнака, стверджуючи, що він «зображував історію спасіння, позбавлену напруги, яка властива особистому спілкуванню. Бог не просто перемагає зло, долаючи гріх і смерть в Ісусі Христі, Він проявляється передусім як люблячий Отець, який прагне до спілкування і зв'язку з людиною. Людина не завжди відповідає на Божу любов взаємністю. Тому стосунки Бога і людини не є механічним актом порятунку, а драмою стосунків любові» [647, с. 6–7]. Це зумовлювало переосмислення Святого Письма, оскільки, «...значна частина біблійних розповідей залишалась правдивою для людей конкретної історичної епохи» [240, с. 69].

Особливий підхід у трактуванні особи Христа спонукав А. Мак-Грата дослідити основні христологічні постулати в ученні А. Гарнака: 1) зміст Євангелій не є доктриною про особу Христа, оскільки вони не включають твердження про Самого Себе; 2) в історії християнської думки христологія, як у хронологічному, так і в понятійному відношенні, взаємозалежна з сотеріологією; 3) христологія почала розвиватися в грецькому культурному середовищі, яке тяжіло до

абстрактних висновків [431, с. 302]. Тому, на думку П. Еннса, А. Гарнак наголошував на потребі повернутися до вчення Ісуса, а не про Нього, на основі чого зародилася концепція деміфологізації Р. Бультмана [310, с. 593].

Вагомий вплив на розвиток христологічної доктрини в новітній період здійснили представники Тьобінгенської протестантської школи, концепції яких сприяли становленню сучасних моделей христології. Основоположником цієї школи вважається Фердинанд Крістіан Баур, який у своїй праці «Християнський гнозис або християнська філософія релігії в її історичному розвитку» здійснив спробу історико-критичного дослідження Біблії. За твердженням О. Меня, Ф. Баур спочатку перебував під впливом ліберальної теології Ф. Шлейєрмахера, але згодом став послідовником філософських ідей Г. Гегеля [448, с. 115].

При порівнянні робіт, присвячених ретельному науковому розгляду Нового і Старого Завітів, протестантський теолог дійшов висновку, що дослідники, з одного боку, вважали старозавітні тексти невід'ємною складовою християнського віровчення, а з другого, тексти юдейської традиції відкидалися як такі, що не вимагають беззастережного дотримання [647, с. 11]. Така позиція домінувала, за словами Ф. Баура, впродовж перших століть раннього християнства, після чого був досягнутий консенсус. У дослідженні новозавітних текстів Ф. Баур використовував гегелівську форму розвитку: теза – антитеза – синтез. Тезою теолог уважав юдейський період розвитку церкви – петронізм; антитезою було спростування доктринального значення Старого Завіту для християнства – павлонізм, а синтез визначився, на думку німецького теолога, в Євангелії від Івана [448, с. 116].

Дослідження теолога дозволило церковним історикам визначати датування новозавітних текстів на основі дебатів двох поглядів у цій проблематиці, але в подальшому система вироблена Ф. Бауром була відкинута. Однак, створений ним історико-критичний метод отримав широке застосування не лише в протестантській, а й римо-католицькій теології.

У питанні христології Ф. Баур дотримувався раціоналістичної позиції. Тексти Євангелій він розглядав винятково з позицій морального вчення. Питання, які мали

відношення до іпостасного з'єднання двох природ у Христі, як і Воскресіння, уважав християнськими міфами, які суперечать здоровому глузду.

У контексті нашого дослідження доречно назвати ще одного представника Тьубінгенської школи Давида Штрауса, автора неоднозначної праці «Життя Ісуса». Однією з основних причин підготовки та появи цієї книги була зумовленість раціональною інтерпретацією текстів Біблії представниками ліберальної теології. У своїх судженнях вони трактували надприродні аспекти Святого Письма як форму літературного жанру. Такий спосіб тлумачення Д. Штраус уважав неприйнятним, тому він провів аналіз новозавітних текстів у відповідності до реальних подій. У своєму дослідженні теолог вперше використав містичний підхід, оскільки, на його думку, в Євангеліях на особу Ісуса Христа постійно проектується «містичні» та «месіанські» уявлення Старого Завіту [219, с. 75].

На основі проведеного аналізу Д. Штраус дійшов висновку, що Писання є літературним твором, в якому відсутнє Божественне одкровення: «Євангельські розповіді овіяні ранньохристиянською ідеєю в формі життєвих історій, які у своїй сукупності створили легенду» [219, с. 75]. На думку Г. Гартфельда: «Штраус не бажав ні вивести «історичного Ісуса» з Євангелій, ні спростувати міф про Нього, але спробував шляхом філософської інтерпретації возвеличити в христологічному міфі «великі істини». Тому христологія слугує для Д. Штрауса теологічним вченням не про Ісуса, а про людство в цілому» [219, с. 75]. Зазначимо, що Д. Штраус розмежовує також історичну інформацію і пов'язану з нею міфічну інтерпретацію Христа віри та історичного Ісуса. Для самого теолога подібне розрізнення ототожнювалося з розмежуванням між «Христом історичним та ідеальним, тобто наявним у людській свідомості праобразом людини, якою вона повинна бути» [654, с. 12].

Незважаючи на жорстку критику з боку богословів і світських учених христологічної концепції, яку Д. Штраус обґрунтував у книзі «Життя Ісуса», як несумісну з християнським світоглядом, деякі філософи поділяли її ідеї: «Вона вилучала всі місця, які містили суперечність, з метою запобігти подвійної

інтерпретації історичних розповідей, визначаючи, тим самим, особливий теологічний характер цієї школи...» [438, с. 248].

Міркування філософів відповідали загальним настроям, які домінували в освічених колах Німеччини у другій половині XVII – XVIII ст. Французьке Просвітництво, у якому домінував культ розуму, сформувало у цій країні фундаментальні філософські системи, котрі домінували впродовж тривалого часу. Однак співвідношення релігійної віри з новітніми науковими досягненнями, для багатьох богословів створював своєрідний виклик пристосування багатовікової християнської традиції з віяннями часу. Протестантське богослов'я дозволяє швидко адаптуватися до запитів сьогодення, впроваджувати нові тактики та стратегії свого розвитку. Не дивно, що в таких умовах ліберальні ідеї Ф. Шлейєрмахера та А. Рітчля, які проголошували свободу богословської думки, стали домінантними в освітньому середовищі. Особливо це показово в Німеччині, в якій ліберальні богослови замінили собою представників консервативних поглядів в університетах. Однак, повернення до ідеології традиційного протестантизму відбулося завдяки тим, хто був в опозиції до нього.

Зважаючи на упередженість представників ліберальної теології при висвітленні ключових христологічних аспектів у вченні про Ісуса Христа, послідовники Ф. Шлейєрмахера започаткували окремий напрям дослідження, який отримав назву теологія посередництва. Основним завданням цього руху було узгодження світоглядної парадигми між християнською вірою і науковими знаннями. Представниками цієї течії були учні німецького філософа К. Нітча та А. Твестен. Але, найбільш глибокий аналіз вчення про Ісуса Христа містить христологічна доктрина І. Дорнера. У своїй праці «Історія розвитку доктрини про особу Христа» він запропонував новий погляд на христологію, поєднуючи святоотцівську традицію з філософськими міркуваннями Г. Гегеля.

Аналізуючи дослідження, присвячені особі Ісуса Христа, І. Дорнер виділяє в історії розвитку христологічної доктрини три періоди [298, с. 15]. Перший – від апостольських часів до Другого Вселенського Собору, на якому було

сформульовано вчення про іпостасну єдність Божественної і людської природи в Христі. У другому періоді теолог виокремив два етапи: 1) до XVIII ст. – характеризується прославленням Божественної й недооцінкою людської природи Христа; 2) до XIX ст. – увага акцентується на людській сутності Ісуса. Третій період синтезує філософські ідеї Г. Гегеля та Ф. Шлейєрмахера з попередніми христологічними системами, формуючи новий погляд на особу Ісуса Христа, який не заперечує його людське єство і безгрішність. Однак, на думку І. Дорнера, відкритим залишається питання ваги Божественної та людської природи в Його виборі спасіння людства для шляху в нове життя. Відповідь на нього, за твердженням теолога, міститься в ученні про іпостасне з'єднання двох природ у Христі.

У своїй теорії І. Дорнер синтезував єдність Божественної та людської природи в Христі з процесом становлення особи Ісуса під час Його земного життя. Його вихідна теза: «Логос у процесі становлення особи Христа обмежив Себе заради існування у людській сутності... Тому, Божественне єство, Яке... виявило схильність до істинного становлення... не стало Людиною із самого початку... Логос наклав обмеження на Своє самоспілкування, до її повного розвитку, при цьому кожна земна стадія життя Христа була боголюдською» [298, с. 16]. Таким чином, христологічна доктрина І. Дорнера протиставлялася традиційній (лютеранській і реформаторській) та ліберальній теології протестантських церков про Ісуса Христа, які, з одного боку, вважали людську природу Христа менш значною, ніж вона є насправді, а з другого, розглядали Божественність загальноприйнятною, що не підлягає сумніву. Всупереч таким позиціям, богослов обґрунтовував повну єдність двох природ у концепції про втілення.

Визначаючи подібність Бога і людини, І. Дорнер осмислював втілення Логосу як поступовий процес входження джерела божественного самоодкровення в Ісусі [618, с. 314]. У людській природі, за твердженням богослова, була закладена надприродна здатність до сприйняття божественної сутності. Втілення починає здійснюватися з народження Ісуса Христа, при цьому, як Логос, так й Ісус, не

володіли первородним гріхом. Іпостасне з'єднання Божественної і людської природи стало початком творення нової людини, яка, за словами І. Дорнера, стала провідником й Спасителем людства. Концепція боговтілення в христологічній доктрині розглядається не як одноразовий акт, а поступовий процес, що триває впродовж усього земного життя Ісуса Христа [464, с. 72]. Своїм служінням Він творить новий світ та вільних людей у ньому: «Самопізнання Бога є достатнім для творення свободи, однак справжні знання Він отримує лише в земному світі» [298, с. 16].

Творення людей, наділених свободою, на думку І. Дорнера, не применшує Його всемогутності, а, навпаки, звеличує Його. Повага Бога до людської свободи спонукає поклонятися Його таємниці та задумам, які незбагненні для людей. Незважаючи на це, німецький теолог вбачає потребу в узгодженні догматичного поняття незмінності, як властивості Бога. В ортодоксальному вченні незмінність Бога осмислюється як стала досконала властивість Його самотності й необхідності вираженої в одній сутності. Натомість І. Дорнер висуває тезу: «Бог мінливий відносно простору та часу і несталий у знаннях і волі до світу... В усіх інших відносинах Він також зазнає різких змін» [298, с. 16].

При цьому богослов спростовує пантеїстичне осмислення Бога й наполягає на Його істинній незмінності в світовому процесі. Ця незмінність, за твердженням Дорнера, розкривається в Його етичній сутності, «Яка реалізує Себе через святу і вільну любов» [298, с. 16]. Слушною є думка О. Пфлайдерера, який узагальнив осмислення Христа в христології Дорнера: «Христос, як особистість, надає чітке уявлення про людство в цілому, звільняючи його не лише від гріха, але й обмежень і неповноти своєї сутності. Він «центральна особа» не лише людського, але й духовного світу» [87, р. 163].

У протиставленні вченню І. Дорнера про Ісуса Христа в межах теології посередництва сформувався ще один підхід у христології, в основі якого була покладена кенотична теорія Готфріда Томазіуса. Основні питання христології в межах нової теорії: осмислення людської природи Христа; роз'яснення іпостасної

єдності Божественної і людської природи; пояснення значення самосвідомості людської природи Ісуса. Слід зазначити, що кенотична теорія вперше, в межах христології, підняла питання самопізнання як основної характеристики особистості. Саме відмова від осмислення особи Ісуса Христа як Боголюдини і бажання Його представити досконалою людиною, на основі наукових і психологічних ідей стало причиною виникнення кенотичної теорії в христології.

На відміну від І. Дорнера, Г. Томазіус одночасно відстоював божественність Христа і підкреслював Його людську природу. У своїй праці «Особа і діяння Христа» він обґрунтовує концепцію «кенозиса» – добровільну відмову Логосу від божественних властивостей самотності, незмінності, вічності, невимірності та всюдиприсутності, відносно навколишнього світу. На думку Г. Томазіуса, відсутність божественних властивостей в особі Ісуса Христа компенсується наявністю в Нього божественної самосвідомості і людської душі. Таким чином, кенотична теорія трактує особу Христа як єдність людської (людська душа) та божественної (божественна самосвідомість) природи. Христологічна формула Г. Томазіуса вказувала в Христа Божественну природу, але відкидала божественну сутність і деякі божественні властивості.

Виходячи з ідеї добровільної відмови Христа від привілеїв Божественної природи, Г. Томазіус акцентує увагу на важливості Його людської природи і земних страждань. Свою теорію богослов вибудовує на основі новозавітних свідчень у посланні до Филип'ян (2:6–8). Таким чином, Г. Томазіус у своїй христологічній доктрині прирівняв Христа в період земного життя до рівня людини. Лише після Воскресіння, за словами теолога, Він знову набув божественних властивостей.

Мінливість Божественної природи Христа в христологічній доктрині Г. Томазіуса нівелювала ортодоксальну концепцію спасіння. Заперечення наявності в Христі Божественних властивостей є свідченням неповноти Його Божественної природи. Зважаючи, що людина може отримати спасіння лише від Бога, спокутна жертва Христа за гріхи людини була недостатньою для порятунку. В інтерпретації ортодоксальної теології, за словами Д. Уолласа, визнається, що саме «прийняттям

Ісусом людської природи визначається Його спустошення» [595, с. 647]. За твердженням У. Грудема: «Спустошення полягає в зміні ролі або статусу, а не сутнісних ознак або природи» [244, с. 620]. У традиційному трактуванні, особа Ісуса Христа в іпостасному з'єднанні, всупереч теорії Г. Томазіуса, не могла мати гріховної людської сутності, природи та самосвідомості. При цьому Божественна природа не була обмеженою лише самосвідомістю Бога, а володіла всією повнотою божественних властивостей.

Послідовниками кенотичної теорії були такі відомі теологи, як Ф. Деліцш, Г. Кросбі, В. Гесса, Г. Бічер, Й. Еббард, Г. Мартенсен та Ч. Гор. У христології вони прагнули пояснити одночасне існування в одній особі Ісуса Христа Божественної і людської природи, при цьому відстоювали зверхність людської та применшували значення Божественної природи.

Зауважимо, що в 30-х рр. ХХ ст. у теології лібералізму посилювалися тенденції, які призвели до втрати ідеологічної цілісності руху та його остаточного переродження. Це було зумовлено, на нашу думку, з одного боку, змінами методологічних підходів у дослідженні тріадологічних і христологічних аспектів теології, а з другого, застосуванням та впровадженням у релігійну практику результатів наукових досліджень, побудованих на основі досвіду. Такі інновації призвели до засудження надмірного лібералізму в теології, який змінював уявлення про Бога й нівелював моральне значення людської природи Ісуса Христа. Це сприяло появі низки нових доктрин та підходів щодо модернізації христологічних концепцій, на ґрунті яких сформувалася нова ортодоксія в протестантизмі.

Проведений аналіз основних доктринально-інституційних моделей руху дозволив В. Гараджі застосувати поняття «діалектична теологія» та «теологія кризи» для його змістовних характеристик [214, с. 14]. При цьому, А. Рубеніс, піддаючи критиці основні принципи протестантської нової ортодоксії, зауважує на новітній інтерпретації ідей лютеранства і кальвінізму в їх основі [514, с. 54–55]. Характерною особливістю нового вчення, як зазначає дослідник, було протиставлення віри та розуму, людини й Бога, закону і благодаті [514, с. 4–5].

Визнаючи діалектичний спосіб мислення в методології неоортодоксального вчення, дослідники трактують його як повернення до давньогрецького світогляду, зокрема «сократівського методу» при веденні бесіди-діалогу для пізнання істини [292, с. 239–240].

Методологічні принципи нової ортодоксії визначили основні христологічні ідеї цього руху. Зазначимо, що богослови цього напрямку, заперечуючи Ісуса Христа як історичну особу, звертаються до Христа віри, якого проповідували апостоли. Основні питання в дослідженні особи Ісуса Христа стосуються проблематики людської гріховності, що долається через благодать і милість Спасителя [292, с. 240–241].

Протестантська неоортодоксія репрезентувала декілька напрямків дослідження особи Ісуса Христа, які, на нашу думку, стали основою сучасних христологічних моделей. Охарактеризуємо концепції тих богословів, чії доктрини поширилися не лише в межах протестантського віровчення, а й у філософсько-теологічних інтерпретаціях христологічних моделей. Концепція К. Барта запропонувала нове осмислення одкровення Бога на основі особи Христа, Святого Письма та традиції Церкви. Саме в христології богослов вибудовує вчення, оскільки Біблія і релігійний культ Церкви передають самоодкровення Бога в Христі. На філософії екзистенціалізму побудована концепція П. Тілліха через потребу людини позбутися страху перед невідомим. Онтологічний доказ буття Бога не зводиться до речей, а тому буття людини через особу Христа, на думку богослова, є пізнання буття як такого. Концепція «деміфологізованого християнства» Р. Бульмана, визначала міфологічну заангажованість Біблії та Церкви у вченні про особу Ісуса Христа. Тому зміст христології потрібно виражати в контексті людського існування.

Необхідно назвати також американський напрямок неоортодоксії, який вибудовувався на христологічній доктрині протестантських та Римо-Католицької церков. За твердженням А. Рубеніса, для американської христології «властива спрямованість до розв'язання соціальних проблем та роз'яснення людям не лише

питань сотеріології та есхатології, але й злободенних проблем нашого часу» [514, с. 57–58].

Аналіз христологічної доктрини представників протестантської неоортодоксії розпочнемо з основоположника цього напрямку швейцарського пастора і богослова К. Барта. Розвиток його богослов'я був пов'язаний із прагненням представників ліберального протестантизму встановити відповідність релігійного й наукового світоглядів, нехтуючи деколи власним віровченням, що було неприйнятним для К. Барта. На думку Б. Хегглунда, відправною точкою для сучасної релігійно-філософської думки стала праця К. Барта «Послання до Римлян», в якій він «пішов на рішучий розрив з традицією ліберальної теології, висхідної до Ф. Шлейєрмахера» [618, с. 341]. Спроба відродити традиційне реформаторське вчення призвела до інтерпретації протестантської теології при збереженні традиції віри: «Коли мова йде про пізнання Бога, релігійна зневага повинна зникнути» [157, с. 11]. Критичне вчення швейцарського богослова, за твердженням С. Гренца та Р. Олсона, зумовило його послідовників відродити християнське уявлення про Бога, яке було спотворене в ліберальній теології [242, с. 86].

Швейцарський богослов, на відміну від лютеранства і кальвінізму, одкровення Бога осмислював у взаємозалежній тріаді Христа, Біблії та церковній традиції, причому центральне місце в цьому процесі відводилось Другій особі Святої Трійці. Тому бартівська теологія вибудовується на основі христології, яка є «ядром християнської віри» [478, с. 109]. Не випадково в богословській та релігієзнавчій літературі вчення К. Барта характеризують як «христоцентричне» через його глибоке переконання, що жодна богословська тематика не може розглядатися без особи Ісуса Христа: «Церковний догматизм повинен у цілому і в окремих частинах визначатися христологією» [628, с. 66]. Красномовним свідченням його христоцентричності є відомий вислів богослова: «Скажи мені, яка твоя христологія, і я скажу тобі, хто ти» [478, с. 112]. Оригінальний методологічний принцип К. Барта в теології високо оцінив католицький теолог Х. Бальтазар, який

зауважив, що «система Барта емоційно приваблива саме від христоцентричності» [204, с. 9].

Характерним для христології К. Барта є те, що хоча її він вибудовував на кальвіністських засадах, для нього христологічний догмат, повністю окреслений на Першому та Другому Вселенських соборах, не викликав жодних сумнівів [645, с. 121]. Цієї ж думки К. Барт дотримується і в тріадологічному питанні, коли Отці Церкви ствердили в Символі віри єдиносущність Отця і Сина та підтвердили віру в Божество Святого Духа. Однак, аналізуючи Нікейсько-константинопольський Символ віри, К. Барт висловлює припущення, що в його первинній основі була закладена теза: ««Господь Ісус Христос», яка пізніше була доповнена словосполученнями «з людиною», щоб пізнати Бога» [478, с. 110]. Спростовуючи здатність розуму здобути уявлення про Бога, К. Барт визначав зміст одкровення рівноцінний трансцендентному буттю, яке є вищим за можливостями пізнання: «Бог невидимий і непізнаваний, тому Він не присутній у фізичному і духовному світі, але наявний у Одкровенні, в Ісусі Христі, в проголошенні Його імені, Його свідоцтві і таїнствах» [158, с. 278]. Таким чином, пізнання Бога, на думку швейцарського філософа, можливе в Христі і через Нього.

Для розкриття й аналізу окремих аспектів христології належну увагу К. Барт приділив розробці тріадологічної терміносистеми, в якій окрему Іпостась окреслював поняттям «природа», а троїчність поняттям «особа». Основна проблема для богослова була закладена в терміні «особа», що в контексті розвитку й становлення гуманітарних наук інтерпретувався в різних значеннях. Тому, за словами О. Шепетька, К. Барт висловив пропозицію замість нього вживати поняття «модус буття Бога». Такий підхід повністю узгоджувався з догматичними настановами церкви: «вона торкалася не змісту віровчення, а тільки способу його вираження» [645, с. 121].

Окремі аспекти христологічної доктрини К. Барта присвячені проблематиці втілення, яку богослов розглядав із метою виявлення та усунення деяких погрішностей, притаманних ранньохристиянським філософсько-теологічним

системам. За твердженням богослова, втілення Логосу в людську природу, затьмарену первородним гріхом, засвідчило єдність Христа з усім людством, яке мало спільні ознаки та властивості [628, с. 139]. У той же час, швейцарський богослов намагався виправдати христологічну ваду лютеранської та реформаторської церков у питанні іпостасного з'єднання Божественної і людської природи в Христі, оскільки вчення першої ототожнювалося з євтихіанською доктриною (уподібнення двох природ), а другої – з несторіанством (поділ на дві природи). Аналізуючи христологію ранньопротестантських течій, К. Барт встановив основоположний принцип їх доктрин, який декларував іпостасну єдність Сина Божого: «Ісус Христос від моменту втілення до воскресіння становив єдність божественного Слова із прийнятим Ним людським буттям» [628, с. 134]. Для К. Барта Христос є істинним прикладом людству, а не моральною людиною. Людська сутність Ісуса полягає в Його бутті для людини, отже, за словами богослова: «Людськість кожної людини полягає у визначеності її буття, як спільного з іншою людиною» [158, с. 42–65].

У своїй христологічній доктрині К. Барт виокремлював й стани пониження і піднесення Божественної та людської природи в Христі, які набувають свого звершення «в діалектичній єдності цих форм прояву» [204, с. 13]. За бартівською формулою, Христос понизив Себе з моменту втілення, й підійнявся до Божественної слави після воскресіння. Богослов звертає увагу на особистісний вибір саме Бога, а не Христа, понизити Себе. Таким чином, К. Барт вважає доцільним виділити онтичний (об'єктивний) та ноетичний (досконалий) стан Ісуса Христа.

Важливе значення у своїй христологічній доктрині К. Барт надає сотеріології, в межах якої дослідники виокремлюють два напрямки богослов'я – драматичне та діалектичне. Ідея драматичності зводиться до заперечення богословом того, що Бог сам реалізує історію спасіння, а людина лише спостерігає за цим процесом, не втручаючись. Однак, на думку К. Барта, якщо йдеться про спасіння людини, вона повинна бути активною стороною цього процесу. На його переконання,

сотеріологія є спільною дією як Бога, так й людини, зважаючи, що цей процес здійснюється не механістично, а драматично, як і кожне міжособистісне спілкування: «Ми не є незадіяними глядачами. Нами рухає Бог. Бездушна статика константних стосунків між Богом і людиною здолана. Наше життя отримує глибину і перспективу. Ми стоїмо в середині трагічного, але одночасно свідомого меті ряду Божественних дій і проявів» [647, с. 6]. Зазначимо, що драматичний напрямок у вченні К. Барта формувався в полеміці з представниками ліберальної теології, які розчиняли Бога в людині й осмислювали Його в категоріях людського розуму.

Інший напрямок сотеріології К. Барта – діалектичний. Саме на основі цього методу він здійснив структурно-функціональний аналіз основних аспектів христології. Осмислюючи доктрину про передвизначення, К. Барт зображує Христа, Який виділяє одних людей і відокремлює їх від інших істот. Згідно цього принципу, люди, які пов'язали своє життя з Христом, є прощеними Богом, однак цього вони не знають [399, с. 262]. Тому жертва Христа представлена як постійний процес, у якому Бог виділяє свого Сина і протиставляє іншим людям. Зважаючи на це, Барт відводить земному життю Христа незначну роль.

Для протестантського теолога в акті воскресіння розкривається одкровення, завдяки якому людина виявляє Христа: «У воскресінні божественний світ поєднується із земним. Однак це поєднання встановлює межу між трансцендентним й іманентним» [157, с. 4]. Якщо воскресіння розглядати поза історією, то людина не пізнає його тайну. Тому прихід Христа на землю і Його діяння, за К. Бартом, є визначальними через передачу знань про смисл спасіння. Саме їх вона отримує у керигмі [618, с. 342–346]. У контексті діалектичного вчення теорія спасіння розглядається Бартом в аспекті знання, яке дає уявлення людині про смерть та воскресіння Христа як вічне спасіння, «а не втеча у загробний світ» [478, с. 268–269]. Людина, яка усвідомить це і примириться з Богом, є спасенною.

Вважаємо доречним виокремлення професором богослов'я М. Еріксоном у христології К. Барта поглядів, ґрунтованих на одкровенні та к'єркегорівському

осмисленні історії для формування віри. Вчений вважає, що його христологія нівелює значення людської природи Ісуса Христа: «Визнання людських властивостей Христа для Барта є звичайним явищем. На його думку, діяння Ісуса не сприяють розкриттю істинності Бога. Навпаки, всі відомості, які здобуті на основі наукових результатів, віддаляє людину до пізнання Його божественності... Ми не можемо осмислити Бога за допомогою історичного Ісуса» [664, с. 610–611].

Започаткований К. Бартом неортодоксальний підхід до аналізу вчення про Ісуса Христа, був переосмислений в екзистенціальній христології П. Тілліха. Намагаючись подолати прірву між теоретичною і буденною рівнями релігійної свідомості, він категорично засуджує релігійну обмеженість Барта, вважаючи, що християнство втратить своє значення, якщо не допоможе людині в реаліях сьогодення [224, с. 172]. Зазначимо, що богослов, з одного боку, достатньо критично проаналізував христологію у контексті теології історії, а з другого боку, запропонував нове тлумачення христологічних сюжетів Євангелії, щоб допомогти людям зрозуміти місію Христа [455, с. 235]. Таким чином, протестантський богослов обґрунтовує значущість релігії для духовного й суспільного життя людини, стверджуючи, що культура містить глибоку релігійну складову: «Велика частина моїх робіт співвідносить християнство з секулярною культурою» [224, с. 176–177]. Але, якщо К. Барт відмежовує світське життя від релігії, то П. Тілліх, навпаки, обґрунтовував їх екзистенціальний зв'язок, центром якого були людські дії, їх зміст і цілі [477, с. 241].

Центральним положенням христологічної рефлексії П. Тілліха стала проблема співвідношення теології та історії. На його переконання, вчення про Ісуса Христа можна осмислити лише в формі універсальної філософської системи: «Жоден теолог або вчений не може досліджувати релігію, навіть будучи великим сподвижником християнства, якщо в його працях не простежується повага до філософії» [115, р. 360]. Аналізуючи поняття «релігія», Тілліх особливу увагу звертає на категорію «одкровення», яке прирівнює з уявленням Шелінга про надісторичну історію, визначаючи його засобом само-прояву Абсолюту.

Надісторичній історії богослов протиставляє емпіричну історію, стверджуючи, що остання може лише наочно відтворювати одкровення. Саме в контексті цього розмежування вибудовується екзистенціальна христологія П. Тілліха, яка визначає поняття Бога в філософській категорії буття: «Бог – це відповідь на питання, закладене в бутті» [585, с. 165].

Буття, на думку богослова, неможливо вивести чи звести до буття речей й лише буття людини є шляхом до пізнання Бога. Страх перед смертю і загроза небуття, на думку Тілліха, дозволяє людині заглибитися в пізнання Бога. Тому, послуговуючись філософією екзистенціалізму, він обґрунтовує значення релігії у позбавленні страху перед трансцендентним. Однак, за словами Тілліха, розмова про існування Бога вводить Його в сферу існування, й будь-які спроби пояснити Його з кута зору філософії чи теології формують стан тотожності і протиріччя [594, с. 128]. Така ідея знаходить відображення в концепції антиномії релігійного життя, яка полягає в тому, що людина, з одного боку, переживає єднання (тотожність) з Богом, а з другого – відчуває відокремленість (протиріччя) від Нього. Тілліх намагається віднайти релігійний тип, здатний здолати цю антиномію, і доходить висновку, що це можливо лише в християнстві, завдяки синтезу вчення про виправдання і христологію. Цей синтез, на думку Тілліха, дозволяє здолати основну антиномію релігійного життя.

У теологічному контексті Бог осмислюється як сила буття, що протистоїть небуттю. Співставлення Бога з іншими видам буття підпорядковує Його категоріям часу і субстанції й тим самим прирівнює до інших істот [224, с. 175]. Зважаючи на нескінченність Бога, Тілліх пропонує застосовувати до Нього поняття само-буття, яке трансцендентно й іманентно людині. Само-буття Бога – це несимволічне твердження теології, незважаючи на те, що «всі міркування людини про Бога, мають символічний характер» [262, с. 62]. Бог як основа буття, вважає П. Тілліх, не говорить з обмеженими істотами на їх мові, але Він говорить з ними за допомогою їх мови [262, с. 62]. Таким чином, само-прояв Бога має глибинні символічні підстави.

Оскільки Бог є основою буття й людина онтологічно сопричасна Йому, то проблема відчуження долається в Ісусі Христі як остаточному одкровенні, Який і є Нове Буття. Тілліх вважає, що богослов'я може дати відповідь на екзистенціальне питання людини тоді, як Євангеліє розкриється у звістці про «Нове Буття». Свою концепцію екзистенціальної христології, за дослідженням А. Рейнена, П. Тілліх вибудовує на основі текстів Святого Письма та христологічних положень Вселенських соборів [91, р. 59].

До імені Ісуса П. Тілліх застосовує титул Христос, яке, на його думку, відповідає загальнолюдським очікуванням Нового Буття. Ці сподівання втілилися в Ісусові як реальній історичній особі, якого учні називали Христом – посланцем Нового Буття у часі та просторі: «Той, хто є Христом, той, несе з собою новий еон, нову реальність. Це – та людина на ім'я Ісус, який в парадоксальному твердженні був названий Христом» [585, с. 53]. У христологічному аспекті богослов розкривав проблему природженого потягу до гріха в онтологічному й екзистенціальному вимірах та прагнення до подолання власного відчуження.

Проблему відчуження П. Тілліх розглядає в контексті сотеріології. Христос, як носій Нового Буття, змушений підпорядковуватися умовам існування і випробувати на собі наслідки екзистенціального відчуження [585, с. 419]. Жертовний вчинок Христа, який заради спасіння перетерпів важкі муки на Хресній дорозі й життя своє віддав заради спасіння душ, призводить до подолання відчуження. Таким чином, християнство, за твердженням П. Тілліха, продукує концепцію про Христа як жертву та переможця екзистенціального відчуження.

Теорію спасіння П. Тілліх інтерпретує як зцілення, що відповідає стану відчуження і визначає існування. У зазначеному контексті зцілення трактується з'єднанням відчуженого, і, найважливіше, подоланням розколу між Богом і людиною. Для П. Тілліха шлях до спасіння чисто індивідуальний – це отримання Нового Буття через особисте приєднання до «вічності», тобто до Бога [355, с. 20–22]. Характерним для цієї концепції є те, що вона бачить спасіння не в історичній особі Христа, а в символі Його з'явлення як ознаці Нового буття [310, с. 616].

Іншим символом, який визначає залежність Христа від існування, є хрест, а символом подолання цього існування є воскресіння. Тому Нове Буття відновлює єдність людини і Бога. У процесі порятунку П. Тілліх виокремлює три стадії: 1) «Відродження» як співучасть у Новому Бутті; 2) «Виправдання» як прийняття Нового Буття; 3) «Освячення» як перетворення Новим Буттям [585, с. 443–444].

Перша і друга стадії спасіння завжди перебувають у діалектичній єдності. Третя стадія «освячення» передбачає прийняття в співдружність всіх тих, хто став причетним до Нового Буття. Богослов стверджує, що об'єктами Нового Буття стають всі сфери життя людини, які під впливом дії Святого Духа пробуджують здібності, якими людина вже володіє, але вони перебувають у непробудному стані, а також в оснащенні людини новими можливостями, котрих вона не мала до цього. Отже, П. Тілліх намагався зобразити Христа в такому вигляді, щоб його образ був прийнятний для релігійного і філософського світоглядів. Христологічна доктрина богослова просякнута екзистенціальною інтерпретацією символів та положень християнської традиції.

Прагнення відновити авторитет Біблії й очистити християнство від впливу ліберальної теології здійснив основоположник діалектичної теології Р. Бультман. У процесі теологічного дискурсу з лютеранською церквою він використовує методи і термінологію екзистенціалізму. На формування світоглядних орієнтацій німецького мислителя вплинули ідеї А. Гарнака, «формальна критика» Г. Гункеля, праці І. Вейса і екзистенційна філософія М. Гайдеггера [471, с. 783]. Дослідники визнають співзвучність міркувань Бультмана з фундатором антисцієнтистської версії лінгвістичного повороту М. Гайдеггера, концептуальний апарат якого він використовує в герменевтичній методології [576, с. 209].

В інтерпретації сакральних текстів Біблії Р. Бультман активно використовував історико-критичний метод, на основі якого сформував концепцію «деміфологізації». На думку мислителя, Новий Заповіт відображає міфологічне світосприйняття, що суперечить науковому світогляду і тому не може бути сприйнятим людиною в реаліях сьогодення за «відсутністю антиномічного

мислення» [64, s. 54–55]. Основні сюжети життя Ісуса Христа, за твердженням Бульмана, були вибудовані на основі: 1) апокаліптичного жанру, який використовував не лише велику кількість особливих символів, але й віднаходив нові образи; 2) гностичної міфології, котра намагалася розкрити сотеріологічні принципи людського буття [191, с. 630]. Це дало підставу теологу не лише визнати, що «сюжети Євангелія, які зумовлюють інтервенцію Бога в світ людей, є нічим іншим, як міфологія» [64, s. 24], а й сформулювати висхідний принцип христології, відповідно до якого: «Трансцендентний Бог не може прийти в цей світ і бути головною особою історії» [513, с. 46]. Однак, основним завдання деміфологізації було не заперечення міфу, а визначення його внеску в формування екзистенціальних елементів життя людини [222, с. 210].

Прикметно, що основний зміст христології, на думку Р. Бульмана, закладений у новозавітній кериґмі як звістці про особу Ісуса-Месії. Для того, щоб ця подія здобула визнання у судженнях людини як єдиний шлях до спасіння і відповідала внутрішнім запитам сучасної людини, він використав філософські ідеї М. Гайдеггера [222, с. 210]. Останній вирізняв екзистенціальні основи людського буття – правдиве (життя у вірі) та неправдиве (грішне). В інтерпретації Бульмана, набуття реальної сутності можливе лише через «перед-розуміння Божої справи» як спасенного заклику, спрямованого до людини. Ця відозва, зашифрована у Біблії й актуалізується у правдивому та неправдивому існуванні [314, с. 115]. У ситуації грішного існування людина підвладна страху і виявляє залежність від свого минулого. Натомість, життя у вірі відкриває майбутнє та визначає байдужість до мирського. Однак досягти цього неможливо без кериґми, яка розкриває істинний зміст євангельського послання [471, с. 783].

Бульман виокремлював історичного Ісуса і євангельського Христа. Вчення про новозавітного Христа, на його думку, з'явилося у кериґмі ранньохристиянських громад. Натомість історичний Ісус не може проявлятися як Спаситель, оскільки людині доступний лише образ Христа в кериґмі. Для самого Бульмана лише екзистенціальна інтерпретація Нового Заповіту врятує християнську віру від

впливу наукового світогляду. Тому людина стоїть перед вибором, який дозволить набути справжнього буття, для чого потрібно звільнитися від минулого та відкритися майбутньому. Правильний вибір дозволить зробити керигма, яка спрямовується від Бога до людини: «Осягнення керигми – це віра в осмисленні свого призначення» [191, с. 634].

Важливо звернути увагу на понятійно-категоріальний апарат христологічної доктрини Р. Бульмана, який він використовував для аналізу історичної інтерпретації особи Ісуса. У цьому контексті термін «історія» в німецькомовному середовищі вживається в двох значеннях – «historie» і «geschichte». Зміст терміну «historie» використовується для позначення наукової дисципліни, яка досліджує минуле на основі фактологічного матеріалу, маючи на меті підтвердити чи спростувати джерела стосовно конкретного явища чи події. Натомість термін «geschichte» вживається в екзистенціальному значенні та полягає в «пошуці сенсу і значення подій» [513, с. 43–44].

У христологічному аспекті для здобуття відомостей про справжнього Ісуса, необхідно звернути увагу не на факти, що підлягають фіксації і перевірці, а вплив Христа на людей, зафіксований у новозавітних текстах, тобто як «geschichte». За твердженням Бульмана, історико-критичний метод «historie» не може дослідити сутність надприродних явищ, у тому числі й реального Ісуса. Євангельського Ісуса, народженого, розіпнутого і воскреслого, можна осягнути лише за допомогою «geschichte»: «Христос, Розіпнутий і Воскреслий, зустрічає нас в проповідуваному Слові й ніде більше. Саме віра в це слово і є істинна пасхальна віра» [222, с. 214].

Для Бульмана історичний образ Ісуса існує в прихованому вигляді євангельського Христа [222, с. 210]. В його христологічній доктрині хрест і воскресіння зводиться до історичних явищ, які потрібно трактувати як божественні акти. У керигмі вони інтерпретуються як божественне засудження та спасіння. Саме цей божественний вчинок має безстрокову дію, тому не може трактуватися як історичне явище у якому він відбувся. Відтак, керигма – це підтвердження того, що спасіння відбувається постійно: «Ісус Христос відкривається нам у керигмі і ніде

більше. Вона підтверджує історичний факт... Однак основне значення кериґми полягає у свідченні Його постійної присутності з нами» [426, с. 332].

Однак, між хрестом і воскресінням у христології Бультмана простежується відмінність. Хрест як подія сотеріології, на думку богослова, відображає єдність історичної події, що бере початок в історичному факті розп'ятого Ісуса. Історичне значення хреста полягає в тому, що в цій події Бог засудив неправдиве буття і в той же час врятував від влади світу. Подія минулого (*historie*) на хресті, розкривається як подія спасіння (*geschichte*). Р. Бультман уважав, що історична (*historie*) подія хреста в своїй значущості створила нову історичну (*geschichte*) ситуацію: «Не тому хрест подія спасіння, що це хрест Христа, а в тому, що хрест – Христовий і є подією порятунку» [191, с. 37].

У христології Р. Бультмана воскресіння Христа осмислюється не як «*Historie*», а як «*Geschichte*». За його твердженням, віра в об'єктивне воскресіння Ісуса, яка існувала в першому столітті, сьогодні не сприймається серйозно. Людське розуміння світу радикально змінилося з тих часів, тому міфологічні сюжети Нового Заповіту є неприйнятними для більшості людей [450, с. 167]. Тому воскресіння слід розглядати як міфічну подію, істинне значення якої містить лише кериґма. Проповідь Ісуса відображає християнська промова, яка виголошується у церкві: «Всі розповіді, які торкаються особи воскреслого Ісуса, оповідання про порожню труну й пасхальні події, не відповідають істинності віри. Головне значення має віра в Христа, яка відображена в кериґмі» [381, с. 38]. Отже, хрест та воскресіння Христа – це не дві історичні події, а одна динамічна екзистенціальна подія. Смерть Христа як подолання смерті і є воскресінням. Христологічна доктрина Р. Бультмана зазнала критичних зауважень з боку протестантських богословів. Загальні настрої з цього питання висловив Е. Кеземан, зазначаючи: «Якщо немає зв'язку між Христом віри та Ісусом історії, то християнство стає міфом і гнозою, виникає небезпека редукції Христа до певної ідеології» [64, с. 39].

Значним явищем у філософському і богословському середовищі стала христологічна концепція В. Панненберґа «Одкровення як історія», в якій він

намагається обґрунтувати унікальність та абсолютність християнського одкровення. В основі його вчення закладений есхатологічний підхід в інтерпретації трансцендентності й іманентності Бога в світі, суб'єкта історії, людської свободи та провіденціалізму: «Історія – це широкий горизонт християнського богослов'я. Усі богословські питання і відповіді лежать у межах історії, яку Бог розділяє з людством і через людство з усім творінням, спрямованою до майбутнього, яке приховано від світу, але вже було явлено в Христі» [426, с. 340].

Якщо представники керигматичної теології визначали перевагу релігійної віри над її історичним вираженням, то подібне розрізнення Панненбергом осмислювалося як проблема співвідношення факту (конкретного історичного вираження) і значення (зміст релігійного досвіду) в одкровенні релігійних істин. За твердженням богослова, христологія повинна повернутися до свого джерела походження, щоб отримати можливість самоперевірки, шляхом історичного аналізу і раціонального мислення: «Християнська віра заснована на історичній постаті Ісуса Христа – не на Його вченні чи інших особливостях, які можна відокремити від Його особи, а саме на цій Людині, на Його індивідуальності» [453, с. 385]. На думку Панненберга, «висхідна христологія» намагається осмислити Ісуса з позиції іпостасного з'єднання Божественної та людської природи в Христі, тоді як Його зв'язок із Старим Завітом майже ігнорується [426, с. 341]. У той же час Панненберг критикує христологію представників ліберальної теології, які вважали, що поклоніння Христу виникло з «уявлення про Його особу» [453, с. 385].

Христологія Панненберга витворюється в історико-сотеріологічному вченні тріадології, в межах якої центральними актами ікономії богослов визнає Хрест і Воскресіння Ісуса Христа. Однак, повне уявлення про Ісуса Христа Панненберг розкриває в історико-есхатологічній концепції одкровення. Основою цієї концепції є твердження про повноту одкровення Бога в Його Царстві, яке буде встановлене після завершення світового історичного процесу. Одкровення, що звершуються в історії, мають пророчий характер, і будуть реалізовані лише під час есхатологічних подій. Таким чином, за Панненбергом, спасіння відбувається упродовж усієї історії

людства шляхом Божественного одкровення в світі [221, с. 252]. Важливо зазначити, що протестантський теолог виокремлює в цьому процесі особисту роль кожної божественної Іпостасі, утверджуючи в ікономії унікальність Їх дій як властивості буття Бога. У цьому положенні виражається як гносеологічна сторона триадології (пізнання Осіб через їх конкретні дії спасіння у світі), так і онтологічна спроба наблизитися до обґрунтування єдності Святої Трійці, підкреслюючи взаємопроникнення Осіб в ікономічному значенні.

У христологічній доктрині Панненберг підкреслював тринітарно-богословське значення Хреста: «Смерть і воскресіння Ісуса Христа є одкровенням про особу Отця, відмінну від особи Сина» [221, с. 251]. Про особу Сина свідчить у історії Святий Дух: «Дух воскресив Ісуса, зійшов на Нього під час хрещення, утверджуючи зв'язок Сина з Богом» [392, с. 50]. Тому втілення, смерть і воскресіння Ісуса Христа Панненберг розглядає як абсолютне божественне самоодкровення, де реалізується вся його повнота в історії людства.

Важливою складовою христології Панненберга є принцип «пролепсиса» або «попереднього кінця історії». Основний його припис полягає в тому, що в сотеріологічних діях Ісуса Христа актуалізований релігійний порятунок в історії людства. При цьому подальший хід історії, за Панненбергом, не можна вважати завершеним. Факт місії Ісуса Христа як кінець історії усередині самої історії служить для Панненберга обґрунтуванням, що крім цієї події не може бути іншого саморозкриття Бога. На основі цього принципу Панненберг намагається розкрити ідею передіснування та Втілення: «Єдність природи Воскреслого Христа з природою Бога, в силу своєї внутрішньої логіки, насправді призводить до ідеї передіснування». Відповідно і реальність Втілення: «... Бог, виходячи зі Своєї вічності і через Воскресіння Ісуса, з'єднався з цією особливою людиною. Це з'єднання, спочатку приховане від людства, в силу принципу передбачення, яке визначає життя Ісуса. У той же час достовірність цього життя розкривається лише через Воскресіння» [531, с. 98–99].

З точки зору Панненберга, визнання Воскресіння Христа історичною подією робить очевидним Його значення як начала завершеності світової історії. Згідно Панненбергу, Бог абсолютно відкривається в цій події і підтверджує всі свідчення Ісуса Христа до Воскресіння про Його божественну сутність [221, с. 253]. В апокаліптичному очікуванні саме Воскресіння Христа має попередній характер. Панненберг уважав, що в давньо-апокаліптичному вченні кінець історії завершується загальним воскресінням мертвих, а тому Воскресіння Ісуса не можна вважати остаточним кінцем історії, а лише його попереднім передбаченням (пролепсисом) й кінцем історії в межах тривалої історії.

Аналізуючи есхатологічні концепції Біблії, Панненберг доходить висновку, що старозавітна есхатологічна свідомість не суперечить новозавітній, але має якісну відмінність від останньої, оскільки пришествя і Воскресіння Ісуса Христа є унікальними в історії творіннями, що єднають вічність і час, а, тому й творчий задум Бога про творіння і його виконання [221, с. 250–251]. Підкреслюючи зв'язок новозавітної християнської звістки з апокаліптичною юдейською традицією, Панненберг користується дескриптивно-критичним методом, систематично досліджуючи інтерпретації традиційних християнських положень у їх феноменально доказовому змісті. Тим самим, це служить підставою для низки початкових христологічних тверджень, у тому числі про божественність Христа і втілення.

У другій половині ХХ ст. центральною проблемою протестантської теології стала спроба звільнення людини від почуттів своєї немічності. Актуалізація антропологічного виміру протестантизму була зумовлена теоретичною і практичною діяльністю людини, що призвело не лише до позитивних змін в оточуючому середовищі, а й спровокувало глобальні кризи та соціальні конфлікти. Пошук відповідей на реальні виклики сучасності сприяв появі «теології надії», фундатором якої вважається німецький теолог Ю. Мольтман. За його твердженням: «Богословські міркування, які виводяться із надії, передбачають переосмислення богословської парадигми в світлі надії» [226, с. 240]. Важливо зауважити, що

головною темою Святого Письма богослов вважає есхатологію, через неї людина осмислює проблему сутності та сенсу життя [310, с. 635]. Центральним поняттям його христології було воскресіння, яке він висвітлював як добровільне завдання прийдешнього світу, у якому людина вживає заходів, спрямованих проти зла та смерті [580, с. 175–176].

Питання, обґрунтовані Х. Бальтазаром про можливість загального порятунку в історичній ретроспективі продовжив розвивати Ю. Мольтман: «Короткий розгляд історичного звільнення й есхатологічного спасіння в перспективі творчого дотримання Хреста» [226, с. 240]. Вибудовуючи свою історико-теологічну концепцію, богослов звертається до есхатології як основного структурного елементу христології. Отже, христологічна доктрина Ю. Мольмана представлена в есхатологічній історії Бога. Такий підхід, на переконання богослова, був зумовлений трансформацією релігійної свідомості в період формування християнської традиції: «Після розквіту пасхального богослов'я загальна думка стала розвиватися в іншому напрямі, а віра звернулася до Ісуса з Назарету. Екзегети наполегливо вказують на цей вражаючий факт, який послужив причиною виникнення синоптичних Євангелій» [531, с. 99]. Аналізуючи новозавітну христологію, богослов доходить висновку, що, «розглядаючи історію крізь призму есхатології, ми повинні перейти від майбутнього Христа до Його минулого... У силу Воскресіння з мертвих Христос є передбаченням Бога, але в есхатологічному плані Він є втіленням Бога, який представлений у нашій плоті і в смерті на Хресті» [531, с. 99].

У христологічній доктрині Ю. Мольмана воскресіння Христа представлено не як історична, а як есхатологічна подія, котра символізує загальне воскресіння людства. Лише такий погляд на майбутнє дозволяє, на думку богослова, стверджувати реальність воскресіння Христа. У богослов'ї хреста, людина відкриває себе і пізнає Бога. У христологічній доктрині в пізнанні Христа Мольтман запропонував інший підхід: «При дослідженні історії життя Христа ми

повинні поєднувати буттєво-історичне й есхатологічне пізнання, а потім перевірити отримані результати, порівнюючи їх один з одним» [531, с. 100].

Тим самим у теології хреста Мольтман спростовує теїстичну тезу про незмінність Бога через несумісність людських властивостей Хреста, які проявилися на Хресному шляху, з Божественною природою. Відтак, буття Бога богослов пов'язав із христологічною проблематикою іпостасного з'єднання двох природ у Христі. Констатуємо відступ мислителя від традиційного вчення при висвітленні цієї проблематики. Мольтман у христологічній доктрині акцентує увагу на особі Христа без розділення на Божественну та людську природу, оскільки такий поділ ускладнює сприйняти Бога в смерті Христа. Лише утверджений принцип взаємного спілкування властивостей дав можливість «осмислити Бога в Христі й приписати страждання і смерть на хресті боголюдській особі» [332, с. 202].

Отже, трансформація христологічних поглядів у сучасній протестантській теології була зумовлена впливом ліберальної теології, яка протиставили святоотцівській традиції етичне вчення про Христа. Ця позиція стала домінуючою у христологічних концепціях представників Тюбінгенської протестантської школи, теології посередництва та нової ортодоксії й значною мірою відобразилася на доктринальній основі сучасних моделях христології в християнській теології.

5.4. Християнство у христологічній перспективі сучасності

Глобалізаційні процеси в сучасному світі засвідчили наявність моральної кризи, спричиненої втратою християнських цінностей. Культурна ідентичність у сучасну епоху повинна будуватися на вільному виборі людини, який не порушує свободу вибору іншої. Людина за власним уподобанням може вибирати релігію, що суперечить алгоритму традиційної релігії. Як зазначає Л. Филипovich: «Це не перший наступ глобалізації на традиційні культури і духовне життя людства... Але нинішня глобалізація куди масштабніша від попередніх – вона активно втручається в світ духовний, і не як у вторинний і похідний, а як у самостійний і самодостатній» [601, с. 3].

Ця обставина зумовила не лише священнослужителів і церковнослужителів переосмислити межі тлумачення християнських істин в інформаційному полі, а й долучити до цього процесу філософів і релігієзнавців з метою збереження духовної культури особистості. Церква і суспільство впевнені, що за рівнем технологічного розвитку людство цілком спроможне знайти механізми вирішення більшості глобальних проблем, окрім, як зазначає П. Саух, соціально світоглядного алгоритму міжкультурної взаємодії, де постійно ховається міна уповільненої дії [523, с. 23]. Релігія наділяє людські спільноти могутнім символізмом, а також вибудовує між ними кордони, які виявляються неприступними для взаємопроникнення. Тому, за твердженням Л. Филипович, приймаючи глобалізацію як фактор історичного розвитку, бажано відійти від пануючого уявлення про глобалізацію як процес, що несе тільки руйнування для традиційних культур [601, с. 4]. Однак у цих умовах не можна не помічати, що основною тенденцією сучасного релігійного процесу постає його фундаменталізація як реакція на модернізм, який призвів до лібералізації віровчень, підданих переосмисленню з метою адаптації церков до нових соціальних і духовних умов [604, с. 18].

Глобалізаційний розвиток завжди призводить до уніфікації та інтеграції. У духовно-релігійному сенсі, як зазначає Л. Филипович, це призводить до згладжування культурнонаціональних особливостей релігій. Наслідки цього процесу є недвозначними. З одного боку, відбувається знищення традиційних духовних підвалин, з іншого – це процес якого не можна уникнути на шляху до формування своєрідної системи цінностей певного народу [601, с. 5]. Таким чином, еволюційний розвиток релігії до світового масштабу, призводить не лише до втрати національної самобутності, але і до накопичення того загального, що характерне для кожної традиції. Тому глобалізацію потрібно розглядати не лише як загрозу, а й можливість для різних трансформацій. Лише правильно розставлені пріоритети дозволять отримати від глобалізації всі переваги. Тривале і систематичне нехтування можливостями призведе до невідворотнього згорання міжрелігійних контактів.

Християнські церкви у своїй діяльності та функціональності скеровують людину до повного розкриття її духовного потенціалу. Виконуючи цю функцію, вони керуються реаліями світу. Одним із головних чинників модернізації теології є людський запит щодо трансцендентного. У різних соціокультурних, політичних, економічних умовах, ці запити набувають широкого масштабу і відрізняються своїм змістом. Однак, на відміну від ранньохристиянських рухів, неортодоксальних філософських учень (окремі засади суперечать християнству, тяжіючи до вільнодумства) сучасні христологічні моделі прагнуть зберегти свої новації в межах релігійного світогляду. Це досягається як ідейно-догматичними засобами (постійним звертанням до текстів Біблії, власних богословських авторитетів), так і культово-інституційними (посилення ригоризму, ритуалізацією і внутрішнім дробленням).

Проаналізуємо сучасне трактування христологічної доктрини на прикладі найбільш поширених моделей у християнській теології. У цьому контексті звернемо особливу увагу на вчення про Ісуса Христа в латиноамериканській інтерпретації «теології визволення». Перш ніж визначити напрям розвитку нової моделі христології в умовах сьогодення, слід провести аналіз із визначенням передумов становлення та розвитку «теології визволення» у середовищі Католицької Церкви. Джерелом породження нової теології була складна політична та соціально-економічна ситуація в Латинській Америці в другій половині XX ст., призводячи до протистояння між різними прошарками населення [459, с. 286]. Методологічною основою теології визволення стали ідеї «філософії надії» Е. Блоха, «критичної теорії» Ю. Габермаса, Г. Маркузе й інших представників франкфуртської школи [287, с. 23]. Активними учасниками антагоністичних процесів стали священики католицької церкви, які очолювали народні та революційні рухи під гаслами захисту християнських цінностей.

Відправним пунктом формування теології визволення стала діяльність Другого Ватиканського собору, рішення якого визначило вектор проблемної тематики Другої Латиноамериканської Єпископальної Конференції 1968 р. у

колумбійському місті Медельїні, на якій католицькі єпископи здійснили спробу реалізації соборних постанов в умовах латиноамериканської дійсності. У своїй риторичі вони використовували нові поняття «звільнення», «радикальні зміни», «оновлення» і «перетворення» для передачі актуальності обговорюваної проблематики. Прикінцеві документи, як результат роботи конференції, виражали новий погляд церкви на вирішення складної політичної та соціально-економічної ситуації й трактувалися «як Велика Хартія, що вказує на абсолютно новий пасторський підхід» [447, с. 43]. Такий підхід церковних ієрархів відносно до бідних і безправних людей оновив спосіб соціальних відносин на основі теологічного підходу, замішаного на марксизмі й революційному ентузіазмі [459, с. 287]. Таким чином, офіційно Католицька Церква в Латинській Америці стала на захист пригнобленого населення та в подальшій своїй діяльності виступала захисником саме його інтересів.

Теоретичною основою теології визволення стала енцикліка Папи Павла VI «*Populorum Progressio*» («Розвиток народів»), у якій він сконцентрувався не на внутрішньо економічних питаннях, а на міжнародній економіці [643, с. 301]. В енцикліці понтифік, з одного боку, визнавав право людини на приватну власність, а з другого, застерігав монополізм у її використанні, яка, за твердженням папи, обмежить свободу ближнього: «Абсолютно неприпустимо, коли прибуток визнається основним мотивом економічного прогресу, конкуренція основним законом економіки, а приватна власність абсолютним і необмеженим правом» [369, с. 74].

Прогрес, на думку римського понтифіка, не обмежується винятково економічними показниками, а містить в себе розвиток кожної особистості: «Людина за Божим покликанням здатна до саморозвитку» [162, с. 19]. Таким чином, соціальний прогрес розпочинається з розвитку людини на основі всебічної підтримки різних спільнот й інституцій. У цьому контексті папа звертається до філософських основ людського розвитку: «В основі будь якої людської діяльності закладені принципи матеріалістичної й атеїстичної філософії, яка ігнорує релігійну

думку й позбавляє особу свободи вибору і її гідності» [162, с. 41]. Значення цієї енцикліки підкреслив Папа Бенедикт XVI, вказуючи на важливість соціальної євангелізації побудованої на принципах любові, свободи та справедливості: «Павло VI усвідомив важливість розв'язання глобальних соціальних проблем на основі християнських цінностей й спільному братерстві» [162, с. 22–23].

Теологія визволення виникла як реакція на неспроможність церкви теоретично і практично вирішити соціально-економічні проблеми країн латиноамериканського континенту. У цьому контексті, основний акцент теології звернений на практику, в якій її послідовники вбачають найважливішу істину в житті. Пошук та розроблення практичних рекомендацій щодо впровадження планів заходів з покращення ситуації містять тексти Святого Письма, як Божественне одкровення, дароване людям. З точки зору герменевтики, теологія визволення більш наближена до протестантської екзегетики, адже повернення до авторитету Біблії і право її тлумачення людьми відповідає ідеології європейського реформаційного руху. Святе Письмо, за твердженням латиноамериканських богословів, орієнтоване винятково на знедоленні верстви суспільства з метою активації їх боротьби за істину та справедливість. Красномовним у цьому значенні є твердження Ф. Герцога, що «...авторитет Біблії не має жодного значення, якщо її центральною проблематикою Євхаристії не ставиться соціальне питання, в якому воно набуває істинної сили» [447, с. 45].

Вираженням подібного принципу з цього контексту впливає заперечення монополії церкви на право тлумачення Біблії як істини останньої інстанції. Прерогатива надається всім вірянам, а особливо належним до знедолених верств суспільства, які становлять кістяк християнської громади. З цього приводу слушно зауважив один з фундаторів теології визволення Густаво Гут'єррес: «Читання Біблії – це початок діалогу між віруючими людьми минулого і сьогодення: діалог, який має місце сьогодні в церковній общині, формувався впродовж всієї історії» [447, с. 46]. Взаємозв'язок між Біблією і вірою вибудовується винятково практикою, що

«ревізує нашу віру в Бога, встановлюючи справедливість та право на благо бідних... Вірити – означає практикувати» [447, с. 46].

Незважаючи на актуалізацію питання віри в практичній площині, представники теології визволення вважають, що тексти Святого Письма, святоотцівська спадщина, літургійна і духовно-моральна традиція дають відповіді на запити сучасної людини та допомагають вірним краще пізнати й глибше втілити в особисте життя Христову віру. Однак, надмірна заглибленість у традицію і спадкоємність дозволяє виявляти специфіку нового тексту, призводячи до спотворення первинного сенсу Біблії: «Традиція передає досвід попередніх поколінь у влаштуванні свого життя відповідно вказівок Бога. Вона встановлює зв'язок між поколіннями церкви, де Слово залишається мірилом традиції та досвіду» [447, с. 46].

Теологія визволення виробила такий герменевтичний підхід до тексту як моделі взаємодії автора та читача, який безпосередньо звертається до пригноблених верств суспільства і слугує пошуком справедливості для них. При цьому зазначимо, що наслідком подібного способу інтерпретації є певне ігнорування екзегетики, оскільки для правильного розуміння біблійного тексту, на думку богословів, необхідно в кожній конкретній ситуації розуміти його по-новому: «Герменевтику потрібно розглядати не лише як мистецтво розуміння давніх текстів; вона також осмислює життя відповідно до новозавітних настанов... » [664, с. 759].

Звертаємо увагу, що зазначений підхід став основою христологічної доктрини теології визволення. Однією з перших спроб систематизувати христологічну доктрину на ґрунті теології визволення здійснив католицький священник Леонардо Бофф у книзі «Ісус Христос – Визволитель». На нашу думку, важливо звернути увагу на методологічний підхід богослова у побудові своєї концепції про Ісуса Христа. З кута зору Л. Боффа, христологія повинна розкривати найбільш значимі властивості особи Визволителя, що передбачає визначення переваги антропологічного елемента над еклезіологічним, утопічного над

фактологічним, критичного над догматичним, соціального над особистісним, «ортопраксії» над «ортодоксією» [206].

Католицький священник у христологічній доктрині наголосив на приматі людини над Церквою, що дозволяє їй тримати себе та свої думки чистими й зберігати при цьому свою свободу і внутрішню незалежність. Утверджуючи постулат ідеального суспільного устрою, який позбавлений наукового обґрунтування, Л. Бофф прагнув підкреслити, що Царства Божі розташовується на землі й всі люди в ньому духовно відроджуються. Особливий акцент богословом ставився на питання критичного налаштування щодо окремих ідей Святого Письма, в якому потрібно відділяти її визвольний зміст від іншої інформації. Не менш важливим, на думку Л. Боффа, є практична інтеграція, зорієнтована на реалізацію ідей християнської моралі та цінностей, вибудованих у дусі Євангелія [499, с. 228].

Розвиваючи інтерес до особи Ісуса Христа, Л. Бофф використовує христологічний титул «Ісус Христос Визволитель». В основі подібного найменування був закладений символічний зміст, який осмислюється «у тому сенсі, що Він звільняє грішника від провини і пригнобленого від гніту. Ісус проголошує в Своїй проповіді Царство Боже, новий світ Божої справедливості, у якому панує дух свободи. Його визвольне служіння в ім'я людини відображає сутність Його Царства, а насильницька смерть на хресті є наслідком Його діяльності та ціною за визволення людини. Воскресіння Ісуса Христа остаточно звільняє людину від сил зла. Наслідування Ісуса Христа проявляється у визвольних змаганнях християн» [510, с. 153].

Усвідомлюючи свої хиткі позиції в змодельованій христологічній доктрині, яка примножувала низький рівень довіри до теології визволення, Л. Бофф намагався донести своє розуміння постулатів, побудованих на християнських засадах. Визначаючи основні аспекти природи Церкви, її завдання в історії та роль у житті віруючої людини, богослов констатував, що незважаючи на надприродне джерело свого походження, воно «знаходиться серед нас, виявляючи себе в процесі визволення» [499, с. 228–229]. У цьому висловленні простежується зв'язок

христології та сотеріології, які Л. Бофф поєднав у межах двох площин – теологічної та соціальної. Використовуючи такий підхід, богослов вибудовує такі моделі відносин: халкидонська, культова та агапічна [510, с. 154]. У першій моделі халкидонське формулювання іпостасного з'єднання Божественної та людської природи Христа символізує есхатологічний порятунок Ісуса, Який є водночас Спасителем і Визволителем. Основним елементом культової практики Л. Бофф визначає таїнства, через них не опосередкованим чином відображається реальність світу й тим самими історичне визволення несе в своїй основі земний порятунок. В агапічній моделі католицький священник виходить з християнського розуміння любові до ближнього і до Бога, через яку людина й пізнає Всевишнього, так само як і в історичному визволенні людина зустрічає спасіння.

Своє остаточне оформлення і найповніше вираження христологічна доктрина в теології визволення знайшла в моделі сальвадорського священника Жана Собріно. Основною працею теолога з цієї тематики вважається «Латиноамериканська христологія. Нарис наслідування історичного Ісуса», в якій автор розробив свій підхід до вчення про Ісуса Христа. Досліджуючи методологічні основи сучасної моделі христології репрезентованою теологією визволення, він розрізняє три її складові: церковну, історичну та тринітарну [510, с. 154].

Церковна христологія, в інтерпретації Ж. Собріно, ґрунтується на новозавітних свідченнях, що адаптує основи докринально-інституційної побудови християнських громад до латиноамериканського контексту зі збереженням теологічного змісту. У цій моделі христології яскраво відображається церковний і соціальний зв'язок, який ґрунтується на досвіді пізнання знедоленими людьми Христа і як наслідок – визволення від гніту. Зазначимо, що церковна христологія виражає інтереси пригноблених верств суспільства й інтерпретує теологію до мінливих особливостей часу. Вона не розкриває повноти христологічних роздумів у порівнянні з офіційним вченням Ватикану, однак насичує її герменевтичним підходом, стаючи самотньою й унікальною за змістом.

В історичній моделі христології Новий Заповіт представлений історичною оповіддю про Ісуса, Який творить нову дійсність, через неї людина пізнає Христа віри. Діяльність історичного Ісуса, за твердженням Ж. Собріно, спрямована на становлення царства Божого на землі, де люди будуть наречені синами Божими й вибудувати між собою відносини на засадах любові, справедливості та свободи [206]. Така модель христології співзвучна вченню ліберальної теології в пошуку історичного Ісуса, однак у латиноамериканській інтерпретації вона представлена взаємозумовленим есхатологічним та історичним проектом, реалізація якого спрямована на ліквідацію соціальної несправедливості. Цим пояснюється турбота Христа про долю знедолених, хворих, грішних й бідних людей, що потерпають від свавілля політичної системи. Тому діяльність історичного Ісуса в теології визволення осмислюється як заклик до радикальних змін на користь пригноблених людей [459, с. 286]. Таким чином, основна відмінність христологічних систем ліберальної та латиноамериканської теології полягає у відсутності останньої протиставлення історичного Ісуса з євангельським Христом.

Тринітарний аспект христології Ж. Собріно виражається в творенні Отцем Царства Божого, Сином його проголошення, Святим Духом сприяння в наслідуванні діяльності Христа. Ця модель допомагає краще зрозуміти ланку, яка об'єднує в Святій Трійці Отця, Сина і Святого Духа: «Служіння Ісуса на землі було спрямоване на надання допомоги пригнобленому населенню. Він, поруч з Отцем, утверджує свободу і справедливість на латиноамериканському континенті» [383, с. 7]. Триєдність виражає небесний прообраз для земної демократії: «Фундаментальна демократія прагне до рівності між людьми за допомогою активної співпраці, які торкаються сфери індивідуального і громадського буття людства» [383, с. 7–8].

Важливою проблематикою тринітарної христології зокрема, й теології визволення загалом, є розрізнення віри в істинного Бога від поклоніння ідолам, зловживанням й маніпуляції християнськими символами, яке стрімко зростає у новому тисячолітті. Тому слушною видається настанова Ж. Собріно, який зазначав: «Наслідування Христа має духовно-месіанське значення: Ісус – Месія Ізраїлю й

латиноамериканського народу, справи Якого освячуються силою Святого Духу» [510, с. 156]. Однак, прагнення представити Христа в образі Визволителя призводить до закріплення в теології визволення кантівських і марксистських постулатів, які виражаються в потребі критичного розуму і необхідності суспільних перетворень.

Христологічна модель латиноамериканської теології зображає Христа Визволителем людей від соціально-економічного гніту, що робить її політизованою і зорієнтованою на певну групу населення [200, с. 17]. При цьому в теології визволення заперечується можливість досягнення соціальної рівності шляхом революційного перевороту. Однак, за певних обставин, такий розвиток подій не відкидається. Як зауважував Павло VI: «Кожна революція породжує нове безправ'я, приносить нові порушення суспільної рівноваги, викликає нову розруху, а тому неприпустима. Винятком є революція, спрямована на повалення довготривалого насильницького панування, яке грубо порушує основні права людини і завдає відчутної шкоди добробуту» [378, с. 61].

Зважаючи на те, що дискусії з христологічної проблематики не припиняються, доцільно, на наш погляд, глибше дослідити можливості аналітичної оцінки міжнаціональних зв'язків, які вибудовуються на основі християнської теології, створюючи тим самим підґрунтя для розвитку доктрини про особу Ісуса Христа за етнічним принципом. Для проведення більш комплексного дослідження пропонуємо розглянути модель «чорної христології», яка сформувалася в середовищі чорношкірих жителів північноамериканського та африканського континентів. Тому для подальшого аналізу важливо розмежовувати христологію, яка формувалася в різних культурно-історичних регіонах світу й мала свої особливості доктринального розвитку. Однак, в основу обох моделях христології було закладено спільну ідею богословської інтерпретації об'єктивних процесів боротьби з дискримінацією за ознакою раси, національного чи етнічного походження.

Ціннісно-сміслова сфера «чорної христології» складалася під впливом складних взаємодій об'єктивних обставин, насамперед соціально-політичних, економічного становища контактуючих національностей і суб'єктивних факторів – сприйняття засадничих христологічних основ теології визволення. Водночас зазначимо, що зародження афро-американської теології припадає на кінець XIX ст. із поширенням поміркованих ідей у середовищі чорношкірих релігійних громад, які пропагували християнську терпимість перед обличчям насильства і експлуатації. Трансформація «чорної теології» в радикальний релігійно-політичний напрям відбулася в другій половині XX ст. під впливом двох факторів: 1) у результаті поглиблення соціально-політичної кризи в США, яка супроводжувалася активізацією боротьби афро-американського населення за свої права; 2) поширенням ідеології христологічної моделі латиноамериканської теології визволення, яка зображає Христа як рятівника Визволителя людей від соціально-економічного гніту, що робила її політизованою і зорієнтованою на певну групу населення [242, с. 306–307]. Але, якщо теологія визволення сформувалася на ґрунті християнського віровчення Римо-Католицької Церкви, то афро-американська теологія перебувала під впливом доктринальних засад протестантських релігійних організацій Північної Америки.

Прикметною особливістю «чорної» теології була її строкатість, виражена розмаїттям варіацій христологічного, сотеріологічного чи антропологічного вчення. Серед найбільш поширених моделей можна назвати доктрини М. Лютера Кінга, А. Кліга, Д. Вашингтона та Д. Коуна. Вищезазначені богослови у своєму вченні підкреслювали унікальність життя чорношкірих людей і необхідність розробки христології афро-американського спрямування, насамперед через насаджування західного та грецького світогляду в християнській теології, яке трактувалося як один із різновидів дискримінації. Теологічні побудови цих авторів, незважаючи на присутність релігійного і політичного радикалізму в її основі, зуміли презентувати єдине соціально-релігійне явище, тим самим створюючи нові форми синтезу трансформованої християнської доктрини та політичної практики.

Основоположником афро-американської теології вважається Д. Вашингтон, який основні засади свого вчення виклав у книзі «Релігія чорношкірих: афроамериканці і християнство у Сполучених Штатах». У своїй роботі він запропонував розглядати афро-американську релігію як самобутнє явище в релігійному житті північноамериканського континенту. На його переконання, порушення соціальних і економічних прав чорношкірих американців негативно відобразилося на їх духовному житті, призвело до виокремлення афро-американських релігійних громад із загально християнського простору [580, с. 1051]. Послугуючись такими мотивами, Д. Вашингтон закликав афро-американські церкви зробити радикальні кроки в бік оновлення й осучаснення релігійного життя шляхом входження в громади білошкірого населення. На його думку, лише в умовах добровільного зречення від релігійної сегрегації і повної асиміляції в межах християнське співтовариство, майнові права, яких вибороли чорношкірі, «супроводжуватимуться духовним зростанням» [242, с. 308].

Політичний радикалізм в афро-американській теології розвивається під впливом проповідей пастора Церкви Чорної Мадонни А. Клінга, який стверджував, що лише «відродження чорної Церкви з її власним Месією» може сприяти об'єднанню чорношкірих американців [242, с. 308]. Для успішної реалізації цих ідей він закликав до відречення від минулого життя, овіяного рабською залежністю підневільних норм і стандартів поведінки, гніту яких потрібно позбутися. На цьому ґрунті він вибудував христологічну концепцію, в основі якої була закладена ідея про чорношкірого Месію, життя і діяльність Якого були пов'язані з темношкірими іудеями – авторами новозавітних текстів. Однак, адаптуючи вчення Христа до європеїзованого культурного середовища, апостол Павло був змушений спотворити його на угоду носіїв світлого кольору шкіри. А. Кліг переконував своїх прихожан, що лише радикальними засобами можна змінити світ, а очікування Другого пришестя Спасителя лише віддаляє довгоочікувану свободу [242, с. 309].

Христологічний напрям «чорної» теології найповніший вигляд знайшов у творах професора догматичного богослов'я Д. Коуна «Темношкіре богослов'я і

влада чорношкірих» та «Чорношкіре богослов'я визволення». Спираючись на наукові досягнення передової релігієзнавчої думки, вони сприяли утвердженню раціональних способів осмислення дійсності в американському теологічному просторі. Основною метою «чорної» теології, за переконанням Д. Коуна, повинна стати інтерпретація об'єктивного становища чорношкірого населення у світлі вчення Ісуса Христа з метою утвердження їх людської гідності й викорінювання білого расизму [617, с. 36].

Д. Коун пропагував етно-національну ідеологію етноцентричного спрямування, яка вибудовувалася на християнській основі і виконує інтегративну функцію, винятково для темношкірого населення, й у той же час, обґрунтовує це протиставлення відносно інших етнічних груп. Однак, у майбутньому Д. Коун відмежовується від етноцентричного трактування Нового Заповіту й доходить висновку, що «бути чорношкірим» визначає не приналежність до кольору шкіри, а виражає стан серця і душі людини.

Ще однією складовою богословського вчення Д. Коуна стала христологічна доктрина національного, соціального й духовного визволення афро-американського населення. У цьому аспекті він спирався на протестантські ідеї К. Барта, адаптуючи їх до реалій американської дійсності [580, с. 1051]. Однак, якщо кальвіністський теолог трактував одкровення крізь призму конкретних подій, то Д. Коун був переконаний, що Бог виявляє себе людству в контексті його боротьби за свободу. При цьому своє вчення богослов вибудовує за методологічним принципом К. Барта, яке торкається осмислення божественного одкровення, призводячи до уявлення про Бога, людство і Христа, яке завершується еклезіологією й есхатологією.

У центр чорної христології Д. Коун поставив ідею історичного Ісуса, Який активно виступав проти соціальної дискримінації чорношкірої більшості. Тим самим, богослов зображав Христа належним до темношкірої спільноти того часу, випробувавши всю важкість приниженням і стражданням. Звідси Д. Коун висновує, що в умовах соціального і національного пригнічення, Христос зобов'язаний був

стати на захист їх спасіння, присвятивши цьому своє земне життя [617, с. 37]. У його розумінні ідея чорношкірого Месії виражає присутність Христа в сучасних умовах і доводить, що афро-американська революція – це «встановлення в Америці Божого царства» [242, с. 314]. У той же час «христологія чорношкірих» спирається переважно на новозавітні свідчення про Божественність Христа, Його втілення і воскресіння. Сотеріологія у контексті «чорної теології» осмислюється з того, що Він робить або може зробити для зміни свідомості афро-американців. Таким чином, Коун розглядав спасіння і роль церкви передусім з точки зору свободи від несправедливості в цьому світі, а не просто обіцянки кращого життя в світі іншому.

Проте христологічна доктрина Д. Коуна, набувши пропagaції серед широчинних верств суспільства, зазнала критичних зауважень від надмірної заангажованості протестантськими ідеями загалом, і христологічною методологією К. Барта зокрема. На думку його опонентів, істинними першоджерелами афро-американської христології повинна бути історія і культура чорношкірих американців. Констатуючи справедливість звинувачень на свою адресу, богослов, тим не менше, наполягав на значущості для чорної теології досвіду протестантських концепцій, сформульованих К. Бартом, зокрема, на центральному місці христології в новозавітних текстах, визнанні авторитету Біблії як засобу пізнання Ісуса та Бога, а також проповіді Божого слова. Однак у подальших своїх працях Д. Коун особливу увагу приділяв суспільно-політичному аспекту Євангелія [617, с. 37]. Більше того, він критикував своїх попередників за небажання використовувати емпіричні засоби при проведенні соціально-економічного аналізу глибоко укорінених джерел білого расизму.

Серед сучасних моделей христології особливе місце займає африканська інтерпретація месійної ролі Христа в контексті християнської теології. При цьому важливо виокремлювати два підходи, які сформувалися на основі певних, лише їм притаманних універсальних цінностей, визначивши вектор розвитку релігійної думки в світлі філософських ідей Нового часу – христологія визволення та христологія інкультурації. За дослідженням кенійського богослова П. Вачега,

африканська христологія визволення має багато спільних рис як з латиноамериканською, так і північноамериканською теологією. Проте, на думку дослідника, африканське вчення про Ісуса Христа вибудовується на переосмисленні культурних і релігійних цінностей, а не на використанні світських чи марксистських ідеологій [120, р. 176]. Подібні твердження підтримали й інші авторитетні богослови, зокрема Д. Сінтон, яка провела порівняльний аналіз континентальних доктрин про Ісуса Христа й дійшла висновку, що «африканська христологія презентує зміст та структуру Євангелія, вона виросла з почуття безсилля пригноблених у боротьбі з гнобителями й відображає особовий релігійний досвід чорношкірого населення» [109, р. 82].

Численні варіації вчення про Ісуса Христа призвели до появи африканської інкультурної христології, яка, з одного боку, зображає Христа єдиним Посередником між Богом і людством, а з другого, Праотцем окремих народів, одним з яких і був африканський. За твердженням Ч. Ньюамі, христологія інкультурації є «спробою втілити євангельське послання в африканському культурному середовищі на теологічному рівні» [85, р. 35]. Протиставляючи африканські підходи в осмисленні особи Ісуса Христа, богослов відає прерогативу методології інкультурації, яка «відносно глибше відповідає запитам корінного населення, аніж контрверсійна спроба теології визволення тлумачити Святе Письмо з позиції скрутного становища незабезпечених верств населення» [85, р. 37].

З усталеною системою класифікації африканської христології не погоджується кенійський богослов Д. Гатого, вважаючи її невідповідною сучасній релігійній картині світу. На думку дослідника, велику роль у трансформації африканської христології відіграла постколоніальна реконструкція, яка створила ідейно-теоретичне і соціально-філософське підґрунтя в переосмисленні традиційних концептів християнської теології [42, р. 5]. Зважаючи, що класифікація може бути зовнішня, він вказує на зв'язок досліджуваного об'єкта з іншими поза його системою, або внутрішня – роль та місце в системі. Для повноти розуміння

трансформаційних процесів африканської христології богослов запропонував її розширити, доповнити та деталізувати. Ця обставина зумовлюється тим, що надання незалежності колоніальним країнам і народам стимулювало здійснення права на релігійне самовизначення, яке зумовило реконструкцію африканської христології.

Підкреслимо, що такий підхід є домінуючим у сучасній релігієзнавчій думці африканських дослідників. Так, франкомовний теолог К. Мана розглядає реконструктивний підхід у христології як можливість об'єднати різні вчення про Христа в цілісну і завершену систему [71, р. 10]. Важливим кроком вирішення цієї проблематики є дотримання етичних принципів суспільства, сформульованих у Новому Заповіті. За переконанням К. Мана, формування ціннісної бази суспільства можливе через проповідь Євангелія, яка визначає нормативні орієнтири колективних дій у політичній сфері [71, р. 10]. На думку богослова, людина повинна звернутися до Христа як реконструктора гуманності та справжності. Для сучасної людини Христос є каталізатором реконструкції, етичної та політичної енергії, силою духу та совісті. Таким чином, К. Мана виходить за межі христологічних моделей інкультурації й визволення, пропонуючи радикальним чином переосмислити Його сутність: «Христос наш дух, життя та брат, який був забутий через ідолопоклоніння західного світу, але Він повертається в процесі реконструкції» [71, р. 106].

Напрацювавши основні засади африканської реконструктивної христології, Д. Мугамбі зображає Христа африканським гостем, який проголошує особисту гідність кожної людини, соціальну рівність ґрунтовану на любові до ближнього. Тому реконструктивна христологія відображає вчення й служіння Ісуса через застосування способу Його мислення при виконанні Його життєвого правила – любити Бога і всіх людей як братів і сестер. На думку Д. Мугамбі, Христос обдарував африканський народ, принісши примирення з Богом, чорношкірими та білими, чоловіками й жінками, багатими і бідними [79, р. 9]. Тому основна ідея, яка закладена в реконструктивній христології, – це прагнення до творення справжнього

миру, бути миротворцями, носіями духу любові Христової, шукачами Царства Божого і правди Його. У цьому контексті богослов наводить слова апостола Павла з метою підкреслення статусу Христа як особливого візитера африканського континенту: «Тому то, коли хто в Христі, той створіння нове, стародавнє минуло, ото сталося нове!» (2 Коринтян 17).

Нігерійський теолог К. Укачукву, розглядаючи історичні аспекти становлення і розвитку реконструктивної христології, вказує, що термін «реконструкція» визначає особливий спосіб комунікації між людьми, узгоджуючи їх колективну діяльність знаковим засобом у процесі мовної взаємодії [118, р. 6]. Йдеться не тільки про передачу думки про щось уже пізнане, а про вимагання від африканських теологів розпізнавати та просувати нові ідеї, які будуть сприяти формуванню нової думки про цілісність африканської спільноти. Звідси, основна мета христології полягає у відновленні самооцінки та гідності африканців «в контексті нової інформаційної та комунікаційної технології».

В основі реконструктивної христології закладені реставраційні аспекти діяльності Христа. Зважаючи на красу та гармонію, які стали важливими поняттями для сприйняття світу, африканські богослови реконструюють їх значення крізь призму новозавітної христології (Матвія 6:27-28). Так само, як Христос переносив страждання, які люди сприймали органами чуття до навколишнього світу, Він осмислює душевні і фізичні переживання сучасних реалій африканських народів [42, р. 6]. Тому солідарність, співчуття й довіра дають людям надію на Христа та відкривають справжню дорогу до миру (Марка 4:39). Євангеліє від Матвія мітить розповіді про зцілення Ісусом Христом хворих людей. Але, під лікуванням потрібно розуміти не лише тілесне позбавлення хвороб, а й оздоровлення людської душі. У контексті реконструктивної христології зціленню надається не індивідуальна, а загальна інтерпретація, якого потребує африканська спільнота після звільнення від колоніальної залежності.

Важливе місце в африканській христології відводиться аналізу проблематики процесу міжкультурного зближення різних ідейно-світоглядних орієнтирів

учасників взаємодії. Зазначений аспект, який створює умови для налагодження толерантних відносин на основі діалогу і взаємної поваги, став основним постулатом сучасної африканської христології. Активним учасником цього процесу виступила Римо-Католицька Церква, яка прагне реалізувати ідею інкультурації християнства в багатоманіття культур світу. Її суть була обґрунтована Папою Іваном Павлом II в енцикліці «Fides et Ratio» («Віра і розум») та викладена в «Посинодальному апостольському посланні про Церкву в Африці»: «Інкультурація – це процес, за допомогою якого катехиза втілюється в різні культури; інкультурація має два виміри: з одного боку, означає внутрішнє перетворення автентичних культурних цінностей через їх інтеграцію в християнство, а з другого боку, є вкоріненням християнства в різні культури» [57, s. 716].

Перший Синод африканських єпископів визначив загальні риси інкультурації: 1) першопланова мета і актуальна необхідність життєдіяльності партикулярних католицьких церков; 2) шлях до повної євангелізації, як одне із найбільших завдань, що стоять перед Католицькою Церквою на африканському континенті [90, s. 272].

Євангелізація Африки вимагала передусім «інкультурації літургії», при цьому бралось до уваги те, що африканська ментальність не готова належним чином сприймати доктрину католицизму, яка ґрунтується на латинській культурі породжуючи душпастирські проблеми в sacramentalній сфері. Для подолання ментального і культурного бар'єру в процесі євангелізації, досліджуються проблеми африканської сім'ї, подружжя, культ предків, світ духів у контексті культурологічних аспектів та її теологічної і правової перспективи. Цей напрям мав сприяти «вписанню інкультурації як євангелічного засобу в культури африканського континенту» [57, s. 716]. У контексті африканської євангелізації й інкультурації передбачається «будівництво Церкви як сім'ї», в якій не буде місця етноцентризму і крайньому партикуляризму, що для сучасної Африки, зануреної в етнічні, по суті, навіть родо-племенні відмінності, суперечності й конфлікти, є актуальною проблемою.

Відтак, проповідь Особи Христа в контексті інкультурації означає «надавати людині її незмінну гідність» [57, s. 716]. Іншими словами, в католицькому розумінні в процесі євангелізації неможливо легковажно ставитися до вагомих проблем сучасності – соціальної справедливості, визволення, розвитку й миру в світі. «Визволення, обіцяне Євангелієм, не може обмежуватися виключно економічним, політичним, суспільним і культурним сегментами, але повинно мати на увазі людину в її різних вимірах і аспектах, в її відтворенні на абсолютну дійсність, також на той Абсолют, яким є Бог» [57, s. 717].

Пріоритети «нової євангелізації» Африки визначені з урахуванням таких факторів, як радикальні соціальні зміни нашої епохи та феномен світової глобалізації. «Нова євангелізація» в Африці ведеться кількома напрямками: 1) Католицька Церква реалізує засади свого соціального вчення, щоб зробити могутній внесок в інтегральний розвиток Африки – соціальний, економічний, політичний, культурний, духовний з метою подолання бідності, несправедливості, насильства, корупції, міжплеменних та міжетнічних конфліктів [170, с. 68]; 2) євангелізація спрямовується на утвердження «єдності, справедливості й миру», примирення між різними етнічними, мовними, релігійними групами, щоб покінчити з найбільшим злом в сучасній Африці – релігійним фанатизмом і екстремізмом; 3) відвернення від Африки загрози ідеологічного колоніалізму, який становить загрозу самотнього духовного розвитку.

На межі другого й третього тисячоліть у католицькій теології сформувався новий підхід до христології, який трактував вчення про Ісуса Христа з позицій персоналізму, маючи на меті з цієї позиції досягнути цілісності людини. Найвідомішим представником персоналістичної моделі христології був польський теолог Ч. Бартнік, який вважає, що дослідження означеної тематики можливе лише на основі дійсності в антропологічній площині. Звернемо увагу, що персоналістична модель інтерпретує христологію крізь призму реальності Бога. На думку католицького теолога, в образі людини твориться подоба вічної Особи, яка породила життя твореного світу та персоналізує його реальність [8, s. 69–70].

У контексті персоналізму, Бог існує в трьох Особах, вибудовуючи з людьми особові відношення, на цій основі вони стають причетними до особового світу. Бога неможливо осмислити, якби Він не був Особою: «Бог може існувати, а існуючий стає причиною реальності, тільки якщо сам має персональне буття» [9, s. 9]. Онтологічний вимір Особи набуває загального та об'єктивного характеру й реалізується в універсамі буття. Внутрішній зв'язок Осіб й наявність спільного буття визначає рівну ступінь відносин у цій взаємодії. Таким чином, триадологія в інтерпритації персоналізму, встановлює особливі відносини Осіб, які носять реляційний характер.

У сутності Бога закладена відповідність Трьох Осіб, відмежованих одна від одної, але абсолютно досконалих між собою. Буття, яке бере початок від Бога, може характеризуватися персональним існуванням тільки в значенні персональної реляції. Бог створює і розбудовує персональну систему як взаємодію осіб. Одна Особа доповнює себе іншою за допомогою своєї винятковості. Отець є творцем всього існуючого для Сина і Святого Духа. Відповідний зв'язок виражає Особа Сина для Отця і Святого Духа в своєму існуванні. Єдність Осіб у Трійці стає повноцінною лише у звершені Святого Духа, Який творить одну спільноту. Тому таємницею Трійці можна оволодіти, якщо пізнати її персоналістичний характер [8, s. 74].

Триадологія в персоналістичній моделі – це здійснення Бога в Особах Трійці. Взаємозумовленість Осіб не лише визначає її самотність, а й ще більш утверджує її як Особу. Бог-Отець утілюється в Особу, маючи божественну сутність, яка набуває об'єктивної реальності в іншій Особі. Він вдихнув життя у кожен створену істоту, що зумовило існування решти Особам. Персональність Отця виражається в Синові, який набуває Його Буття, вступаючи з ним у гармонійний зв'язок, реалізуючи божественне Буття [7, s. 108]. Завдяки особливому піднесенню й персоналістичній трансформації, Отець здобуває особових властивостей, натомість Син стає Особою. Святий Дух у триадології виступає Остаточним Здійсненням й утвердженням зв'язку між першою і другою Особами. Відтак, у персоналістичній

моделі абсолютизуються три Особи: «Я» Отця – «Я» Сина – «Я» Святого Духа, які творять «Ми Спільноту» Трійці [6, s. 220]. Персоналізм чітко акцентує увагу на одноособовості Бога, в іншому випадку це призводить до спростування Його досконалості. Лише єдність всіх трьох Осіб сприяє розвитку персоналістичного буття.

Враховуючи триадологічний аспект, Ч. Бартнік формулює персоналістичну христологію, у якій Особа виконує персональну роль. Бог-Отець є Творцем світу загалом і людини зокрема, наділяючи буттям своє творіння. Він встановлює міжособистісний зв'язок із людиною, надаючи їй сенс існування. В іпостасному з'єднанні божественної і людської природи постала нова Особа, Яка відкрила істинність буття. Людська особа Ісуса набула Божественного рівня, вказуючи на виняткову здатність людини його досягнути. Реалізувати своє земне призначення кожна конкретна особа може в єдності зі Святим Духом, Який наділяє людину відповідною силою. Лише у цьому зв'язку відбувається пізнання Бога й твориться єдність божественного і людського єства [6, s. 202]. Отже, христологія персоналізму визначає реалізацію людини в Особі Христа. Завдяки Христу вона долучається до буття Трійці, екзистенція якої перебуває в особовій спільноті любові та єдності.

Аналізуючи ситуацію в Україні, складно було спрогнозувати обставини, за якими сформується певна єдина духовна система. Українському суспільству протягом тривалого часу не вдавалося сформувати єдиної для всіх системи цінностей. Християнські конфесії у цьому контексті, замість об'єднання суспільств на духовній основі, навпаки роз'єднували українців. Підґрунтям для мирного діалогу і духовного єднання між християнськими церквами могла стати христологічна складова, однак реалізація проявила себе на Майдані у 2013–2014 рр. Погоджуємося з дефініцією «Церква», яку запропонувала Л. Филипovich, називаючи її спільнотою віруючих, яка діяльно проявила себе на Майдані. Як стверджує релігієзнавець: «Церква – Боголюдська організація її функціонування хоча і відбувається в людському вимірі, але спонукуване виміром Божим» [602, с. 88].

Саме тому науковець відносить до цього поняття ті релігійні організації, які брали участь у подіях 2013–2014 рр. на сонові християнських світоглядних цінностей.

Детально аналізуючи роль Церкви у складний для України період, Л. Филипович запропонувала два вектори розгортання подій: цивілізаційний та екзистенційно-аксіологічний. Саме у Революції Гідності виразився богословський аспект в утвердженні людини як образу і подоби Божої: «У цьому екзистенційно-аксіологічному вимірі, людина виявляється свідомим суб'єктом, здатним зробити свій вибір і нести за нього відповідальність на рівні особистісного сумління» [602, с. 91]. Людина в складних умовах повинна була зробити вибір і діяти відповідно заповідям та нормам, які визначали її приналежними до Христа. Таким чином, людина в 2013–2014 рр. долучалася не лише до цивілізаційно-політичної, а й богословсько-екзистенційної площини. У подіях Майдану релігія та церква виконали своє онтологічне призначення як перед людиною, так і перед Богом.

Свою приналежність до місії справи визначили Римо-Католицька, протестантські та православні церкви. Присутність католиків була закономірною, зважаючи на соціальне вчення церкви про захист права і гідності людини, протистояння злу та надання духовної підтримки потерпаючим. Натомість протестантські церкви, за свідченням Л. Филипович, по-різному й неоднозначно в кожній конфесії відгукнулись на Майдан: «Це шанс протестантам продемонструвати і свою співдію в Божій справі духовного зростання українського народу, і живу віру в Живого Бога, що діє й дихає та надихає через Майдан, і запобіжну боротьбу з авторитарною владною системою» [602, с. 95]. Присутність протестантських пастирів на Майдані була христологічно мотивована: «Христос має бути на Майдані, пастир має бути на Майдані. Хіба ж той, хто сповідує живого Христа, може відсторонитися від його безпосереднього життя та сучасної діяльності із розбудови світу? Ті ж, хто відчуває себе причетними до вирішення тут світової боротьби між Добром та Злом, до здійснення Божественного плану й розбудови нової охристияненої дійсності, до життя Бога Живого, діють та служать на Майдані» [602, с. 95]. Таким чином, протестанти демонстрували високу

свідомість виконання своїх обов'язків перед Богом і суспільством відповідно до християнських засад.

У складний для держави і суспільства час, більшість церковних організацій України продемонстрували духовну єдність, незважаючи на доктринально-інституційні відмінності. За свідченнями М. Романюка, Майдан поставив «у молитовне коло православних та п'ятидесятників, греко-католиків та баптистів, римо-католиків та євангельських християн. Що в цьому доброго? Це добре свідоцтво для українців: спільно працювати, заступатися та турбуватися про народ можна й не поділяючи богослов'я та обряд. Найголовніше – ім'я Господа Ісуса Христа має бути проголошене та прославлене – а в Ньому ми, як не розділяй, були й залишаємося об'єднаними» [605, с. 383]. У таких умовах, як зазначає Т. Гаврилюк: «Повинно постати народження і нової людини, яка в собі утвердить справжню гідність і перетвориться, зрештою із предмету соціально-економічних маніпуляцій на об'єкт соціально-економічного, політичного і, в тому рахунку, релігійного служіння» [212, с. 88].

Суспільство, яке вийшло на Майдан за реалізацією своїх прав і свобод, послуговувалася також релігійними ідеями: людини як Образу і Подоби Божої; місія співпраці з Богом у справі спасіння людства й виправлення історії та розбудови світу до належного стану; свобода вибору чинити згідно із своєю совістю, щоб змогти дати гідну відповідь на Божий заклик; водночас не діючи тими засобами, якими діє зло, чим і демонструє свою гідність та неналежність злу [602, с. 97]. Звертаємо увагу, що в основі самосвідомості людини прямо чи опосередковано відобразилися насичені смислом христологічні постулати. На цій основі прослідковується зв'язок з латиноамериканською христологічною доктриною в теології визволення, яка ґрунтується на досвіді пізнання знедолених людей Христа і в очікуванні ліквідації соціальної несправедливості. Саме цим виражається турбота Христа для людей, які потерпають від свавілля політичної системи. Тому христологія в теології визволення осмислюється як заклик до радикальних змін на

користь пригноблених людей. Однак в українських реаліях христологія базується на іншій системі цінностей, свідченням чого і стала Революція Гідності.

Христологічна доктрина значною мірою надала існуванню у християнській теології онтологічного, екзистенційного і гносеологічного рівнів, сприяючи формуванню метафізичної, антропологічної й сотеріологічної сфери. Глибинні модуси буття християнської духовності вибудовуються на основі христологічного вчення. На теоретичному рівні релігійної свідомості, христологія дозволяє пізнати таємницю трансцендентної реальності, змісту божественного одкровення й шляхи досягнення спасіння. При цьому, конфесійна христологія відображає світоглядні орієнтири конкретної релігійної організації й у вигляді настанов наповнює їх смисложиттєвим змістом. Сьогодні в межах християнства вибудовуються христологічні моделі, які інтерпретують постать Христа у власному значенні.

Для християнської теології, як ми зазначали, притаманна розмаїття концептуальних підходів до осмислення особи Христа і Його служіння. У контексті нашого дослідження, ми поділяємо думку італійського теолога Фьоренцо Реаті, який під концептуальним підходом уважав сформовану у межах філософських категорій ціннісно-світоглядну ідею, котра визначає методологію дослідження [510, с. 15].

Процес еволюції христологічної доктрини призвів до створення концептуальних моделей через відсутність можливостей осягнути постать Ісуса Христа за допомогою теологічних методів пізнання. Це дозволяє відтворити самотність первинного образу навіть за відсутності практичних даних. Тому наше пізнання є опосередкованим, оскільки вибудовується на допоміжній структурі, яка допомагає вивчити прообраз за відсутності теоретичного зразка. Ми погоджуємося з думкою французького філософа Алена Бадью, який зазначив, що сформована модель за допомогою певних конструкцій «...не відображає своєї реальності, а відображає властивості оригіналу через приналежність до «ірреальності»» [147, с. 28]. Ця особливість створює умови для фіксації змін й запобігає сприйняттю завуальованих форм притаманній для реальності. Таким

чином, методологія моделювання здатна забезпечити спільну сукупність властивостей між теоріями та оригіналом.

Саме тому запитом сьогодення є релігієзнавчий аналіз вчення про Ісуса Христа, який дозволить дослідити еволюцію христології й зміну світоглядних орієнтирів носіїв християнських ідей. Прагнення визначити сутність Ісуса Христа призвело до становлення моделей нисхідної та висхідної христології, які функціонують як автономні інтелектуальні конструкції, за допомогою яких ми пізнаємо постать Христа. Однак вони не є повними й самодостатніми, оскільки виконують посередницьку роль між нашими поглядами про особу Христа і тим, що ми можемо репрезентувати за допомогою створених моделей. Продуковані доктрини представників нисхідної та висхідної христології позбавлені універсальності, й, таким чином, не є обґрунтованою теоретичною побудовою чи науково підтвердженою гіпотезою. Функціонально-діяльнісний зміст моделей зводиться до репрезентації постаті Ісуса Христа як посередника між теоретичними уявленнями і Його сутністю, що через свою складність не може бути вичерпано в межах цієї моделі й іншими теоретичними системами через те, що вони є лише підходом в осмисленні особи Христа під певним методологічним кутом зору.

Витворення августинівської моделі христології в проблематиці співвідношення віри та розуму є альтернативним взірцем попередніх варіацій. Ця модель підкреслює паритет між вірою та розумом, які функціонують незалежно. При цьому, як зазначають послідовники цього підходу, віра передує розуму й зумовлює його функціонування. Вважаємо доречним звернутися до першоджерела, щоб зрозуміти суть сучасного підходу при вирішенні проблеми співвідношення віри та розуму в христологічній доктрині. На думку Августина, людина потребує пізнання для налагодження свого життя за моральним зразком [126, с. 93]. Однак, праведний спосіб життя стає можливим лише через дотримання божественних настанов, які завдяки вірі наближають людину до Бога [127, с. 20].

При цьому, як зазначає Августин, людина не здатна пізнати таємницю божественного задуму в справах творіння, яке «недоступне людському розуму»

[127, с. 346]. Звідси богослов проголошує джерелом пізнання людини її мудрість, яка веде до благодаті і добрих вчинків. Під «мудрістю» Августин називав знання про божественні і людські речі, які були запозиченні ще з давніх часів [128, с. 131]. Таким чином, християнський теолог уважав, що істина притаманна божественним речам, яку потрібно знайти та дослідити [127, с. 21]. Августинівська модель у христології визначає розум домінантним у пізнанні, а умовиводи – способами справжнього пізнання.

При застосуванні цієї моделі для побудови христології основою вчення про Ісуса Христа повинні стати новозавітні визвольні послання до навернення й відпущення гріхів, віра та проповідь церкви. У цьому контексті керигматична правда виступає гіпотезою, яка пояснює і підсумовує всі свідчення, що зводять у єдине ціле найрозрізненішу інформацію про Христа, дозволяючи тим самим дослідникам встановити істину в складній христологічній проблематиці. На думку сучасних релігієзнавців і богословів, августинівська модель дозволяє об'єктивно й неупереджено осмислити історичні явища крізь призму життя Христа, яке ґрунтується на вірі ранньохристиянської громади. Тому, запропонована сучасна модель христології, котра протиставляється низхідному й висхідному вченню про Ісуса Христа, репрезентує інтелектуальну побудову при вирішенні деяких аспектів досліджуваного предмета. У цьому також полягає самостійний характер моделей наукового пізнання, що є однією з основних рис методології.

Узагальнюючи чисельну кількість христологічних концепцій, зауважимо, що їх споріднює усвідомлення незавершеності будь-якого визначення. Проведений аналіз еволюції христологічної доктрини, яка відбувалася впродовж всієї історії християнської церкви, дає підстави стверджувати, що уявлення про Другу Особу Святої Трійці сформувалося на основі новозавітних свідчень про Ісуса. Зважаючи на різні методологічні підходи, які використовуються в христології, доходимо висновку, що спосіб пізнання Особи Ісуса Христа не потрібно розпочинати зі Святого Письма, як це робили попередні дослідники. Зі сторінок Євангелій ми отримуємо первинну інформацію про Христа, однак подальший її аналіз

призводить до розуміння нездатності повністю охопити Його таємницю, а розумові можливості також обмежені в її осмисленні.

Відповідно, дослідження христології винятково в теологічному контексті призводить до подібного результату, оскільки догматичною стороною особи Ісуса Христа є її біблійна основа. Євангельські свідчення про Ісуса Христа, які ґрунтовно пояснює Традиція, на нашу думку, повинні бути допоміжними перед аналізом особистісного досвіду в сприйнятті об'явлення трансцендентного Бога в світі. Такий підхід поверне нас до біблійної інформації, однак аналіз сприйняття буде практично рівноцінним з авторами новозавітних текстів. Поєднавши новозавітні свідчення, Традицію та особистісний досвід ми будемо в змозі сформулювати в христології пізнання Особи Ісуса Христа задля розуміння, що Христос віри, представлений у Євангеліях є Ісус історії, який жив на початку нашої ери, проповідував Царство Боже, помер та воскрес заради спасіння людства.

Наявність існуючих христологічних поглядів у християнській теології свідчить, що теологи усіх християнських конфесій знаходяться в пошуку побудови христологічної моделі, яка б задовольнила духовні потреби та запити суспільства. У мінливому світі сьогодення, християнські церкви займають антагоністичні позиції до глобалізації та секуляризації, проте демонструють модернізацію свого традиційного вчення та способи практичної діяльності по відношенню до христологічних питань.

При цьому, значна частина богословів, які належать до різних християнських конфесій, удосконалюють уже існуючі або породжують нові концепції в осмисленні Христа як Спасителя світу або історичної Особи, розкриття межі між природою Христа та Його служінням. Невипадково це сприяло становленню христологічних моделей, які відповідають актуальним потребам розвитку сучасної християнської теології. Такий підхід сприяє пошук спільних моментів христологічних доктрин, що дає підстави говорити, як перспективу на майбутнє, про христологічне підґрунтя сучасного діалогу. Однак традиційні доктринальні розходження між християнськими конфесіями віддаляють від єдності на

христологічних основах. При цьому, як зауважує Л. Филипович, на відміну від західнохристиянської традиції, яка регламентована Ватиканом, православні церкви у своєму управлінні зберігають певну незалежність у розумінні та реалізації між церковного діалогу [603, с. 324].

У контексті христологічної перспективи сучасності, християнство демонструє реакцію на актуальні соціокультурні та духовні запити, усвідомлюючи важливість осмислення місця Христа для людини з її потребою вирішення проблем у сучасних соціальних процесах. Багатоманітність сучасного світу постає підставою продовження поділу християнства на чисельні течії. Християнство, яке представлене чисельними течіями, спроможне задовольнити духовний попит віруючих людей.

Висновки до розділу 5

Узагальнення основних концептів христології у новітній християнській теології визначає прагнення Церков захистити біблійні положення вчення про особу Ісуса Христа за рахунок модернізації релігійних доктрин на основі сучасної термінології. Такий підхід призвів до появи сучасних моделей христологічної доктрини, які засвідчили розвиток і потребу християнської Церкви не бути осторонь сучасних політичних та соціальних процесів. Новітні тенденції у христологічній тематиці мають своєї особливості, відображаючи тисячолітнє буття Церкви.

Перші спроби оновлення системи христологічних ідей у католицькій теології для розв'язання соціальних і моральних проблем відбулися у період постмодернізму, який породив велику плеяду мислителів, доктрини яких урізноманітнила теологію. Діяльність Другого Ватиканського собору призвела до появи впливових теологічних напрямків серед яких особливе місце посіли неотомізм, тейярдизм, неоавгустинізм, богослов'я визволення в Латинській Америці, «нова теологія» у Франції, трансцендентальне та драматичне богослов'я, які не сформували чіткої лінії богословської думки.

Сучасна католицька теологія представлена синтезом традиційних положень християнської догматики та здобутків сучасної філософії. Це знайшло своє відображення у: антропологічною переорієнтацією; доведенням буття Бога на основі екзистенціального досвіду особи; обґрунтуванням ідей безконфліктного суспільства; зближенням трансцендентного Бога зі світом, подоланням розриву між Богом і людиною. Таким чином підняті сучасним богослов'ям христологічні проблеми творять нову доктринальну світоглядну систему, яка вимагає ґрунтовного вивчення.

У новітній трансформації христологічної доктрини Католицької Церкви простежується два основних методи – «висхідна христологія» та «низхідна христологія». Перший напрямок передбачає пізнання ідентичності Христа через особистий досвід життя з Христом і в Христі, який передається іншим членам спільноти чи Церкви. Такий підхід у «висхідній христології» знайшов своє відображення в концепціях швейцарського кардинала Г. фон Бальтазара та французького теолога і філософа П. Тейяра де Шардена. Натомість «низхідна христологія» – це підхід до розуміння ідентичності Христа з огляду на Його історичне походження, земний шлях і служіння. Цей метод став основою христологічних доктрин К. Ранера, Г. Кюнга, В. Каспера та Й. Ратцінгера (Бенедикт XVI).

Трансформація христологічної доктрини в новітній період протестантської теології відбувалася у межах чотирьох напрямків: 1) ліберальна теологія (Ф. Шлаєрмахер, А. Рітчль, А. Гарнак); 2) Тюбінгенська протестантська школа (Ф. Бауер, Д. Штраус); 3) теологія посередництва (І. Дорнер, Г. Томазіус); 4) нова ортодоксія (К. Барт, П. Тілліх, Р. Бульман, В. Панненберг, Ю. Мольтман). Приділяючи належну увагу термінологічному апарату й викладу новозавітних сюжетів на легкій для сприйняття мові протестантська христологія сприяла відтворенню образу Христа як релігійного учителя й зняття з нього надприродних елементів.

Христологічна проблематика ліберальної теології визначається насамперед ідеєю єдності божественного і людського начала; визнанням релігії як конститутивної частини культури; надання прерогативи історичного методу в теології над догматичним. У зв'язку з цим, лібералізм у христології проявився в суб'єктивному відображенні особи Ісуса Христа та його діяльності, вибудованих на досвіді дослідника. Ліберальні богослови протиставили богословському віросповіданню етичне вчення Христа, чим послабили безапеляційне домінування біблійних норм. Визначивши христологічний об'єкт Божественного поклоніння як наставника моральності, ліберальна теологія породила модерністські концепції, що посилили етизацію християнства й сформували образ історичного Христа.

Впровадження у релігійну практику результатів наукових досліджень, побудованих на основі досвіду, призвели до засудження надмірного лібералізму в теології, який змінював уявлення про Бога й нівелював моральне значення людської природи Ісуса Христа. Це сприяло появі низки нових доктрин та підходів щодо модернізації христологічних концепцій, на ґрунті яких сформувалася нова ортодоксія в протестантизмі.

ВИСНОВКИ

Здійснений у дисертаційній роботі філософсько-релігієзнавчий аналіз генези христологічної доктрини, яка пройшла складний шлях еволюції і відрізняється особливостями доктринального змісту, дає підстави для таких узагальнень та висновків:

1. Проведений аналіз еволюції христологічної доктрини, котра відбувалася впродовж всієї історії християнської церкви, дає підстави стверджувати, що уявлення про Другу Особу Святої Трійці сформувалося на основі новозавітних свідчень про Ісуса. Основний акцент при вивченні Євангелій перебуває в певній відповідності з пасхальними подіями – розп'яттям і воскресінням Христа. Вони сприймаються як Божий акт відкуплення всього людства. Традиційно такий образ Ісуса трактується як «Христос віри». У контексті теології, яка ґрунтовно аналізує та досліджує Святе Письмо, в питанні христології прерогатива надається не факту Воскресіння, а особі, яка воскресла. Цей підхід визначає система методологічних засад і принципів. Основним її постулатом є побудова теологічного положення, що не Воскресіння робить Христа Месією та Спасителем, а Христос через Воскресіння виконав місію спасіння людей.

Однак образ Христа, який ґрунтується винятково на вірі, піддався переоцінці з боку перших філософів просвітників деїстичного напрямку, які вважали, що Церква і віра в Христа повинні бути у живій і конкретній історичній особі. Відтак, існування Євангельського Христа пропонувало історичне існування Ісуса з Назарету. Зважаючи, що на сторінках Євангелія відображено не історичного Ісуса, а історичну фігуру, яка стала відомою людям завдяки тому впливу, який Він справив на своїх учнів, розпочався пошук «Ісуса історії» з метою протиставити його «Христу віри». Визначальною ідеєю деїзму стало розмежування природної релігії розуму і позитивної релігії, що водночас означало також протиставлення розуму вірі. Проте подальша трансформація христологічної доктрини виокремлює важливий підхід до особи Христа – досвід. Тому у взаємодії особистісного досвіду, Святого Письма та традиції розкривається

еволюція христологічної доктрини як цілісного вчення у відповідності до доктринального змісту християнства

2. Відсутність у християнській теології дособорного періоду методів пізнання сутності Ісуса Христа призвела до становлення христологічних моделей в історичній сфері. Моделі нисхідної та висхідної христології функціонують як автономні інтелектуальні конструкції, за допомогою яких ми пізнаємо постать Христа. Однак вони не є повними й самодостатніми, оскільки виконують посередницьку роль між нашими поглядами про особу Христа і тим, що ми можемо репрезентувати за допомогою створених моделей. Продуковані доктрини представників нисхідної та висхідної христології позбавлені універсальності, й, таким чином, не є обґрунтованою теоретичною побудовою чи науково підтверженою гіпотезою. Функціонально-діяльнісний зміст моделей зводиться до репрезентації постаті Ісуса Христа як посередника між теоретичними уявленнями і Його сутністю, що через свою складність не може бути вичерпано в межах цієї моделі й іншими теоретичними системами через розрізненість філософського світогляду, що спричиняє різні види христологічних моделей християнської теології.

Тому осягнення Христа як Спасителя світу або історичної Особи в межах висхідної та нисхідної христології актуалізує проблему релігійної філософії у співвідношенні між вірою і розумом. Звернуто увагу на витворення в цій сфері дихотомії розуму й віри, які в філософському осмисленні визначають ставлення до розуму як до логічного засобу обґрунтування віри і тим самим зумовлюють формування філософських моделей у христології. Для висхідної христології характерною є віра в Божественність Ісуса, вона не може ґрунтуватися на раціональних доказах через неспроможність наукового доведення в цілому. Однак, нисхідна христологія, яка послуговується історичними фактами в обґрунтуванні Божественності Христа навпаки віддає перевагу розуму над вірою та її авторитетом.

3. Започатковані у ранньому християнстві ідеї сотеріології, були відображені у функціональній або історико-сотеріологічній христології, яка ґрунтується на відображенні значення служіння Христа заради спасіння світу й людини та відстоювала виняткове й абсолютне Його діяння для всього роду людського і його історії. Центральним постулатом онтологічної христології стало вчення про втілення Сина Божого, натомість функціональна христологія ґрунтується на відображенні значення служіння Христа заради спасіння світу й людини та відстоювала виняткове й абсолютне Його діяння для всього роду людського і його історії. Перша модель зводить спасіння людини до залежності від обґрунтування переваги Божественної чи людської природи в Ісусі Христі. Підґрунтя такого розуміння закладене в христологічних доктринах ранньохристиянських течій, які, з одного боку, підносили, або Божественну, або людську природу Христа, а з другого, – категорично спростовували двоїсту сутність Сина Божого.

Функціональна модель христології акцентує увагу на служінні та діяннях Христа, наслідки яких залежать від дійсності Його людської та достовірності Його Божественної природи. У цьому контексті слід звернути увагу на доктрини тих течій, у вченні яких це питання було стрижнем всієї христології. Одними з перших, хто заперечував людську природу Христа, були течії докетизму та аполінаризму. Якщо перші вважали Ісуса винятково людиною, то другі припускали, що Христос лише частково поглинув людську природу. Останній аспект Особистості Христа в сучасних моделях христології відноситься до таємниці іпостасного з'єднання Божественної і людської природи в Другій Особі Святої Трійці. Це питання було ключовим у вченні Несторія та Євтихія як основоположників, відповідно, двохсуб'єктної й односуб'єктної христології.

4. Христологічні ідеї новозавітних текстів знайшли своє відображення у ранньохристиянських релігійних течіях докетизму, гностицизму та юдеохристиянстві. Джерела походження докетизму відображені світовідчуттям людини античної епохи з дуалістичними уявленнями про світ з різким

протиставленням духу та плоті, світу і Божества. У межах цього напрямку сформувалися матеріальний та формальний підходи у розумінні й тлумаченні природи Христа. Вчення гностиків про спасіння відображало ідеї дуалістичної філософії, що призвело до заперечення Його людської природи й ототожнення із примарною сутністю. Ебіонізм, натомість, був послідовником адаптаційної христології, у якій протиставлялася ідея Ісуса як звичайної людини та Бога-Іегови. Вони заперечували непорочне зачаття й тим самим Божественну природу Христа. Іпостасне з'єднання трактувалося послідовниками даного вчення як присутність у людській сутності Ісуса Божественної сили.

Христологічні погляди апостольських мужів містить суперечливі моменти у змістовому і формальному контекстах. З'єднання божественної та людської природи осмислювалося ними у тісній іпостасній єдності, що сформувало богословське розуміння Христа як єдиної особи Боголюдини. Мужі не виокремлювали відмінностей між божественним Христом і людиною Ісусом, а поєднання двох сутностей розкривалося ними у передіснуванні Христа. В акті боговтілення відображався не лише факт народження Христа від Діви Марії, а й як ікономія у сотеріологічному значенні. На підставі цього відбулося ототожнення імен Ісус Христос і Син Божий для позначення буття другої іпостасі Святої Трійці. Спасіння людини в ученнях апостольських мужів виводилося з христологічних положень.

5. Ключове христологічне питання олександрійської та антиохійської теологій про співвідношення Божественної і людської природи Христа визначало відмінність між двома типами христології сприяло становленню окремих напрямків у вченні про Ісуса Христа. Христологічні погляди олександрійської школи мали глибоко сотеріологічний характер. Ісус Христос, за вченням богословів, спокутував гріхи людства, причому «спокута» трактувалася як «пробудження у Богові» або «обоження». Саме спасіння зводилося до з'єднання Божественної та людської природи. Бог повинен увійти в людину, щоб вона могла брати участь у Його житті. Цей процес став можливим завдяки втіленню Сина

Божого в Ісусі Христі. Внаслідок цього Друга Особа Трійці отримала людську природу, наблизивши людство до Бога. Таким чином, Бог став людиною, щоб вона могла стати божественною.

У христологічній проблематиці антиохійські богослови особливу увагу звертали на моральний, а не сотеріологічний аспект вчення, відмежовуючись від основних постулатів грецької філософії. Антиохійська христологічна концепція про подвійну сутність Христа представлена у логічно-структурованій формі. Вони вважали, що через свободу волі людина існує у гріховній природі, з якої вона самотійно не зможе вийти, тому Бог змушений був втрутитися у процес спасіння. Це зумовило зішестя Христа, який поєднав Божественну і людську сутність, і таким чином відродив смиренність людства.

6. Період Вселенських соборів остаточно сформулював христологічну доктрину, завершуючи багатовікову дискусію навколо питань, які належать до Другої Особи Святої Трійці Ісуса Христа. Христологічні аспекти, які порушувалися і висвітлювалися у вченні про Ісуса Христа великою кількістю богословів, дозволяють зрозуміти формування християнської догматики. Нікейський Собор інтерпретував слово «Син» за допомогою поняття «єдиносущний» у філософському значенні, і, найважливіше, воно вживається не в алегоричному, а в буквальному значенні. Символ віри визначав, що Син був народжений, а не створений.

На Другому Вселенському соборі незмінним залишили використання з Нікейського Символу слова «єдиносущний», з метою остаточного відмежування від аріанської ідеї про народження Сина в часі, тим самим заперечуючи вчення про часове розрізнення між Отцем і Сином та збереження недоторканності істини про вічне народження Сина. Спростування несторіанського вчення на Ефеському соборі дало можливість християнському богослов'ю позбутися христологічного поділу особистості. Важливим здобутком собору стало проголошення христологічної концепції, що Логос прийняв повноту людської

природи в Христі, актуалізуючи ідею «обоження» всіх спасених. Цей крок вказує на антиохійський контекст ідеї обоження.

При розробці остаточного тексту догмату отцями Халкидонського собору було прийняте компромісне рішення між двома богословськими термінологічними системами. Тому в понятійно-категоріальний апарат Халкидонського оросу за спільною згодою єпископів собору було закладено таке латинське формулювання, яке визначало що в Христі «зберігаються властивості кожної природи» й не спростовувало христології Кирила в способі з'єднання «двох природ», а навпаки, його уточнювало і доповнювало твердженням особистої єдності Христа «в одній особі та іпостасі». Цей крок остаточно визначив основну відмінність між природою та іпостасю й вирішив христологічну проблематику термінології християнської Церкви.

7. Систематизацію та доктриналізацію основоположних ідей христологічної доктрини Римо-Католицької Церкви отримали у вченнях модерністського та традиціоналістського рухів. Модерністське розуміння релігійної віри веде до феноменалізму й агностицизму, які нерідко ставлять під сумнів об'єктивність ідеї Бога, до релігійного релятивізму, який продукує ідейний й методологічний плюралізм сучасного католицького світогляду. Пристосовуючи католицький релігійний комплекс до нових умов, модернізм трансформує релігійну традицію, догматику і культову практику. Тому модернізм вважає, що історичне дослідження життя і служіння Ісуса є однією з вимог християнської віри, оскільки як Людина Він жив у конкретний історичний період. У межах такого підходу Церкві складно підтвердити істинність основних христологічних положень, які потребують використання богословської методології.

Традиціоналізм у Римо-Католицькій Церкві апелює до абсолютного авторитету Божественного Одкровення, вираженого в Святому Письмі, акцентуючи на буквальному розумінні тексту. Він заперечує герменевтичний підхід, згідно якого будь-який текст може бути інтерпретованим по-різному, особливо в межах однієї традиції. Традиціоналізм пропонує повернутися до основ

християнської віри, відмовляючись пристосовувати її до контексту філософської і культурної кон'юнктури.

Використання історико-критичного методу у процесі реконструкції образу Ісуса, пояснення і перевірка історичних фактів у межах дослідження екзегетики є цілком виправданим. Релігієзнавчі дослідження христологічної проблематики, перебувають у залежності від поширених у конкретний історичний період філософських переконань і стереотипів. Особливо красномовним прикладом такої залежності стало сформоване уявлення про досконалу людину та спроба психологічної реконструкції свідомості Ісуса. Тому дослідження «нисхідної христології», що ґрунтується виключно на історичних фактах про Ісуса у богословському контексті позбавлені істинності Одкровення.

8. Специфічною особливістю православної христології є нерозривність з сотеріологічним і антропологічним вченням. Вираження сотеріології крізь призму христології у православної традиції зумовлене тим, що спасіння чітко окреслює зміни людської істоти, онтологічно відроджує її природу та відкривається для участі в Божому житті. Саме тому важливе значення у православному вченні відводиться концепції відкуплення, яка вміщує повноту життя Христа. Не випадково в тексті літургії зазначається, що Христос «поєднав нас із собою за допомогою всієї містерії ікономії, а через себе і в собі поєднав також зі своїм Богом та Отцем, і з найсвятішим та життєдайним Духом».

Ключова ідея православної христології містить концепцію обоження як основну мету зішестя Христа, яку Він здійснив через свій хрест та воскресіння. Таким кроком відречення від гріха і підкорення Божественній волі Христос наділяє людську природу Божественним початком. Тому поняття спасіння містить глибокий смисл не лише визволення від гріха та смерті Божественного і людського початку, де вони поєдналися, а й дає можливість людству розпочати нове життя. Христологічні ідеї у концепті відкуплення яскраво простежуються у вченні про іпостасне з'єднання двох природ в особі Ісуса Христа, Який став Посередником між Богом і людиною. Відроджена людина, яка пізнала Христа,

зобов'язана виконувати християнські настанови і новим способом життя бути прикладом для наслідування.

На основі звернення до положення про дві природи Христа та їх іпостастне з'єднання формується православна антропология. У православному богослов'ї людина уявляється динамічною реальністю, яка у процесі сходження та спілкування визначає своє ставлення до Бога. Людина, створена за образом, покликана досягти подоби Бога, тому її становлення зводиться до духовного досвіду, який вона набуває у спільному бутті з Богом. Тому православна христология формує образ досконалої людини, яка перестає бути природною істотою і підноситься до реальності свого існування. Христос поновлює втрачену єдність Бога та людини. Людська і Божественна природи Христа визначають подвійну сутність людини, яка дозволяє пізнати Бога та спілкуватися з Ним. Зміни, які людина переживає у житті через створення власного світу як творча істота відбуваються під впливом христологічного вчення.

9. В умовах реформаційних процесів у Європі та формування капіталістичних відносин, основні положення христології були трансформовані під теологію протестантизму, який охоплює значну кількість самостійних віросповідань. Христология ранньопротестантських течій має як спільні ознаки, так й особливості. Представники раннього протестантизму в ученні про Ісуса Христа акцентували увагу на сотеріологічному аспекті. Такий підхід у протестантизмі зумовлений, на нашу думку, кардинальним переосмисленням сенсу земного буття, коли людина мусить постійно самовдосконалюватися і вирішувати земні проблеми через служіння Богу. Джерелом лютеранської христології є доктрина виправдання вірою. Концепція Мартіна Лютера фактично спростовувала христологічні надбання святоотцівської спадщини, оскільки заперечувала висхідну ідею поєднання Божественної і людської природи в Христі як необхідний акт у процесі спасіння.

Пневматологічний характер христології У. Цвінглі виражається співвідношенням Божественної та людської природи Христа, завдяки чому Він

став посередником між Богом та людьми. Протестантський теолог уважав, що в Христі проявилася воля Бога для спасіння людства. У христологічній доктрині виразником цієї волі був Святий Дух, Який свідчив людям про Отця, Сина і всю істину, очищав та освячував грішників, щоб підготувати до життя в присутності Бога. Проте, на відміну від католицького чи православного розуміння Святого Духу як Божої сили в дії, на думку реформатора, Він не змінює світу і присутній лише в мисленні та серці людини. Святий Дух асоціюється з Христом, Який освітлює кожную людину і життя в Христі. Відтак, Цвінглі, на відміну від Лютера, вибудовував сотеріологію у контексті спасіння всіх людей, а не конкретно вибраних. Головною умовою спасіння, за його вченням, було добродійне життя.

Аналіз реформатського богослов'я дозволяє узагальнити, що основні положення христології були закладені в праці Ж. Кальвіна «Настанови в християнській вірі», якою послуговувалися для осмислення його відношення до Особи Ісуса Христа. У «Настановах» передвизначення розглядається у формі концепції про провидіння та предестинацію, які стали основою детерміністичного богослов'я. У христологічній доктрині Ж. Кальвін серйозну увагу зосередив на проблемі з'єднання Божественної та людської природи в Ісусі Христі. Вихідною позицією у цьому питанні була проблема гріхопадіння, яку він розглядав крізь призму історії людського буття – відходження від Бога і повернення до Нього.

10. У сучасному католицизмі формується стійке уявлення про необхідність модернізації вчення, яке постало точкою відліку оновлення західної християнської теології. Основною рисою католицької христології стала її христоцентричність й духовна орієнтованість на культ Ісуса Христа. При цьому важливою проблемою католицизму є збереження глибинного зв'язку христології та сотеріології як взаємозумовлених аспектів одного явища спасіння. Звернуто увагу на актуалізації Церкви в дослідженні пневматологічного та космологічного виміру проблематики христологічного знання, яке виражається в аналізі сотеріологічного осмислення земного існування Ісуса, встановленні есхатологічних аспектів сотеріології у контексті історичного спогадування Страстей, Смерті і Воскресіння Христа та

дослідженні окремих аспектів психологічного й онтологічного змісту самосвідомості Ісуса крізь призму христологічної еклезіології.

Розмежування методів «висхідної христології» та «низхідної христології» у теології Римо-Католицької Церкви встановлювалося на основі виокремлення екзистенційного людського досвіду у пізнанні Христа на відміну від історичних свідчень, які розглядають постать Ісуса на тлі цілісного культурно-історичного процесу як його складову. Ця проблематика містить діалектичний зв'язок, визнаючи Божественність Христа та Його людської природи в історичному контексті. Діяльність Другого Ватиканського собору призвела до появи впливових теологічних напрямків, серед яких особливе місце посіли неотомізм, тейярдизм, неоавгустинізм, богослов'я визволення в Латинській Америці, «нова теологія» у Франції, трансцендентальне та драматичне богослов'я, однак не сформували чіткої лінії богословської думки.

11. Процеси секуляризації потребували певного узгодження наукового та релігійного світогляду. У таких умовах збільшується розбіжність у христологічних поглядах християнських релігійних спільнот. На основі христології здійснюються активні пошуки побудови такої моделі християнства, яка б гармоніювала із сучасним світом. Оновлення теології, яке відбулося у ХХ ст. спричинило появу модерністських тенденцій у способах христологічних інтерпретацій, сформулювало низку концепцій, різноманітних за своїм сутнісним змістом, однак об'єднаних апостольською вірою в Ісуса Христа. Утверджуючи свободу світогляду та право на поглиблення раціонального осмислення сутності Бога, протестантизм формує новітню теологію у декількох напрямках.

Початковим етапом оновлення протестантських христологічних ідей стала ліберальна теологія, яка визначається насамперед ідеєю єдності божественного і людського начала; визнанням релігії як конститутивної частини культури; наданням прерогативи історичного методу в теології над догматичним. У зв'язку з цим, лібералізм у христології проявився в суб'єктивному відображенні особи Ісуса Христа та його діяльності, вибудованих на досвіді дослідника. Ліберальні

богослови протиставили богословському віросповіданню етичне вчення Христа, чим послабили безапеляційне домінування біблійних норм.

Вплив ліберально-протестантської теології на христологічні концепції представників Тюбінгенської протестантської школи, теології посередництва та нової ортодоксії й значною мірою відобразився на доктринальній основі сучасних моделей христології в християнській теології. Останні послуговуються міфологічними ідеями втілення нової ортодоксії в ученні про Ісуса Христа. Міфологічна теорія втілення піддалася жорсткій критиці з боку традиційної християнської теології, яка з одного боку, розглядала втілення як добровільне Божественне обмеження Своєї безмежності, а з другого, – новозавітна христологія зводилася до Самого Ісуса, а не лише до віри в Нього апостолів.

12. Наявність існуючих христологічних поглядів у християнської теології свідчить, що теологи усіх християнських конфесій знаходяться в пошуку побудови христологічної моделі, яка б задовольнила духовні потреби та запити суспільства. У мінливому світі сьогодення, християнські церкви займають антагоністичні позиції до глобалізації та секуляризації, проте демонструють модернізацію свого традиційного вчення та способи практичної діяльності по відношенню до христологічних питань.

При цьому, значна частина богословів, які належать до різних християнських конфесій, удосконалюють уже існуючі або породжують нові концепції в осмисленні Христа як Спасителя світу або історичної Особи, розкриття межі між природою Христа та Його служінням. Невипадково це сприяло становленню христологічних моделей, які відповідають актуальним потребам розвитку сучасної християнської теології: еволюційна, екзистенційно-трансцендентна, моністична, визволення, есхатологічна, персоналістична та духовна. Такий підхід сприяє пошуку спільних моментів христологічних доктрин, що дає підстави говорити, як про перспективу на майбутнє, про христологічне підґрунтя сучасного діалогу. Однак традиційні доктринальні розходження між християнськими конфесіями віддаляють від єдності на христологічних основах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Abramowski R. Der theologische Nachlass der Diodore von Tarsus / Rudolf Abramowski // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaften und die Kunde des Urchristentum. – Band. 42. – 1949. – S. 19–69.
2. Anz W. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus / Wilhelm Anz. – Leipzig, 1897. – 155 s.
3. Bacon B. Studies in Matthew / Bacon Benjamin W. – New York : Henry Holt and Co., 1930. – 533 p.
4. Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur / Otto Bardenhewer // Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge. – Freiburg : Herder, 1912. – 665 s.
5. Bartnik Cz. Chrześcijaństwo personalistyczne / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin : Standruk, 2003. – 455 s.
6. Bartnik Cz. Dogmatyka katolicka / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999. – T. 1. – 1999. – 861 s.
7. Bartnik Cz. Personalistyczny zarys teologii katolickiej / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczne. – 1993. – № 40. – Z. 2. – S. 103–114.
8. Bartnik Cz. Personalizm / Czesław Stanisław Bartnik. – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa : O. K., 2000. – 530 s.
9. Bartnik Cz. St. Rozumienie rzeczywistości w personalizmie / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1989. – № 36. – S. 5–21.
10. Bartnik Cz. Wiara a teologia w ujęciu personalistycznym / Czesław Stanisław Bartnik // Przegląd Powszechny. – 1982. – № 1-2. – S. 37–48.
11. Best E. Mark the Gospel As Story / Ernest Best. – Edinburgh : Bloomsbury T. & T. Clark, 1984. – 164 p.
12. Bethune-Baker J. Nestorius and his Teaching : A Fresh Examination of the Evidence / J. Bethune-Baker. – Cambridge : The University press, 1908. – XVIII, 232 p.
13. Bienert W. Dionysius von Alexandrien: Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert / Wolfgang Bienert. – Berlin, New York : de Gruyter, 1978. – 251 p.

14. Black M. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Third edition with – an Appendix : on The Son of Man by Geza / Matthew Black. – Vermes, Oxford : Oxford University Press, 1967. – 360 p.
15. Boi'larand E. *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée* / E. Boi'larand. – Paris : Letouzey & Ané, 1972. – 462 p.
16. Boshoff P. *Christologie : Die spanningsvolle verhouding 'Verkondiger – Verkondigde'* by Rudolf Bultmann en Walter Schmithals / Piet B. Boshoff // *HTS Theologiese Studies*. – 1993. – Volume 49, Issue 3. – S. 547–560.
17. Bourke M. *Literary genus of Matthew 1-2* / Myles M. Bourke // *Catholic Biblical Quarterly*. – 1960. – Volume 22, Issue 2. – S. 160–175.
18. Brakke D. *Athanasius and the politics of asceticism* / David Bakke. – New York : Oxford University Press, 1995. – XVIII, 356 p.
19. Braun H. *Der Sinn der neu testamentlichen Christologie* / Herbert Braun // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. – 1957. – Band 54. – S. 341–376.
20. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* // pod red. S. Głowy i I. Biedy, wyd. II. – Poznań : Księgarnia Św. Wojciecha, 1989. – XV, 728 s.
21. Brown C. *Trinity and Incarnation : In Search of Contemporary Orthodoxy* / Colin Brown // *Ex Auditu*. – 1991. – Volume 7. – P. 83–100.
22. Brown R. *Jesus, God and man : modern biblical reflections* / Raymond E. Brown. – New York : Macmillan; London : Collier-Macmillan, 1967. – XVI, 109 p.
23. Bultmann R. *Glauben und Verstehen : Gesammelte Aufsätze* / Rudolf Bultmann. – Tübingen : Mohr Paul Siebeck, 1933. – 336 s.
24. Cadiou R. *Introduction au système d'Origène* / René Cadiou. – Paris : Les Belles-Lettres, 1932. – 116 p.
25. Camelot P. *Foi et gnose : introduction a l'etude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie* / Pierre Thomas Camelot. – Paris : Vrin, 1945. – 158 p.
26. Cantalamessa R. *La cristologia di Tertulliano* / Raniero Cantalamessa // *Paradosis : Beiträge zur altchristlichen Literatur und Theologie*. – Freiburg : Universitätsverlag Freiburg, 1962. – 213 p.

27. Casey R. *The Earliest Christologies* / R. P. Casey // *Theological Studies*. – 1958. – Volume IX, Issue 2. – P. 253–277.
28. Childs B. *Biblical theology in crisis* / Brevard S. Childs. – Philadelphia : Westminster Press, 1970. – 255 p.
29. Clement d'Alexandrie. *Extraits de Théodote* / D'Alexandrie Clément. – Paris : Les Éditions du Cerf, 1948. – 278 p.
30. Conzelmann H. *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* / Hans Conzelmann. – Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1960. – VIII, 241 s.
31. Couchoud P.-L. *La première édition de saint Paul* / Paul-Louis Couchoud // *Revue de l'histoire des religions*. – 1926. – Volume 94. – P. 242–263.
32. Cullmann O. *The Christology of the New Testament* / Oscar Cullmann. – London : S.C.M. Press, 1959. – XV, 342 s.
33. D'Ales A. *Novatien. Etude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle* / Adhémar D'Ales. – Paris : Beauchesne, 1924. – VI, 172 p.
34. Daniélou J. *Origène* / Jean Daniélou. – Paris : Éditions de la Table Ronde, 1948. – 310 p.
35. De Simone R. *The Treatise of Novatian, the Roman Presbyter on the Trinity : A Study of the Text and the Doctrine* / Russell De Simone. – Roma : Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1970. – 197 p.
36. Dodd C. *The Apostolic Preaching and Its Developments* / Charles Harold Dodd. – London : Hodder & Stoughton, 1950. – 96 p.
37. Dodd C. *The Interpretation of the Fourth Gospel* / Charles Harold Dodd. – London : Cambridge at the University Press, 1953. – 478 p.
38. Dunn J. *Christology In The Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* / James G. Dunn. – London : SCM Press, 1980. – XVII, 443 p.
39. Flender H. *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* / Helmut Flender. – München : Chr. Kaiser, 1965. – 150 s.
40. Frankemölle H. *Jahwe-Bund und Kirche Christi (Neutestamentliche Abhandlungen – Neue Folge 10)* / Hubert Frankemölle. – Münster, 1984. – 425 p.

41. Fuller R. *The Foundations of New Testament Christology* / R. H. Fuller. – London : Lutterworth Press, 1965. – 268 p.
42. Gathogo J. *Reconstructive Hermeneutics in African Christology* / Julius Gathogo // *HTS Theologese Studies*. – 2015. – Volume 71, Issue 3. – P. 1–8.
43. Gerrish B. *The Mirror of God's Goodness* / Brian Gerrish // *Concordia Theological Quarterly*. – 1981. – Vol. 45, Iss. 33. – P. 211–222.
44. Giblet J. *Jésus et le Père dans le IV^e évangile* / Jean Giblet // *L'Évangile de Jean*. – 1958. – *Recherches Bibliques III*. – P. 111–130.
45. Graffin R. *Histoire nestorienne : Chronique de Séert* / René Graffin // *Patrologia orientalis*. – T. 7, Fascicule 2. – Paris : Firmin-Didot Et, 1950. – 203 p.
46. Greer R. *The Captain of our Salvation* / Rowan A. Greer // *A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews*. – Tübingen : Mohr Siebeck, 1973. – 371 p.
47. Greer R. *Theodore of Mopsuestia Exegete and theologian* / Rowan A. Greer. – Westminster : Faith press 1961. – 173 p.
48. Greg R., Groh D. *The Centrality of Soteriology in Early Arianism* / R. C. Greg, D. E. Groh // *Anglican Theological Review*. – 1977. – Vol. 59, № 3. – P. 260–278.
49. Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition. Volume 1 : From the Apostolic Age to Council of Chalcedon* / Aloys Grillmeier. – Atlanta : John Knox Press, 1975. – XXIII, 599 p.
50. Grillmeier A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1 : Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* / Aloys Grillmeier. – Freiburg, Basel, Wien : Herder, 1990. – XXIV, 436 p.
51. Gwatkin H. *The Arian Controversy* / Henry M. Gwatkin. – London : Green and Co, 1914. – 176 p.
52. Haacke R. *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553)* / Rhaban Haacke // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Band II : Entscheidung um Chalkedon*. – Würzburg, 1953. – S. 95–177.
53. Hahn F. *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* / Ferdinand Hahn. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, – 1966. – 442 s.

54. Harnack A. Marcion : das Evangelium vom fremden Gott / Adolf Harnack. – Leipzig : J. C. Hinrichs, 1921 – 357 p.
55. Hryniewicz W. Nasza Pascha z Chrystusem: zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej / Waław Hryniewicz // Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu. – T. 2. – Lublin, 1987. – 543 s.
56. Hummel R. Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium / Reinhart Hummel. – Verlag : München : Chr. Kaiser, 1963. – 167 s.
57. Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* / Jan Paweł II // Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II. – Kraków, 1996. – S. 716–717.
58. Jeremias J. The central message of the New Testament / Joachim Jeremias. – London : SCM, 1965. – 96 p.
59. Jezus Chrystus : historia i tajemnica : praca zbiorowa / pod red. Wincentego Granata i Edwarda Kopcia. Wyd. 2. – Lublin : TN KUL, 1988. – 619 s.
60. Jugie M. La doctrine christologique de Diodore de Tarse d'après les fragments de ses œuvres / Martin Jugie // *Euntes docete*. – 1949. – Volume II. – P. 171–191.
61. Jugie M. Nestorius et la controverse nestorienne / Martin Jugie. – Paris : G. Beauchesne, 1912. – 326 p.
62. Kelly J. Early Christian doctrines / John Norman Davidson Kelly. – London : A. & C. Black. – 511 p.
63. Kirchbaum A. Kierkegaard und Schleiermacher : Ein historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff / Andreas Kirchbaum. – Berlin : de Gruyter, 2008. – 419 s.
64. Kudasiewicz J. Jezus historii a Chrystus wiary / Józef Kudasiewicz. – Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1987. – 184 s.
65. Küng H. The Incarnation of God / Hans Küng. – Edinburgh : T & T Clark, 1987. – XV, 601 p.
66. Langkammer H. Den er zum Erben von allem eingesetzt hat (Hebr 1, 2) / Hugolin Langkammer // *Biblische Zeitschrift*. – 1966. – № 10. – S. 273–280.

67. Lawson J. *The Biblical Theology of Saint Irenaus* / John Lawson. – London : The Epworth Press, 1946. – 307 p.
68. Lietzmann H. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule : Texte und Untersuchungen* / Hans von Lietzmann. – Tübingen : Mohr, 1904. – XVI, 323 s.
69. Lütgert W. *Die Johanneische Christologie* / Wilhelm von Lütgert. – Gütersloh : Bertelsmann, 1916. – XI, 270 s.
70. Mackey J. *The Christian Experience of God as Trinity* / James P. Mackey. – London : SCM Press, 1983. – VIII, 310 p.
71. Mana K. *Théologie africaine pour temps de crise* / Kä Mana. – Paris : Karthala, 1993. – 205 p.
72. Marshall I. *Luke : historian and theologian* / I. Howard Marshall. – Exeter : Paternoster P., 1970. – 238 p.
73. McLeod D. *The Christology of Wolfhart Pannenberg* / Donald McLeod // *Themelios. An International Journal for Pastors and Students of Theological and Religious Studies*. – 2000. – Volume 25, Issue 2. – P. 19–41.
74. Melnyk M. *Prawosławna antropologia soteriologiczna* / Marek Melnyk // *W kręgu sacrum i pogranicza* [red. E. Matuszczyk, M. Krzywosz]. – Białystok, 2004. – S. 157–178.
75. Melnyk M. *Zarys wybranych zagadnień soteriologii prawosławnej* / Marek Melnyk // *Studia Warmińskie*. – 2000. – Volume 37, Issue 2. – S. 495–522.
76. Mopsueste T. *Homélie catéchétiques* / Théodore Mopsueste. – Paris : Migne, 1996. – 332 p.
77. Mopsueste T. *Katechetische Homilien. Teil I. Übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns* / Théodore Mopsueste // *Fontes Christiani. Band 17/1*. – Freiburg : Herder, 1994. – XXXIII, 238 s.
78. Mortley R. *La connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d’Alexandrie* / Raoul Mortley. – Leiden : Brill, 1973. – 255 p.
79. Mugambi J. *From Liberation to Reconstruction : African Christian Theology After the Cold War* / J. N. Kanyua Mugambi. – Nairobi : East African Educational Publishers, 1995. – XV, 258 p.

80. Neander A. Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme / Johann August W. Neander. – Berlin : F. Dümmler, 1818. – VIII, 421s.
81. Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius / Gesammelt, untersucht und herausgeben von F. Loofs. – Halle : Max Niemeyer, 1905. – 428 s.
82. Nestorius. The Bazaar of Heracleides / G. R. Driver and L. Hodgson. – Oxford : Clarendon Press, 1925. – XXXV, 425 p.
83. Neymeyr U. Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert : ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte : Ihre Lehrtaetigkeit, Ihre Geschichte / Ulrich Neymeyr. – Leiden : Brill, 1989. – 279 s.
84. Norris R. Manhood and Christ : a study in the Christology of Theodore of Mopsuestia / Richard A. Norris. – Oxford : Clarendon Press, 1963. – XV, 274 p.
85. Nyamiti C. Christ as our ancestor: christology from an African perspective / Charles Nyamiti. – Gweru : Mambo Press, 1984. – 151 p.
86. Peçherzewski W. Wywiad z ks. Prof. Cz. Bartnikiem pod tytułem Personalizm uniwersalistyczny – nowy kierunek naukowy / Wojciech Peçherzewski // Bartnik Cz. St. Osoba i historia : Szkice z filozofii historii. – Lublin : Standruk, 2001. – S. 27–33.
87. Pflleiderer O. The Development of Theology in Germany Since Kant, and its Progress in Great Britain Since 1825 / Otto Pflleiderer. – London : Swan Sonnenschein & Co. ; New York : Macmillan & Co., 1890. – 403 p.
88. Pollard T. Johannine Christology and the Early Church / Thomas Evan Pollard. – Cambridge : Cambridge University Press, 1970. – XII, 359 p.
89. Quasten J. Patrology. Volume III : The Golden age of Greek patristic literature, from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon / Johannes Quasten. – Utrecht; Antwerp : Spectrum Publishers, 1986. – XXIV, 605 p.
90. Rabczyński P. Nowa ewangelizacja «ludów pochrześcijańskich» : Evangelisation of the «Post-Christian Societies» / Paweł Rabczyński // Nurt SVD. – 2016. – Volume 50, Issue 2. – S. 263–280.

91. Reijnen A. *Tillich's Christology* / Anne Marie Reijnen // *Cambridge companion to Paul Tillich* : edited by Russell Re Manning. – Cambridge : Cambridge University Press 2009. – P. 56–73.
92. Reuss J. *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* / Joseph Reuss. – Berlin : Akademie-Verlag, 1966. – XXXV, 494 s.
93. Richard M. *Opera Minora* / Marcel Richard. – Turnhout : Brepols & Leuven : University Press, 1976. – Volume I. – P. 99–116.
94. Ricken F. *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios* / Friedo Ricken // *Theologie und Philosophie*. – 1978. – Volume 53, Issue 3. – P. 321–351.
95. Rolnick A. *Person, Grace and God* / Philip A. Rolnick. – USA : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007. – 280 p.
96. Runia K. *The present-day Christological debate* / Klaas Runia. – Leicester : InterVarsity Press, 1984. – 120 p.
97. Schäfer R. *Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems* / Rolf Schäfer. – Tübingen : Mohr, 1968. – VIII, 225 s.
98. Schaff P. *The Creeds Of Christendom, with a History and Critical Notes. Volume II : The Greek and Latin creeds, with translations* / Philip Schaff. – New York, London : Harper & bros, 1919. – 634 p.
99. Schenke H.-M. *Das Evangelium nach Philippus : Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi* / Hans-Martin Schenke // *Theologische Literaturzeitung*. – 1959. – Volume 84. – P. 1–16.
100. Schleiermacher F. *Der christliche Glaube* / Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. – Berlin, New York : de Gruyter, 1984. – 363 s.
101. Schmid J. *Meinertz Max : Theologie des Neuen Testamentes* / J. Schmid // *Münchener Theologische Zeitschrift*. – 1951. – Band 2, № 4. – S. 436–439.
102. Scholem G. *Jaldabaoth Reconsidered* / Gershom Scholem // *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech*. – Paris, 1974. – P. 405–421.

103. Schweizer E. *Lordship and Discipleship* / Eduard Schweizer. – London : S.C.M. Press, 1960. – 136 p.
104. Sellers R. *Two Ancient Christologies : A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine* / Robert Victor Sellers. – London : Society for Promoting Christian Knowledge, 1940. – 264 p.
105. Smalley S. *The Johannine Son of Man Sayings* / Stephen S. Smalley // *New Testament Studies*. – 1969. – Volume 15. Issue 3. – P. 278–301.
106. Smith H. *The World's Religions : Our Great Wisdom Traditions* / Huston Smith. – New York : Harper San Francisco, 1991. – 399 p.
107. Sochaniewicz K. *Materiały Sarniczy i zbyr w Mokrem Lipiu* / Kazimierz Sochaniewicz // *Reformacja w Polsce*. T. 2. – Warszawa, 1924. – 361 s.
108. Stanley D. *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* / David Michael Stanley. – Romae : Pontificio Istituto Biblico, 1976. – 342 p.
109. Stinton D. *Jesus of Africa : Voices of Contemporary African Christology* / Diane B. Stinton. – Maryknoll, NY : Orbis Books, 2004. – IV, 303 p.
110. Strecker G. *Der Weg der Gerechtigkeit : Untersuchung zur Theologie des Matthaus* / Georg Strecker. – Gottingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. – 267 s.
111. Taylor V. *The Names of Jesus* / Vincent Taylor. – London : Macmillan, 1953. – 182 p.
112. *The catechism explained: an exhaustive exposition of the Christian religion, with special reference to the present state of society and the spirit of the age* / Francis Spirago, Richard F. Clarke. – New York, Cincinnati : Benziger brothers, 1899. – 744 p.
113. Thunberg L. *Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor* / Lars Thunberg. – Kobenhaven : Munksgaard, 1965. – XXII, 500 p.
114. Thüsing W. *Laßt uns hinzutreten (Hebr 10:22) : Zur Frage nach dem Sinn der Kulttheologie im Hebräerbrief* / Wilhelm Thüsing // *Biblische Zeitschrift*. – 1965. – № 9. – S. 1–17.

115. Tillich P. *A History of Christian Thought : From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* / Paul Tillich ; edited by Carl E. Braaten. – New York : Simon and Schuster, 1972. – 550 p.
116. Tuckett C. *The Messianic secret* / Christopher Tuckett. – Philadelphia : Fortress Press ; London : SPCK, 1983. – XI, 148 p.
117. Turowski R. *Zadziwiające zbliżenia: Pierre Teilhard de Chardin a myśl prawosławna teologiczno-filozoficzna wg Jerzego Klingera* / Roman Turowski // *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка : наук. журн.* – Вип. 5 (71) / [голов. ред. П. Ю. Саух; відп. ред. Н. А. Сейко; відп. секр. Н. П. Щербакова]. – 2013. – С. 3–9.
118. Ukachukwu C. *Intercultural hermeneutics in Africa: methods and approaches* / Ukachukwu Chris Manus. – Nairobi : Acton Publishers, 2003. – XII, 225 p.
119. Voss G. *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* / Gerhard Voss. – Paris : Desclée de Brouwer, 1965. – 219 s.
120. Wachege P. *Jesus Christ our muthamaki (ideal elder) : an African christological study based on the Agikuyu understanding of elder* / Patrick N. Wachege. – Nairobi : Phoenix Publishers, 1992. – 271 p.
121. Waite C. *History of the Christian Religion to the Year Two-Hundred* / Charles Burlingame Waite. – Chicago : C. V. Waite & Co., 1900. – 519 p.
122. Wallace D. *Biblical Theology : Past and Future* / D. H. Wallace // *Theologische Zeitschrift.* – 1963. – Jahrgang 19, Heft 6. – P. 88–105.
123. Wiles M. *Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries* / Maurice Wiles. – Oxford : Clarendon Press. 1996. – VII, 204 p.
124. Yerkes J. *The Christology of Hegel* / James Yerkes. – New York : State University of New York Press, 1983. – XIII, 288 p.
125. Абеляр П. *Диалог между Философом, Иудеем и Христианином* / П. Абеляр // *Вопросы философии.* – М., 1995. – № 3. – С.130–181.

126. Августин. О блаженной жизни // Августин. Творения : в 4 т. / С. И. Еремеев (сост. И подгот. текста к печати). – СПб. : Алтейя; К. : УЦИММ-Пресс, 1988. – Т. 1. – С. 86–114.
127. Августин. О граде Божием // Августин. Творения : в 4 т. / С. И. Еремеев (сост. И подгот. текста к печати). – СПб. : Алтейя; К. : УЦИММ-Пресс, 1988. – Т. 4. – С. 3 – 598.
128. Августин. Против академиков // Августин. Творения : в 4 т. / С. И. Еремеев (сост. И подгот. текста к печати). – СПб. : Алтейя; К. : УЦИММ-Пресс, 1988. – Т. 1. – С. 114–183.
129. Аверинцев С. Эволюция философской мысли / С. С. Аверинцев // Культура Византии : IV – перв. полов. VII в. / АН СССР. Институт Всеобщей Истории.; ред. З. В. Удальцова. – М. : Наука, 1984. – С.42–77.
130. Александр. Православный катехизис / Александр (Семенов-Тянь-Шанский, епископ). – Москва : Московская патриархия, 1990. – 128 с.
131. Алексанян А. «Учение света» в Китае : аспекты изучения этапов инкультурации / А. Г. Алексанян // Труды «Русской Антропологической школы». – 2009. – № 6. – С. 444–458.
132. Алексей (Ржаницын) О преблагословенной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа / Архимандрит Алексей (Ржаницын) // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. – М., 2001. – С. 22–23.
133. Алипий (Костальский-Бороздин), Исая (Белов). Догматическое богословие : Курс лекций / Архим. Алипий (Костальский-Бороздин), архим. Исая (Белов). – Свято-Троицкая Сергиева Лавра : Изд. Московской Патриархии, 2000. – 288 с.
134. Амусин И. Кумранская община / И. Д. Амусин. – М. : Наука, 1983. – 328 с.
135. Андрей. Философские и теологические опыты / Андрей Диакон. – М. : Книга, 1991. – 256 с.
136. Ансельм Кентерберийский // Антология средневековой мысли : в 2 т. / ред., сост. С. С. Неретина, сост. Л. В. Бурлака. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2001 – Т. 1: Теология и философия европейского Средневековья. – 2001. – С. 190–249.

137. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком / Ансельм Кентерберийский // Искупление : материалы Второго междунар. сими, христианских философов. СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 1999. – С. 20–138.
138. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова ; сост. Г. И. Беневич. – М., СПб. : «Никея»-РХГА, 2009. – 672 с.
139. Аполлинарий Лаодикийский. Подробное изложение веры / Аполлинарий Лаодикийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова ; сост. Г. И. Беневич. – М., СПб. : «Никея»-РХГА, 2009. – С. 358–367.
140. Апостол с толкованием блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского. – Москва : Ковчег, 2002. – 1088 с.
141. Апостольська Адгортація "Amoris Laetitia" (Радість любові) Папи Франциска І 19.03.2016 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://map.ugcc.ua/pub/files/7a378e0f36c2a85c.pdf>
142. Ареопагит Дионисий. О церковной иерархии. Послания / Дионисий Ареопагит / М. Г. Ермакова (подгот.). – С.-Пб. : Глагол, Университетская книга, 1997. – 188 с.
143. Афанасий (Букин М. А.). Христологические основания экклезиологии митрополита Иоанна / иеромонах Афанасий (Букин) // Христианское чтение : научный журн. Санкт-Петербургская духовная академия. – СПб. – № 6 [ноябрь-декабрь] : Теология. Философия. История. – 2016. – С. 128–138.
144. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии его к нам во плоти / Св. Афанасий Великий // Восточные отцы и учителя церкви IV века : Антология : в 3 т. – М. : МФГИ, 1998. – Т. 1. – 608 с.
145. Афанасий Великий. Творения : В 4 ч. / Афанасий Великий (архиепископ Александрийский). – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. – Ч. 2. – 240 с.
146. Афанасий. Творения. Т. 3 / Афанасий Великий (святитель). – М. : Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – 524 с.

147. Бадью А. Концепт моделі. Вступ до матеріалістичної епістемології математики / А. Бадью ; пер. з фр. А. Репа ; [наук. ред. С. Шкільняк]. – К. : Ніка-Центр, 2009. – 232 с.
148. Баззард Э., Хантинг Ч. Учение о Троице. Самообман христианства / Э. Баззард, Ч. Хантинг ; [пер. с англ.] – Ровно : Издатель А. Долбин, 2003. – 355 с.
149. Балагушкин Е. Аналитическая теория мистики и мистицизма / Е. Г. Балагушкин // Мистицизм : теория и история. – М. : ИФРАН, 2008. – 203 с.
150. Бальтазар Г. Богословие красоты / Г. У. Бальтазар ; Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М. : Издательство ББИ, 2013. – VIII, 220 с.
151. Бальтазар Г. Истина симфонична / Х. У. фон Бальтазар ; [пер. с нем. А. Ярина]. – Москва : Ин-т филос., теологии и истории св. Фомы, 2009. – 151 с.
152. Бальтазар Г. О простоте христиан / Г. У. Бальтазар // Символ : Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 1993. – № 29. – С. 7–70.
153. Бальтазар Г. Пасхальная тайна. Богословие трех дней / Г. Балтазар ; Пер. с нем. (Серия «Современное богословие») – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 288 с.
154. Бальтазар Г. Теология истории / Г. У. Бальтазар. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 136 с.
155. Бальтазар Г., Ратцингер Й., Шюрман Х. Принципы христианской этики / Г. У. фон Бальтазар, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI), Х. Шюрман ; пер. с нем. – М. : ББИ, 2007. – 83 с.
156. Барт К. Очерк догматики : Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года / К. Барт ; пер. с нем Ю. А. Кимелева ; под ред. Д. М. Носова. – М. : Алетейя, 1997. – 271 с.
157. Барт К. Послание к Римлянам / К. Барт. Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 580 с.

158. Барт К. Церковная догматика. Том II. Пер. с нем. Серия «Современное богословие» / Барт Карл. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 712 с.
159. Барт К. Церковная догматика : [пер. с нем.]. Т. 1. / Карл Барт ; [предисл. К. Р. Саирсингха]. – Москва : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2007. – XXII, 535 с.
160. Бахтинський Ф. Ассирійці (Айсори) у Києві / Ф. Бахтинський // Східний світ. – 1928. – № 6. – С. 213–235.
161. Бедуелл Г. История церкви : [пер. с фр.] / Г. Бедуелл. – Москва : Христиан. Россия, 1996. – 299 с.
162. Бенедикт XVI. Caritas in Veritate: енциклика о целостном человеческом развитии в любви и истине Верховного Понтифика Бенедикта XVI : епископам, пресвитерам и диаконам, монашествующим, верным Христу мирянам и всем людям доброй воли / Бенедикт XVI. – Москва : Изд-во Францисканцев, 2009. – 112 с.
163. Бенедикт XVI. Иисус из Назарета : [пер. с нем.] / Йозеф Ратцингер, папа Бенедикт XVI. – Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2009. – 196 с.
164. Беркхов Л. История христианских доктрин / Л. Беркхов ; [пер. с англ. М. С. Каретникова ; богослов. ред. К. Пеннер]. – Санкт-Петербург : Библия для всех, 2000. – 317 с.
165. Беркхоф Л. История христианских доктрин / Л. Беркхоф. – Мичиган, 1949 – 205 с.
166. Бернад Клервоский // Антология средневековой мысли: в 2 т. / ред., сост. С. С. Неретина, сост. Л. В. Бурлака. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2001 – Т. 1: Теология и философия европейского Средневековья. – 2001. – С. 427–476.
167. Благовістя Господа нашого Ісуса Христа. Четвероєвангеліє (коментарі) / Київська православна богословська академія Української Православної Церкви Київського Патріархату ; прот. Олег Маланяк. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – 579 с.

168. Богачевська І. В. Постмодерністські нарративні концепції та сучасна протестантська біблійна герменевтика / І. В. Богачевська // Вісник КНУ імені Тараса Шевченка : Філософія. Політологія. – К., 2006. – Вип. 76-79. – С. 13–15.
169. Богачевська І. Християнська нарративна традиція : методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження : монографія / Ірина Богачевська. – Київ : Світ Знань, 2005. – 235 с.
170. Богомазов В. Нравственность и латиноамериканская «теология освобождения» в контексте глобализации / В. М. Богомазов // Евразия : духовные традиции народов. – 2012. – № 3. – С. 68–79.
171. Богослов Григорий. Творения : В 6 ч. / Григорий Богослов (архиепископ Константинопольський). – М., 1889. – Ч. 2. – С. 10–64.
172. Бозовитис С. Антихалкидониты. Великое искушение / Ставрос Н. Бозовитис // Давыденков О. иерей. Велия благочестия тайна : Бог явися во плоти / О. Давыденков. – М. : ПСТБИ, 2002. – С. 156–173.
173. Болотов В. История Церкви в период Вселенских Соборов : история богословской мысли / В. В. Болотов ; [сост. Д. В. Шатов, В. В. Шатохин]. – Москва : Поколение, 2007. – 716 с.
174. Болотов В. Лекции по истории древней церкви (в 4-х т.). Т. II : История церкви в период Константина В. / В. В. Болотов ; Под ред. Бриллиантова А. – Посмертное издание. – СПб. : Тип. М. Меркушева, 1910. – 474 с.
175. Болотов В. Лекции по истории древней церкви / В. В. Болотов ; Под ред. А. Бриллиантова. – [Репринт. изд.]. – М. : Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994 – (Церковно-историческая библиотека : ЦИБ). Т. 4 : История церкви в период вселенских соборов : 3. История богословской мысли. – 1994. – XV, 599, XIX с.
176. Болотов В. Собрание церковно-исторических трудов / В. В. Болотов. Т. 2 : Лекции по истории древней церкви. Введение в церковную историю // Под ред. А. В. Храпова, прим. А. И. Бриллиантова, А. И. Сидорова. – М. : Мартис, 2000. – XIV, 306 с.

177. Болотов В. Собрание церковно-исторических трудов : в 8 т. / В. В. Болотов. Т. 1 : Учение Оригена о Св. Троице / вступ. ст. А. И. Сидоров. – М. : Мартис, 1999. – XL, 583 с.
178. Болотов В. Троякое понимание учения Оригена о Святой Троице / В. В. Болотов // Христианское чтение. – 1880. – Т. 1. – С. 68–76.
179. Бородин О. Церковно-политическая борьба в Византии в середине VII в. и «дело» римского папы Мартина I / О. Р. Бородин // Византийский временник. – 1991. – Т. 52. – С. 47–56.
180. Браун Р. Введение в Новый Завет : [В 2 т.]. Т. 1. / Р. Э. Браун. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 450 с.
181. Бриллиантов А. К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства : труды по истории древней Церкви / А. И. Бриллиантов. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2006. – 384 с.
182. Бриллиантов А. Лекции по истории древней Церкви : научное издание / А. И. Бриллиантов ; вступ. ст. и науч. ред. А. Ю. Братухина. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2007. – 480 с.
183. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций / Ф. Бродель ; пер. с фр. Б. А. Ситникова ; предисл. М. Эмара. – Москва : Весь Мир, 2008. – 552 с.
184. Бубер М. Место хасидизма в истории религии / М. Бубер ; [пер. под ред. П. С. Гуревича] // Хасидские предания. Первые наставники. – М. : Республика, 1997. – 335 с.
185. Будрин Е. Антитринитарии шестнадцатого века : В 3 ч. / Е. Будрина. Ч.1 : Михаил Сервет и его время. – Казань : Типо-лит. Импер. ун-та, 1878. – 396 с.
186. Булгаков С. Агнец Божий : О богочеловечестве. Т. 1 / прот. Сергей Булгаков. – Париж : YMCA-Press, 1933. – 468 с.
187. Булгаков С. Догмат и догматика / С. Булгаков // Живое предание. Православие в современности. – М., 1997. – С. 8–25.
188. Булгаков С. Православие : Очерки учения православной церкви / С. Н. Булгаков ; [Вступ. сл. Л. Зандера]. – Париж : YMCA-Press, 1965. – 403 с.

189. Булгаков С. Православие : Праздники и посты. Богослужение. Требы. Расколы, ереси, секты. Противне христианству и православию учение. Западные христианские вероисповедания. Соборы Восточной, Русской и Западной Церкви / С. Н. Булгаков : Авт. предисл. и коммент. А. В. Буганов. – М. : Современник, 1994. – 575 с.
190. Булгаков С. Свет невечерний : созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : АСТ ; Харьков : ФОЛИО, 2001. – 672 с.
191. Бультман Р. Избранное : Вера и понимание. Т. 1-2. / Р. Бультман ; Отв. ред. и сост. С. В. Лезов ; Пер. с нем. К. В. Бандуровский и др. – М. : РОССПЭН (Книга света), 2004, – 752 с.
192. Буфеев К. Православное вероучение и теория эволюции: в защиту святоотеческого учения о сотворении мира, жизни и человека / свящ. Буфеев К. – СПб. : Общество Святителя Василия Великого, 2003. – 495 с.
193. Бэрд Ч. Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию / Ч. Бэрд ; Пер. с англ. Е. А. Звягинцев, Ред. и посл. Н. И. Кареев. – СПб. : Типография Гершуна, 1897. – 362 с.
194. Валько В. Первісне християнство / В. Валько. – Львів : «Місіонер», 1997. – 175 с.
195. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения : Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайдено. – М. : Прогресс, 1990. – С. 44–272.
196. Величко А. История Византийских императоров. От Юстина до Феодосия III. Том 2 / А. Величко.– М. : Вече, 2015. – 479 с.
197. Вергелес К. М. Антропологічні виміри православ'я : монографія / Вергелес К. М. ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ : КНУ ім. Т. Шевченка, 2017. – 300 с.
198. Вермеш Г. Христианство : как все начиналось / Геза Вермеш ; [пер. с англ. Г. Г. Ястребова]. – М. : Эксмо, 2014. – 384 с.

199. Вероучительные документы Православной Церкви. – Москва : Директ-Медиа, 2011. – 87 с.
200. Вітер Д. Неомарксистські ідеї в сучасній християнській теології / Д. Вітер // Колегія. Парадигми теології, філософії релігії і релігієзнавства. – 2011. – № 7 (20). – С. 9–24.
201. Владимир (Благодарумов). Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность / Иеромонах Владимир (Благодарумов). – Кишинев : Типография и литография Ф. В. Грузинцева, 1895. – 414 с.
202. Водопівець І. Еклезеологія. Церква Христова / І. Водопівець. [перек. з італ. М. Димид]. Рим–Львів. – Монастир Монахів Студійського Уставу. – Львів : Свідчадо, 1994. – 288 с.
203. Воронов Л. Догматическое богословие / Прот. Ливерий Воронов. – М. : Благовест, 1999. – 167 с.
204. Ворохобов А. Сотериологическая значимость Иисуса Христа в качестве самооткровения Бога (Карл Барт) и экзистенциального обращения Абсолюта (Рудольф Бультманн) / А. В. Ворохобов // Труды Нижегородской Духовной Семинарии : Сборник работ преподавателей и студентов. – 2009. – Выпуск 7. – С. 7–33.
205. Всемирная история : В 24 т. Возрождение и Реформация Европы. – Мн. : Литература, 1998. – Т. 10. – 480 с.
206. Выжанов И. «Теология освобождения» в Римско-католической церкви / диак. И. Выжанов // Церковь и время : научно-богословский и церковно-общественный журнал : Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата. – 2003. – № 2 (23). – С. 5–79. [Электронный ресурс] / И. Выжанов. – Режим доступа: <https://www.portal-slovo.ru/theology/44804.php>
207. Гаврилюк Т. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / Гаврилюк Тетяна Вікторівна ; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – Київ, 2015. – 395 с.

208. Гаврилюк Т. Актуальні питання католицької антропології після II Ватиканського собору / Т. Гаврилюк // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. – 2013. – Вип. 646–647. – С. 169–173.
209. Гаврилюк Т. Антропологічні акценти в енцикліці Папи Франциска «Lumen fidei» – «Світло віри» / Т. Гаврилюк // Українське релігієзнавство. – 2015. – № 73. – С. 220–224.
210. Гаврилюк Т. Антропологія Карла Ранера у співвідношенні з сучасними світоглядними запитамми / Т. В. Гаврилюк // Гуманітарні студії. – 2013. – Вип. 20. – С. 2–27.
211. Гаврилюк Т. Запити сучасної християнської антропології та криза сучасної людини / Т. Гаврилюк // Релігія та соціум. – 2013. – № 1. – С. 91–96.
212. Гаврилюк Т. Протестантська антропологія : між секулярністю і постсекулярністю / Т. В. Гаврилюк // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – № 74 – 75. – К. : УАР, 2015. – С. 83–89.
213. Гайдено П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века : [монографія] / П. П. Гайдено. – Москва : Прогресс-Традиция, 2001. – 468 с.
214. Гараджа В. Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии» / В. И. Гараджа. – М. : Знание, 1973. – 64 с.
215. Гарнак А. История догматов / Адольф Гарнак // Общая история европейской культуры ; Под ред. И. Гревса, В. Зелинского, Н. Кареева и М. Ростовцева. – СПб. : Изд. Блокгауз-Эфрон, 1914. – 467 с.
216. Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / Гарнак А., Науч. изд. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2007. – 381 с.
217. Гарнак А. Раннее христианство / А. Гарнак : в 2 т. – Т. 2. – М. : Изд-во АСТ : Фолио, 2001. – 510 с.
218. Гарнак А. Сущность христианства / А. Гарнак. – М. : Intrada, 2001. – 190 с.

219. Гартфельд Г. «Жизнь Иисуса». Давид Фридрих Штраус / Г. Гартфельд // Немецкое богословие Нового времени. – М. : Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. – С. 74–76.
220. Гартфельд Г. Адольф фон Гарнак. Кто доверяет Богу, тот не может печалиться / Г. Гартфельд // Немецкое богословие Нового времени. – М. : Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. – С. 166–170.
221. Гартфельд Г. Вольфхарт Панненберг. Воскресение Христа является историческим событием / Г. Гартфельд // Немецкое богословие Нового времени. – М. : Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. – С. 247–260.
222. Гартфельд Г. Демифологизация Библии. Рудольф Бультман / Г. Гартфельд // Немецкое богословие Нового времени. – М. : Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. – С. 208–215.
223. Гартфельд Г. Либерализм в теологии Альбрехта Ритчля и изучение христианской религии / Г. Гартфельд // Немецкое богословие Нового времени. – М. : Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. – С. 49–56.
224. Гартфельд Г. Учение о кайросе и теология культуры Пауля Тиллиха / Г. Гартфельд // Немецкое богословие Нового времени. – М. : Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. – С. 171–182.
225. Гартфельд Г. Шлейермахер – основоположник нового богословия / Г. Гартфельд // Немецкое богословие Нового времени. – М. : Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. – С. 16–34.
226. Гартфельд Г. Юрген Мольтман. Богословская парадигма в центре внимания / Г. Гартфельд // Немецкое богословие Нового времени. – М. : Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. – С. 239–242.
227. Гаюк И. Армянская Церковь как уникальный феномен христианского мира / Ирина Яковлевна Гаюк. – Львов : Издательство Львовского музея истории религии «Логос», 2005. – 228 с.

228. Гегель Г. Народная религия с христианство / Г. В. Ф. Гегель // Работы разных лет : в 2 т. / сост. общ. ред. и вступ. статья А. В. Гулыги. – М. : Мысль, 1972. – Т. 1. – 668 с.
229. Гегель Г. Позитивность христианской религии / Г. В. Ф. Гегель // Работы разных лет : в 2 т. / сост. общ. ред. и вступ. статья А. В. Гулыги. – М. : Мысль, 1972. – Т. 1. – 668 с.
230. Гегель Г. Философия религии : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель ; отв. ред. А. В. Гулыга ; пер. с нем. М. И. Левиной. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. – 562 с.
231. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 3 / Г. В. Ф. Гегель ; отв. ред. Е. П. Ситковский ; ред. коллегия : Б. М. Кедров и др. – М. : Мысль, 1977. – 471 с.
232. Геник Л. Історія християнства : Католицизм. У 2-х т. Т. 1. : Основні ідеї християнства / Л. Я. Геник. – Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Вид. 2-е доп. – Івано-Франківськ : Тіповіт, 2012. – 576 с.
233. Гильдебранд Д. Новая Вавилонская башня : избранные философские работы / Д. Гильдебранд ; пер. с нем. А. И. Смирнова. – СПб. : Алетейя, 1998. – 313 с.
234. Глобальный эволюционизм : (Филос. анализ) : [Сборник] / Рос. акад. наук. Ин-т философии ; [Отв. ред. : Фесенкова Л. В.]. – Москва : ИФРАН, 1994. – 149 с.
235. Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность : церковно-историческое исследование. Т. 1. / Н. Глубоковский. – М. : [б. и.], Университетская типография, 1890. – 879 с.
236. Говорун С. Единый сложный Христос / С. Н. Говорун // Богословский вестник. Ред. : архиеп. Верейский Евгений, В. Л. Шленов. – Сергиев Посад : Московская Духовная Академия и Семинария, 2004. – № 4. – С.150–176.
237. Говорун С. К истории термина *βυυλόστατον* «воипостасное» / С. Н. Говорун // Леонтий Византийский : сб. исслед. / [ред. А. Р. Фокин]. – М. : Центр библейск.-патрол. исслед. : Империиум Пресс, 2006. – С. 655–671.
238. Говорун С. Многообразие форм монофелитства в византийском богословии / С. Н. Говорун // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ 2005 г. : Материалы. – М., 2005. – Том I. – С. 117–122.

239. Головащенко С. Історія християнства : Курс лекцій / С. Головащенко. – К. : Либідь, 1999. – 352 с.
240. Гопченко П. Критика религиозных концепций о «конце мира». Социальные истоки и идейная сущность христианской есхатологии / П. Г. Гопченко. – Киев-Одесса : Вища школа, 1979. – 192 с.
241. Горгота Л. Культ Серця Христового у посланнях митрополита Андрія / Лука Горгота // Християнський голос. Українська церковна газета. – 2016. – № 11. – С. 1–2.
242. Гренц С. Богословие и богословы XX века : учебник / С. Гренц, Р. Олсон ; пер. с англ. О. Розенберг. – Черкасы : [б. и.], 2011. – 520 с.
243. Грильмайер А. Христос в христианском Предании / А. Грильмайер // Леонтий Византийский : сб. исслед. / [ред. А. Р. Фокин]. – М. : Центр библейск.-патрол. исслед. : Имперіум Пресс, 2006. – С. 459–553.
244. Грудем У. Систематическое богословие : введение в библейское учение : пер. с англ. / Уэйн Грудем. – 2-е изд. – Санкт-Петербург : Мирт, 2010. – 1453 с.
245. Гуардини Р. Господь / Р. Гуардини. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1995. – 816 с.
246. Гулыга А. Философия религии Гегеля. Т. 1. / А. В. Гулыга // Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. / отв. ред. А. В. Гулыга ; пер. с нем. М. И. Левиной. – М. : Мысль, 1975. – С. 5–31.
247. Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестийский / П. Гурьев. – М. : Л. и А. Снегиревых, 1890. – 356 с.
248. Гус Ян. Лютер Мартин. Кальвин Жан. Лойола. Торквемада : Биографические очерки. – М. : Республика, 1995. – 384 с.
249. Гусев Д. Єресь антитринитаріев третього века / Д. Гусев. – Казань : Типо-лит. Импер. ун-та, 1872. – 11, 251 с.
250. Гусев Д. Чтение по патрологии. Вып. 1 : Введение в Патрологию и век Мужей апостольських / Д. Гусев. – Казань, 1895. – 278 с.

251. Гучинская Н. Мистическое богословие Майстера Экхарта / Н. О. Гучинская // Начало. Журнал института богословия и философии. – СПб., 2001. – № 11. – С. 132–147.
252. Давыденков О. Велия благочестия тайна : Бог явися во плоти / Иер. О. Давыденков. – М. : Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – 184 с.
253. Давыденков О. Догматическое Богословие : курс лекций. Ч. 1 и 2 / Олег Давыденков. – Москва : ПСТГУ, 1997. – 159 с.
254. Давыденков О. Догматическое богословие : курс лекций. Ч. III / Иерей Олег Давыденков. – М., 1997. – 292 с.
255. Давыденков О. Из истории сирийского монофизитства : Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии / Олег Давыденков // Богословский сборник, 1999. – № 3. – С. 24–41.
256. Давыденков О. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви : научное издание / О. Давыденков ; Предисл. В. Асмус. – М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 1998. – 207 с.
257. Давыденков О. Христологическая система Севира Антиохийского : догматический анализ / О. Давыденков. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2007. – 328 с.
258. Давыденков О. Юлиан Галикарнасский / О. Давыденков // Богословский сборник. – Вып. 9. – М. : ПСТБИ, 2002. – С. 47–58.
259. Давыдов И. Христология // Религиоведение : Энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красикова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект, 2006. – 1256 с. [Электронный ресурс] / И. Давыдов. – Режим доступа: <http://religa.narod.ru/zabijako/c10.htm>
260. Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры / Преподобный Иоанн Дама скин. – М., 1998. – 462 с.

261. Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры. Кн. II. Вопросыответы к Фалассию / Преподобный Иоанн Дамаскин : [Пер. А. А. Бронзова и Д. Е. Афиногенова]. – М., 1992. – 446 с.
262. Данканич А. Пауль Тиллих и Карл Барт: переосмысление теизма / А. С. Данканич // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2016. – Вип. 1. – С. 58–66.
263. Данканич А. «Исус истории» та «Христос віри» в теології Пауля Тілліха / А. Данканич // Гілея : науковий вісник. – 2013. – № 77. – С. 222–225.
264. Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете : исслед. природы первонач. Христианства / Джеймс Д. Данн ; [пер. с англ. Н. Балашов, Г. Ястребов]. – М. : Библ.-богосл. инст. св. апостола Андрея, 1997. – 526 с.
265. Даулинг М. Христология Леонтия Византийского / М. Даулинг / Леонтий Византийский : сб. исслед. / [ред. А. Р. Фокин]. – М. : Центр библейск.-патрол. исслед. : Имперіум Пресс, 2006. – С. 554–631.
266. Дворецкий И. Древнегреческо-русский словарь / И. Х. Дворецкий ; под ред. чл.-кор. акад. наук СССР проф. С. И. Соболевського. – М. : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 2. – 1905 с.
267. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви / А. Дворкин. – Нижний Новгород : Христианская библиотека, 2005. – 925 с.
268. Декрет «Lamentabil» священной канцелярии / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. ; [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Изд-во св. Петра, 2002. – С. 207–208.
269. Декрет для яковитов / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. ; [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Издательство св. Петра, 2002. – С. 206–207.
270. Декрет о Восточных Католических Церквах (Orientalium Ecclesiarum) / Документы II Ватиканского Собора. – М. : «Паолине», 2004. – С. 156–169.

271. Декрет о миссионерской деятельности Церкви (Ad gentes divinitus) / Документы II Ватиканского Собора. – М. : «Паолине», 2004. – С. 352–404.
272. Декрет о служении и жизни священников (Presbyterorum ordinis) / Документы II Ватиканского Собора. – М. : «Паолине», 2004. – С. 405–446.
273. Декрет об оправдании / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. ; [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Издательство св. Петра, 2002. – С. 345–360.
274. Декрет священной канцелярии / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. ; [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Издательство св. Петра, 2002. – С. 208.
275. Денисов Е. Монофизитство. Ересь или схизма? / Е. Ю. Денисов // Восток. – 1994. – № 5. – С. 93–108.
276. Деяние Вселенских соборов (в 7-ми т.). Том первый / изд. в рус. переводе при Казанской Духовной Академии. – изд. 3-е. – Казань : Центральная Типография, 1910. – 402, II с.
277. Деяния вселенских соборов в 4-х томах. Том 3. Издание 5-е исправленное. Санкт-Петербург : Воскресение, 1996. – 645 с.
278. Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии : [в 7 т.]. – Казань : в типографии Губернского правления, 1908. Т. 3. – 283 с.
279. Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии : [в 7 т.]. – Казань : в типографии Губернского правления, 1892. Т. 2. – 195 с.
280. Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии : [в 7 т.]. – Казань : в типографии Губернского правления, 1908. Т. 4. – 283 с.

281. Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии : [в 7 т.]. – Казань : в типографии Губернского правления, 1913. Т. 5. – 320 с.
282. Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии : [в 7 т.]. – Казань : в типографии Губернского правления, 1908. Т. 6. – 307 с.
283. Деяния Вселенских Соборов. – Т. 1 : I, II, III Соборы. – Изд. 5-е. – СПб. : Воскресение, 1996. – 597 с.
284. Деяния Вселенских Соборов. В 4-х томах. Т. 1. Издание 5-е, испр. (Репринт). – СПб. : Воскресение, 1996. – 601 с.
285. Деяния Вселенских Соборов : в 2 ч. – СПб. : Издательство «Воскресение», 2008. – 646 с.
286. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит ; [пер. с древнегреч.]. – СПб. : «Глаголь», 1995. – XXIII, 370 с.
287. Добренъков В. Христианская теология и революция / В. И. Добренъков, А. А. Радугин. – М. : Политиздат, 1990. – 335 с.
288. Доброклонский А. Христологическое учение Феодора Мопсуестского : К вопросу о происхождении несторианства / А. П. Доброклонский // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – 1880. – № 1. – С. 471–494.
289. Добротворский В. Несторианство и монофизитизм в связи с верованиями и судьбами Востока / В. Добротворский // Духовный вестник. – Харьков. – 1863. – Т. IV. – С. 15–49.
290. Добротолубие : в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. – М. : Паломник, 2003. – Т. 3. – 790 с.
291. Добшюц Э. Древнейшие христианские общины. Культурно-исторические картины / Э. Добшюц ; Пер. Н. Кремлёвой, Л. Добнаш // Раннее христианство. Т. 1. – М. : АСТ, 2001. – 556 с.
292. Догматика. Учебное пособие. Ч. 1. – М. : Духовное возрождение, 1998. – 440 с.

293. Догматическая конституция «Dei Filius» / Христианское вероучение: Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. ; [отв. ред. о. Пьер Дюмулен; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Издательство св. Петра, 2002. – С. 56–63.
294. Догматическая Конституция о Божественном Откровении (Dei Verbum) / Документы II Ватиканского Собора. – М. : «Паолине», 2004. – С. 284–299.
295. Догматическая Конституция о Церкви (Lumen gentium) / Документы II Ватиканского Собора. – М. : «Паолине», 2004. – С. 73–155.
296. Догматичне богослов'я Католицької Церкви : докладний виклад і роздуми / сост. М. Добош ; ред. А. Кравчук. – Львів : Львівська духовна семінарія Святого Духа УГКЦ, 1994. – 510 с.
297. Докаш В. Кінець світу : еволюція протестантської інтерпретації : монографія / В. І. Докаш ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ. – Чернівці ; К. : Книги–XXI, 2007. – 544 с.
298. Дорнер. Православная энциклопедия / Дорнен ; Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XVI : К – Каменцам. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. – С. 15–17.
299. Дробот В. Учение о вкушении Тела Христова в евхаристическом богословии Жана Кальвина : научное издание / В. Г. Дробот // Вестник ПСТГУ. – 2014. – № 1. – С. 9–22.
300. Другий декрет. Сповідання віри імператора Юстиніана проти «Трьох глав» / К. Лозінський // Святий правовірний Юстиніан I Великий (527-565) християнський імператор і богослов. – К., 2014. – С. 470–497.
301. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі. «Радість і надія – Gaudium et spes» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів : Монастир Монахів Студійського Уставу. Видавничий відділ «Свічадо», 1996. – С. 499–619.
302. Дьяков А. Исторические модели Ничто : гностицизм, буддизм и философия М. Хайдеггера : Проблемы социально-гуманитарных дисциплин / А. Дьяков //

- Учебные записки РОСИ : Проблемы социально-гуманитарных дисциплин. – Курск : Изд-во РОСИ, 2002. – Вып. 10. – С. 22–39.
303. Дьяконов А. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды / А. Дьяконов. – СПб. : Изд. Олега Абышко, 2006. – 656 с.
304. Дюшен Л. История Древней Церкви / Перевод с 5-го франц. издания под ред. проф. И. В. Попова и проф. А. П. Орлова. Т. II. – М. : Путь, Тип. Имп. Московского университета. – 1914. – 446 с.
305. Extra calvinisticum // Вестминстерский словарь теологических терминов / Дональд К. Мак-Ким ; [перевод с англ. И. В. Аверченко и др. ; общ. ред. А. Н. Красникова и Е. С. Элбакян]. – М. : Республика, 2004. – С. 484–485.
306. Евагрий Схоластик. Церковная история / Евагрий Схоластик ; пер. с греч., вступ. ст., коммент. и прил. И. В. Кривушина. – Кн. 3. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. – 380 с.
307. Евагрий Схоластик. Церковная история : [в 6 кн.] : кн. 1-6 / Евагрий Схоластик ; отв. ред. Е. С. Кривушина ; пер. с греч., вступ. ст., коммент и прилож. И. В. Кривушина. – 2-е изд., испр. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. – 669.
308. Евдокимов П. Этапы духовной жизни : От отцов-пустынников до наших дней / П. Евдокимов. – М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.
309. Елеонский Ф. Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого и об отношении Их к Богу Отцу / Ф. Елеонский. – СПб. : Тип. Елеонского, 1879. – 176 с.
310. Еннс П. Підручник з богослов'я : Пер. з англ. / П. Еннс. – Львів : Благовісник Галичини, 2003. – 758 с.
311. Енцикліка Fides et Ratio Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. – К. – Львів : Видавничий відділ «Кайрос» Київського коледжу католицької теології св. Томи Аквінського, Монастир монахів студитського уставу, видавничий відділ «Свічадо», 2000. – 152 с.
312. Епифаний Кипрский. Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 54 / Епифаний Кипрский. – М. : Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1882. – 405 с.

313. Епифанович С. Преподобный Максим Исповедник, его жизнь и творения. : в 2 т-х / С. Л. Епифанович. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2013. – 400 с.
314. Ермишин О. Философия религии : Концепции религии в зарубежной и русской философии / О. Т. Ермишин ; Православ. Свято-Тихоновский гуманитар. ун-т. – Москва : Издательство ПСТГУ, 2008. – 221 с.
315. Етимологічний словник української мови : в 7 т-х. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні ; Редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін. – К. : Наук. думка, 1985. – Т. 2 : Д – Копці / Укл. : Н. С. Родзевич та ін. – 1985. – 572 с.
316. Жданович О. Роль Нікейського собору в зародженні традиційної грецької православної культури / О. Жданович // Історико-географічні дослідження в Україні. – 2007. – № 10. – С. 239–258.
317. Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние Века / Э. Жильсон // Богословие в культуре Средневековья ; [отв. ред. Л. Лутковский ; пер. и коммент. : А. Н. Панасьев]. – Киев : Путь к истине, 1992. – С. 5–48.
318. Жильсон Э. Философия в средние века : От истоков партистики до конца XIV века : научное издание / Э. Жильсон ; пер. : А. Д. Бакулов. – М. : Республика, 2004. – 678 с.
319. Життя святих (вибрані) українською мовою, викладені за повчанням Четв'я-Міней св. Димитрія Ростовського : у 7-ми т. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – Т. 1. : Січень–лютий. – 712 с.
320. Жуковський В. Творець і творіння, Бог і людина, сутність й енергія в богословській думці Атанасія Олександрійського / Viktor Zhukovskyy // Vox Patrum. – Lublin : KUL, 2017. – Т. 67. – С. 743–765.
321. Заблуждение онтологистов / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. ; [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Издательство св. Петра, 2002. – С. 53–54.

322. Заболотный Е. История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV – VIII веках : диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.00, 07.00.03 / Заболотный Евгений Анатольевич. – Москва, 2016. – 375 с.
323. Заболотный Е. Учение Диодора Тарсийского : христология воплощения или вочеловечения? / Е. Заболотный // Вестник ПСТГУ. Серия III : «Филология». – 2015. – Вып. 5 (45). – С. 38–46.
324. Зассе Г. Сие есть Тело Мое / Германн Зассе. Перевод на русский язык : Валерий Володин. М. : Фонд «Лютеранское наследие», 2009. – 251 с.
325. Зассе Г. Кто такі лютерани? / Г. Зассе. – Duncanville, Texas – Minsk, Belarus, 1999. – 214 с.
326. Зверев П. Экзегетический анализ первых двух глав Послания апостола Павла к Евреям / Петр Зверев, священномученик, архиепископ Воронежский. – Тверь : Изд-во Булат, 2004. – 224 с.
327. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. Серия «Современное богословие». [Пер. с англ.] / Иоанн Зизиулас, митрополит. – М. : Издательство ББИ, 2012. – 407 с.
328. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і церкви / Й. Зізіулас ; [пер. з англ. В. Верлок, М. Козуб]. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.
329. Иванов А. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета / А. В. Иванов. – СПб. : Воскресение, Лествица, Диоптра, 2002. – 912 с.
330. Иванцов-Платонов М. Древняя Церковная История : Лекции орд. проф. А. М. Иванцова-Платонова / М. Иванцов-Платонов. – М. : Лит. Александровской, 1888. – VII, 523 с.
331. Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение : В 6 кн. / еп. Иларион (Алфеев). – Кн. 1. : Начало Евангелия. – М. : Изд-во Сретенского монастыря ; Эксмо ; Общецерковная аспирантура и докторантура, 2016. – 800 с.
332. Иларион (Алфеев). Распятый Бог: Юрген Мольтман и его вклад в осмысление богословского значения крестной смерти Христа / Иларион, митрополит

Волоколамский // Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being. – 2016. – Volume 5, Issue 5 A. – С. 198–209.

333. Иларион (Алфеев). Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие / еп. Иларион (Алфеев). – М. : «Эксмо», 2010. – 400 с.

334. Иларион (Алфеев). Таинство веры : Введение в православное догматическое богословие / еп. Иларион (Алфеев). – М. : Клион : Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – 285 с.

335. Иларион (Троицкий). Творения в 3 т. Т. 2. Богословские труды / сщмч. Иларион (Троицкий) ; ред., сост. иеродиак. Никон (Париманчук), ред., сост. Н. К. Бонецкая. – М. : Издание Сретенского монастыря, 2004. – 392 с.

336. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание в Евреям. Беседа 1 [Электронный ресурс] / святитель Иоанн Златоуст. – Режим доступа: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z12_1/Z12_1_01.htm

337. Иринеи Лионский. Против ересей : научное издание // Иринеи Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. протоиерея П. Преображенский. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. – С. 21–538.

338. Иринеи Лионский. Творения / св. Иринеи Лионский. – [Репр. изд.]. – Москва : Паломник : Благовест, 1996. – 622, [17] с.

339. Исповедание веры / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Издательство св. Петра, 2002. – С. 27–29.

340. Исповедание веры Михаила Палеолога / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Издательство св. Петра, 2002. – С. 29–32.

341. Исповедание веры папы Павла VI / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр.

- Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Издательство св. Петра, 2002. – С. 34–40.
342. Іларіон (Огієнко). Православна віра Єдиної, святої, соборної і апостольської церкви. Послання східних патріархів / митрополит Іларіон (Огієнко) – Нью-Йорк : Українське Православне братство ім. митр. В. Липківського. З. Д. А., 1966. – 200 с.
343. Ісіченко І. Загальна церковна історія : курс лекцій для вищ. духов. шк. / архієпископ Ігор Ісіченко. – Х. : Акта, 2001. – 601 с.
344. Історія релігії в Україні : В 10 т. / Заг. ред. : А. Колодний, П. Яроцький. – Т. 5. Протестантизм в Україні / За ред. П. Яроцького. – К. : Світ знань, 2002. – 424 с.
345. Іустин Філософ. Апологія I, представлена в пользу христиан Антонину Благочестивому / Пер. прот. П. Преображенского / Творения // Філософ Іустин. – М. : Паломник : Благовест, 1995. – С. 31–104.
346. Йонас Г. Гностицизм. [Электронный ресурс] / Г. Йонас; сост. Ю. А. Сандулов. – СПб. : Лань, 1998. – 384 с. – Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/jonas01/index.htm>
347. Каллист (Уэр). Православная церковь / митр. Каллист Уэр ; пер. с англ. Г. Вдовина. – М. : Изд-во «ББИ», 2012. – 376 с.
348. Кальвин // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. – Т. XXIX – С. 650–709.
349. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. В 3-х т. / Ж. Кальвин. – М. : РГГУ, 1999. – Т. 3. – 639 с.
350. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере : в 3 т. / Ж. Кальвин ; пер. А. Д. Бакулов. – Т. 1 : Кн. 1, 2. – М. : РГГУ, 1997. – LV, 582.
351. Кальвин Ж. Толкование на Деяния святых апостолов / Пер. с лат. И. В. Мамсурова. Минск : УП «Минская фабрика цветной печати», 2009. – 791 с.
352. Кальвин Ж. Толкование на Евангелие от Иоанна : научное издание / Пер. с латинского И. В. Мамсурова. – Минск : МФЦП, 2007. – 636 с.

353. Кант І. Критика практичного розуму / Іммануїл Кант : пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського ; наук. ред. А. Єрмоленко. – К. : Юніверс, 2004. – 240 с.
354. Каравидопулос І. Введение в Новый Завет / І. Каравидопулос. [перевод М. Михайлова]. – Изд. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010. – 368 с.
355. Каримский А. Теология истории и реальность : К критике протестантской эсхатологии / А. М. Каримский. – М. : Знание, 1985. – 64 с.
356. Карсавин Л. Католичество / Л. П. Карсавин. – Пг. : Огни, 1918. – 134 с.
357. Карташев А. Вселенские Соборы / А. В. Карташев. – Клин : Христианская жизнь, 2002. – 679 с.
358. Карташев А. На путях к Вселенскому собору / А. В. Карташев – Paris : Ymca-press, 1932. – 140 с.
359. Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Ленка Карфикова ; пер. с чешского. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 336 с.
360. Каспер В. Иисус Христос – кто он для нас сегодня? / В. Каспер // Символ : Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 1979-1987. – № 17. – С. 9–28.
361. Каспер В. Исус Христос / В. Каспер ; пер. Н. Вельбовець. – К. : Дух і літера, 2002. – 427 с.
362. Каспер В. Христология «снизу»? / В. Каспер // Символ : Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 1979-1987. – № 17. – С. 29–48.
363. Катехизм Католицької Церкви : Компендіум. – Львів : Свічадо, 2008. – 200 с.
364. Католическая энциклопедия. Т. II. – М. : Издательство Францисканцев, 2005. – 1818 с.
365. Кернс Э. Дорогами христианства / Э. Е. Кернс. – М. : Протестант, 1992. – 416 с.

366. Кирилл (Лопатин). Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первых века) / Кирилл. – Казань : Типография Императорского университета, 1894. – 308 с.
367. Кирилл Александрийский. Диалог о вочеловечении Единородного / Пер. с древнегреческого, вступ. статья и примеч. К. Б. Юлаева // Богословский вестник. Серг. Посад. – 2006. – № 5–6. – С. 65–150.
368. Кириллов А. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Иоанна Златоуста / А. Кириллов // Христианское чтение. Санкт-Петербург. – 1896. – Вып. 3. – С. 545–572.
369. Кияк М. Еволюція положень соціальної доктрини Римо-католицької церкви стосовно проблеми гуманізації економіки / М. Т. Кияк // Українське релігієзнавство : Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ. – 2007. – № 43. – С. 70–76.
370. Кияк С. Християнський екуменізм : католицька парадигма та її перспективи / С. Кияк // Релігія та соціум. – 2015. – № 3. – С. 66–74.
371. Клеман О. Отблески света : Православное богословие красоты / Оливье Клеман; [пер. с фр. Ульяны Бикбау ; науч. ред. Ирина Языкова]. – М. : Библиейско-Богословский институт святого апостола Андрея, 2004. – 94 с.
372. Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви / [пер. К. Комаров]. – Дунканвилль : Фонд «Лютеранское Наследие», 1998. – 612 с.
373. Князев А. Об авторе послания к Евреям / А. Князев. – Париж, 1957. – 95 с.
374. Козлов М. Западное христианство : взгляд с Востока / прот. М. Козлов. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 608 с.
375. Колб Р. Християнська віра в лютеранському викладі / Роберт Колб. Пер. з англ. – Duncanville, Texas – Minsk, Belarus, 2000. – 315 с.
376. Кондратьева И. К вопросу о конфессиональном своеобразии Ассирийской Церкви Востока / И. В. Кондратьева // Философия, религия и культура стран Востока. – 2007. – С. 130–138.

377. Кондратьєва І. Давні Східні Церкви : ідентифікація, історія, сучасність : монографія / І. В. Кондратьєва. – К. : xxxх, 2012. – 496 с.
378. Кохановська М. Суспільний лад у вченні Католицької церкви / М. Кохановська // Гуманітарний корпус : [збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії]. – Випуск 10. – Вінниця : ТОВ «Нілан-ЛТД», 2017. – С. 60–61.
379. Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина / А. Кремлевский. – Казань : Типо-Литография Императорского Университета, 1898. – III, 250, XLIII с.
380. Кривушин И. Ранневизантийская церковная историография / И. Кривушин. – Санкт–Петербург : Алетейя, 1998. – 255 с.
381. Кримський С. Запити філософських смислів / Сергій Борисович Кримський – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
382. Кросс Р. Индивидуальные природы в христологии Леонтия Византийского / Р. Кросс // Леонтий Византийский : сб. исслед. / [ред. А. Р. Фокин]. – М. : Центр библейск.-патрол. исслед. : Имперіум Пресс, 2006. – С. 632–654.
383. Крылов П. Теология освобождения в Латинской Америке : социальные идеалы и политическая практика / П. В. Крылов // Контуры глобальных трансформаций : политика, экономика право. – 2015. – Т. 8 – № 4. – С. 6–18.
384. Кузик Б., Литвин Л. Джерело вічності. Основи православної культури : [Навч. посіб.] / Б. М. Кузик, Л. І. Литвин. – Вид. 3-тє, випр. й допов. – Д. : АРТ-ПРЕС, 2009. – 432 с.
385. Кузмицкас Б. Неомодернистская христология Г. Кюнга / Б. Ю. Кузмицкас // Философия. Религия. Культура : Критический анализ современной буржуазной философии / отв. ред. Г. М. Тавризян. – М. : Наука, 1982. – С. 310–323.
386. Кураев А. Протестантам о православии / Диакон Андрей Кураев. – М. : Изд-во Моск. Подворья Свято-Троиц. Сергиевой Лавры, 1999. – 267 с.

387. Кураев А. Сатанизм для интеллигенции : о Рерихах и Православии : В 2-х т. – Т. 2. : Христианство без оккультизма / Диак. Андрей Кураев. – М. : СТСЛ, 1997. – 430 с.
388. Куртц С. Очерк церковной истории Церкви Вселенской до IX века / С. Куртц. – СПб., 1868. – 348с.
389. Кюнг Г. Великие христианские мыслители : [Пер. с нем.] / Ганс Кюнг ; [Вступ. ст. О. Бойцовой]. – СПб. : Алетейя, 2000. – 437 с.
390. Кюнг Г. О статье Вальтера Каспера «Христология снизу» / Г. Кюнг // Символ : Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 1979 – 1987. – № 17. – С. 49–60.
391. Кюнг Г. Христианский вызов / Ганс Кюнг ; пер. В. Хулап. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2012. – X, 465 с.
392. Лаврентьев А. Проблема историчности Бога в работах Вольфхарта Панненберга (философские, догматические и экуменические аспекты) / А. Лаврентьев // Вестник ПСТГУ. I : Богословие. Философия. – 2014. – Вып. 2 (52). – С. 43–58.
393. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи : Что категории языка говорят нам о мышлении / Дж. Лакофф ; Пер. с англ. И. Б. Шатуновского. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 792 с.
394. Ларше Ж.-К. Христологический вопрос : (по поводу проекта соединения Православ. Церкви с Дохалкидон. Церквами : нерешенные богосл. и экклезиолог. проблемы) / Ж.-К. Ларше // Богословские труды. – 2007. – № 41. – С. 146–211.
395. Лебедев А. Вселенские соборы IV и V веков : обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской / А. П. Лебедев. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2004. – 320 с.
396. Лебедев А. Лжеучение Аполлинария и его значение в истории христианской догматики / А. С. Лебедев // Христианское чтение. – С-Пб., 1878. – № 9-10. – С. 251–284.

397. Левицкий О. Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI – XVII вв. / О. Левицкий // Киевская старина. – 1882. – Кн. 4. – С. 25–57.
398. Левшенко Б. Догматическое богословие. Курс лекцій / Б. Левшенко. – С-Пб. : ПСТБИ, 1996. – 468 с.
399. Лейн Т. Христианские мыслители / Т. Лейн. Пер. с англ. – СПб. : Мирт, 1997. – 352 с.
400. Ленцман Я. Происхождения христианства / Я. Ленцман // Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / Пер. с нем. и коптского, доп. примеч. и главы А. С. Четверухина. – СПб. : Алетейя, 2004. – С. 57–61.
401. Леонов В. Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа / В. Леонов. – М., 2005. – 215 с.
402. Лесюк М. Церковна політика імператора Костянтина Пагонатата історія VI-го Вселенського Собору / Михайл Лесюк // Труды Київської Духовної Академії. – 2015. – № 15 (187). – С. 303–334.
403. Лімонченко В. Гностичний характер революційної свідомості як свідчення дехристиянізації сучасного світу / В. Лімонченко // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. – 2015. – Вип. 754-755. – С. 189–193.
404. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства / Патрик де Лобье ; пер. с фр. Л. А. Торчинского. – СПб. : Алетейя, 2000. – 412 с.
405. Лозінський К. Богословська система святого Юстиніана й основні проблеми візантійського богослів'я 6 ст. / Лозінський Костянтин, протоієрей // Труды Київської Духовної Академії. – 2015. – № 15 (187). – С. 121–139.
406. Лозінський К. Святий правовірний Юстиніан I Великий (527–565) християнський імператор і богослов / Лозінський Костянтин, протоієрей. – К., 2014. – 589 с.
407. Лоллий. Александрия и Египет / Лоллий (Юрьевский ; архиеп.). – СПб. : Журнал «Нева», 2001. – 496 с.
408. Лосев А. История античной эстетики : Итоги тысячелетнего развития : В 2-х кн. Кн.1 / Алексей Фёдорович Лосев. – М. : Искусство, 1992. – 656 с.

409. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Владимир Лосский // Мистическое богословие. [Пер. с фр. В. А. Решиковой ; изд. христ. благотвор.-просветит. асоц. «Путь к Истине»] – Киев : Путь, 1991. – С. 97–259.
410. Лосский В. Спор о софии / В. Н. Лосский // Богословие и Боговидение. Сборник статей. – М. : Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. – С. 390–484.
411. Лосский В. Боговидение / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Решикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – 759 с.
412. Лосский В. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – СПб. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. – 586 с.
413. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
414. Лосский В. По образу и подобию / В. Н. Лосский ; пер. В. А. Решикова. – М. : Издательство Свято-Владимирского братства, 1995. – 180 с.
415. Лотоцький В. Церква як причастя обоження / протоієрей Віталій Лотоцький // Апостольство Церкви Христової як необхідна умова виконання Її місії : матеріали науково-практичної конференції (19.11.2013) / орг. ком. : ієрей Володимир Вакін (голов. орг. ком.) [та ін.]. – Луцьк : [Волинська православна богословська академія], 2013. – С. 61–68.
416. Лурье В. История византийской философии: формативный период / В. М. Лурье при участии В. А. Баранова ; [ред. Б. В. Останин]. – Санкт-Петербург : АХИОМА, 2006. – XIX, 553 с.
417. Лэдд Д. Богословие Нового Завета : [Пер. с англ.] / Джордж Элдон Лэдд. – Санкт-Петербург : Библия для всех, 2003. – 798 с.
418. Любашенко В. Історія протестантизму в Україні : курс лекцій / В. І. Любашенко ; ред. К. Шевченко ; Міжнарод. фонд «Відродження». – Львів : Просвіта, 1995. – 350 с.
419. Лютер Мартин. Время молчания прошло : Избранные произведения 1520-1526 гг. / Пер. с нем. – Харьков : Око, 1994. – 352 с.

420. Лютер М. 95 тезисов / М. Лютер ; Сост., вступит. ст., примеч., коммент. И. Фокина ; Пер. с нем. И. Каркалайнен. – СПб. : Роза мира, 2002. – 720 с.
421. Лященко Т. Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия. Речь перед защитой магистерской диссертации «Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность» / Т. Лященко (Еп. Тихон). – СПб, 2009. – С. 94–116.
422. Лященко Т. Св. Кирилл, Архиепископ Александрийский : Его жизнь и деятельность / Т. Лященко. – Киев : И. И. Чоколова, 1913. – XXIV, 550 с.
423. Маграт А. Богословская мысль Реформации : научно-популярная литература / А. Маграт ; Пер. В. В. Петлюченко. – Одесса : Богомыслие, 1994. – 316 с.
424. Макарий (Булгаков). Введение в православное богословие / Макарий (Булгаков), митр. Репринтное издание ЛРН[№] 030847. – СПб. : АКЦИОН ЭСТИН, 1998. – 456 с.
425. Макгакин Дж. Христология Нестория (Перевод с английского прот. Н. Терновецкого) / Дж. Э. Макгакин // 'Ρωμαϊος: сборник статей к 60-летию проф. С. Б. Сорочана (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. – Т. 2) ; Сост. А. Н. Домановский. – Харьков : Майдан, 2013. – С. 503–526.
426. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / А. Мак-Грат ; [пер. с англ. Полторацкая Н. Ф., Дыханов В. Я.] ; Одес. богосл. семинария ЕХБ. – Одесса : Богомыслие: Библия для всех, 1998. – 493 с.
427. Мак-Дауэлл Джош. Доказательства воскресения / Д. Мак-Дауэлл ; [пер. с англ. Сумеркин А.]. – Москва : Новая жизнь, 1996. – 213 с.
428. Мак-Ким Д. Вестминстерский словарь теологических терминов : пер. с англ. / Д. К. Мак-Ким. – М. : Республика, 2004. – 503 с.
429. Максим Исповедник. Творения / Максим Исповедник ; [пер. с древнегреч., вступит. статья и комм. А. И. Сидорова]. – М. : «Мартис», 1993. – Т.1. – 354 с.
430. Максим Исповедник. Творения / Максим Исповедник ; [пер. с древнегреч., и комм. С. Л. Елифановича и А. И. Сидорова]. – М. : «Мартис», 1993. – Т. 2. – 286 с.

431. Малеванский Г. Догматическая система Оригена / Г. Малеванский // Труды Киевской духовной академии. – Киев, 1870. – № 3. – С. 8–82.
432. Малиновский Н. Православное догматическое богословие / Н. П. Малиновский. – Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1908. – Т. 3. – 774 с.
433. Малиновский Н. Очерк православного догматического богословия / прот. Н. Малиновский. – М. : Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2003. – 250 с.
434. Малиновский Н. Очерк православного догматического богословия. 2-е изд / Прот. Н. П. Малиновский. – Сергиев Посад : типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1911. – 872 с.
435. Малиновский Н. Очерк православного догматического богословия. Ч. 1 / Н. П. Малиновский. – М. : Директ-Медиа, 2014. – 429 с.
436. Маркелл Анкирский. Против Астерия / Анкирский Маркел // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : В 2-х т. Т. 1 [перевод А. Ю. Братухина]. – М., СПб. : «Никея»-РХГА, 2009. – С. 160–166.
437. Маркелов Д. Протестантские таинства : История, теология, семиотика / Д. М. Маркелов. – Тверь : Герс, 1999. – 55 с.
438. Маркс К., Энгельс Ф. Вибрані твори в трьох томах. Т. 1 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – К. : Видавництво політичної літератури України, 1977. – VI, 588 с.
439. Мартысевич А. К вопросу о концепциях христианской идентичности в католической теологии второй половины XX – начала XXI в. / А. С. Мартысевич // Сохранение национальной идентичности белорусского общества : прошлое, настоящее, перспективы : материалы Респ. науч. конф. (Барановичи, 21 апр. 2016 г.) / М-во образования Респ. Беларусь, УО «Баранович. гос. ун-т», Каф. соц.-гуманит. дисциплин ; [редкол. : А. В. Никишова (гл. ред.) и др.]. – Барановичи, 2016. – С. 161–163.

440. Медведев С. Богословие «Томоса к армянам» свт. Прокла Константинопольского / С. Медведев // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ, 155-я : Материалы, 2005. – М., 2005. – Т. 1. – С. 114–117.
441. Мейендорф И. Империя и Церковь в эпоху Юстиниана / протопр. И. Мейендорф // Свидетель истины. Памяти протопр. Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левитский. Екатеринбург : Изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2003. – С. 12–31.
442. Мейендорф И. Халкидониты и монофизиты после Халкидонского собора / протопр. И. Мейендорф // Свидетель истины. Памяти протопр. Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левитский. Екатеринбург : Изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2003. – С. 32–53.
443. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / Прот. Иоанн Мейендорф ; Пер. с англ. Л. Волохонской. Изд. 4-е, испр. и доп. – К. : храм прп. Агапита Печерского, 2002. – 360 с.
444. Мейендорф И. Византийское наследие в Православной Церкви: сборник / Протопресв. И. Мейендорф ; Пер. с англ. – Киев : Центр православной книги, 2007. – 352 с.
445. Мейендорф И. Живое предание : Свидетельство Православия в современном мире / прот. И. Мейендорф. – М. : Паломник, 2004. – 352 с.
446. Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии / Прот. Иоанн Мейендорф / Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Л. А. Успенской, примеч. А. И. Сидорова. – М., 2000. – 318 с.
447. Мелешко А. Герменевтика богословия освобождения : Община и свобода / Андрей Мелешко // Богословские размышления : Евро-Азиатский журнал богословия. Спецвыпуск : Библия. Богословие. Церковь. – 2013. – С. 41–54.
448. Мень А. Бауер Фердинад Христиан / А. В. Мень // Библиологический словарь – Москва : [б. и.]. Т. 1 : А-И. – 2002. – С. 115–116.
449. Мень А. Библиологический словарь. В 3 т. / прот. Александр Мень. – М. : Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 3. – 525 с.

450. Мень А. Бультман Рудольф Карл / А. В. Мень // Библиологический словарь – Москва : [б. и.]. Т. 1 : А-И. – 2002. – С. 164–170.
451. Мень А. Игнатий Богоносец / прот. Александр Мень // Библиологический словарь : в 3 т. Т. 1. А – И. – М. : Фонд имени Александра Менья, 2002. – С. 471–472.
452. Мень А. Климент Римский / прот. Александр Мень // Библиологический словарь : в 3 т. Т. 2. К – П. – М. : Фонд имени Александра Менья, 2002. – С. 65.
453. Мень А. Панненберг Вольфхарт / А. Мень // Библиологический словарь. Т. 2 : К–П ; ред. Р. Адамянц ; конс. М. Селезнев. – М. : Фонд Александра Менья, 2002. – С. 384–385.
454. Мень А. Сын Человеческий / прот. Александр Мень // Библиологический словарь : в 3 т. Т. 3. Р – Я. – М. : Фонд имени Александра Менья, 2002. – С. 191–192.
455. Мень А. Тиллих Пауль / Мень Александр. Библиологический словарь. В 3 т. – М. : Фонд имени Александра Менья, 2002. – Т. 3. – С. 235–237.
456. Мень А. Христология библейская / Библиологический словарь : в 3 т. Т. 3. Р -Я // прот. Александр Мень. – М. : Фонд имени Александра Менья, 2002. – С. 362–371.
457. Мефодий (Зинковский С. А.). Православное богословие личности : истоки, современность, перспективы развития / иеромонах Мефодий (Зинковский). – Москва – Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2014. – 721 с.
458. Мецгер Б. Канон Нового Завета : возникновение, развитие, значение / Б. М. Мецгер. – 3-е изд. – М. : Библейско-богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2001. – VII, 331 с.
459. Миронов В. Союз культуры, науки, религии (мысли мудрецов). Ч. 3 (гл. 67–97) / В. М. Миронов. – М.–Берлин : Директ-Медиа, 2016. – 715 с.
460. Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского / Д. Миртов. – С.-Петербург : Типография М. Акинфиева и И. Леонтьева, 1900. – XLIII, 144 с.
461. Митер Х. Генри. Основные идеи кальвинизма / Х. Г. Митер. – СПб. : Христианский мост, 1995. – 235 с.
462. Михайлов И. Мейстер Экхарт в контексте современных интерпретаций / И. А. Михайлов // Сущность и слово. Сборник научных статей к юбилею

- профессора Н. В. Мотрошиловой. – М. : «Феноменология – Герменевтика», 2009. – С. 493–516.
463. Морис Л. Теология Нового Завета / Л. Морис. – СПб. : Библия для всех, 1995. – 391 с.
464. Москалик Я. Нарис христологічної доктрини / Я. Москалик. – Л. : Вид-во ЛБА Свічадо, 1998. – 88 с.
465. Муретов М. Протестантское богословие до появления Страусовой «Жизни Иисуса» / М. Д. Муретов. – Москва : 2-я Типография А. И. Снегиревой, 1894. – 117 с.
466. Мюллер Д. Христианская догматика : учебник по догматическому богословию для пасторов, учителей и мирян / Д. Мюллер. – Duncanville, Texas – Minsk, Belarus, 1998. – 774 с.
467. Мюссе Ж. Новий Завіт. Популярна енциклопедія / Ж. Мюссе; Переклад українською Олега Погребельного. – К. : Махаон Україна, 2009. – 260 с.
468. Мякшин В. Некоторые аспекты учения Карла Ранера об Откровении / В. Мякшин // Труды XVIII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ : Материалы, 2007. – Т. I – С. 155–158.
469. Негров А. Кальвинизм и арминианизм. Сравнение доктрин / А. Негров // Альманах «Богомыслие». – 1997. – № 6. – С. 67–88.
470. Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. I. Коптская Церков / Б. Нелюбов // Альфа и Омега. – 1998. – № 2 (16). – С. 330–369.
471. Нестик Т. Рудольф Бультман // Католическая энциклопедия / Г. Церох, В. Л. Задворный и др. – Т. 1. – М. : Издательство Францисканцев, 2002. – 1908 с.
472. Нічик В. Громади антитринітаріїв на Україні та їх ідеологія / В. М. Нічик // Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні [під ред. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М.]. – К. : Наукова думка, 1991. – С. 64–128.
473. Новая философская энциклопедия : В 4-х тт. – М. : Мысль, 2001. – Т. 4 : Т-Я. – 608 с.

474. Ориген. О началах. Против Цельса : научное издание / Ориген. – СПб. : Библиополис, 2008. – 792 с.
475. Орлов А. К характеристике христологии Оригена / А. Орлов // Богословский вестник. – 1909. – № 7/8. – С. 370–394.
476. Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского : Ист.-догмат. исслед. / Анатолий Орлов. – Сергиев Посад : тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1908. – LXIV, 406 с.
477. От Лютера до Вайцеккера : великие протестантские мыслители Германии (Очерки) / Сост., автор введения и научный редактор В. А. Зоц. – М. : Раритет, 1994. – 288 с.
478. Очерк догматики. Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года. / Пер. с нем. Ю. А. Кимелева, под ред. Д. М. Носова. – СПб. : Алетейя, 1997. – 272 с.
479. Павло И. Ганс Кюнг и Вальтер Каспер – последние богословы / Иннокентий Павлов // Богословие. Культура. Образование. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2012. – Т. 16. – № 4. – С. 527–542.
480. Панков Г. Аксіологічні аспекти вчення про безмовність Ісаака Сиріна / Г. Д. Панков // Культура України. – 2013. – Вип. 43. – С. 76–85.
481. Панков Г. Поетика як культуротворчий механізм в агіографії Петра Афонського / Г. Д. Панков // Культура України. Серія : Культурологія. – 2015. – Вип. 49. – С. 2–30.
482. Панков Г. Християнський есхатологічний міф у контексті життєвого світу / Г. Д. Панков // Культура України. Серія : Культурологія. – 2018. – Вип. 62. – С. 7–87.
483. Панков Г. Аскетичні аспекти в православній танатології / Г. Д. Панков // Культура України. – 2013. – Вип. 44. – С. 150–157.
484. Паренте П. Богослов'я Христа / П. Паранте. – Т 1. – Львів, 1995. – 543 с.
485. Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (Gaudium et spes) / Документы II Ватиканского Собора. – М. : «Паолине», 2004. – С. 447–556.

486. Пеликан Я. Христианская традиция : История развития вероучения / Я. Пеликан. Т. 1 : Возникновение католической традиции (100-600). – М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. – 374 с.
487. Петр Ломбардский // Антология средневековой мысли : в 2 т. / ред., сост. С. С. Неретина, сост. Л. В. Бурлака. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2001 – Т. 1 : Теология и философия европейского Средневековья. – 2001. – С. 477–493.
488. Писарев Л. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода : Век мужей апостольских (I и начало II в.) / Л. И. Писарев. – Казань : Центральная типография, 1915. – 653 с.
489. Плотников В. История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности : от начала христианства до Константина Великого / В. В. Плотников. – Изд. 2-е, испр. – Москва : URSS: ЛИБРОКОМ, 2011. – 274 с.
490. Полное собрание русских летописей. – Пг. : Тип. М. А. Александрова, 1914. – Т. 22. Ч.2. : Хронограф западнорусской редакции. – 290 с.
491. Поль. Замысел Божий и чудеса Его милосердной любви: изложение христианского вероучения / аббат Поль. – Брюссель : 1990. – 496 с.
492. Помазанский М. Догматическое богословие / протопресв. М. Помазанский. – М. : «Дарь», 2005. – 464 с.
493. Попов И. Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. / И. В. Попов ; Под общей редакцией профессора Московской Духовной Академии А. И. Сидорова. – Сергиев Посад, 2004. – 744 с.
494. Попов К. Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия / К. Попов. – К. : Тип. П. Т. Корчак-Новицкого, 1880. – 234 с.
495. Послання Папи Франциска до Римської Курії 21.12.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kmc.media/2018/02/06/poslannya-papy-francyska-do-rymskoyi-kuriyi-chasty-na-1.html>
496. Поснов М. Гностицизм второго века и победа христианской религии над ним / М. Э. Поснов. – Киев, 1917 ; Брюссель : Жизнь с Богом, 1991. – 828 с.

497. Поснов М. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Поснов. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1964. – 614 с.
498. Поснов М. История христианской церкви / М. Э. Поснов. – М. : Holy Trinity Orthodox School, 2002. – 340с.
499. Поташинская Н. Теология освобождения документы и материалы / Н. Поташинская // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988. – М. : Главная редакция восточной литературы, 1990. – С. 217–240.
500. Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/xristologiya>
501. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М. : Сибирская Благовонница, 2010. – 476 с.
502. Прилуцкий А. Историко-философские предпосылки формирования экзегетической парадигмы Мартина Лютера / Александр Михайлович Прилуцкий // Богословские размышления. Евразийский журнал богословия. – 2004. – № 3. – С. 65–85.
503. Примірник листа Юстиніана, знаменитого мужа, до папи Гормізди про те, що після засудження Акакія у Константинополі і на Сході настає мир ; і про Пресвяту Тройцю / Лозінський К., прот. Святий правовірний Юстиніан I Великий (527-565) християнський імператор і богослов. – К., 2014. – С. 375–377.
504. Промова Папи Франциска на загальній аудієнції 29.05.2013 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://popefrancis.org.ua/?p=538>.
505. Райт Н. Иисус и победа Бога / Н. Т. Райт. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 688 с.
506. Ранер К. Основание веры : Введение в христианское богословие / Карл Ранер ; [пер. с нем. В. Витковско ; ред. А. Горелов]. – Москва : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея : ББИ, 2006. – 633 с.
507. Ранович А. Первоисточники по истории раннего христианства ; Античные критики христианства / А. Б. Ранович ; [предисл. И. С. Свенцицкой]. – М. : Политиздат, 1990. – 477 с.

508. Ратцингер Й. Вера – Истина – Толерантность : христианство и мировые религии / Й. Ратцингер. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 367 с.
509. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. От Библейского послания Макиавелли / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : Петрополис, 1994. – 356 с.
510. Реати Ф. Бог в XX веке : человек – путь к пониманию Бога (Западное богословие XX века) / Фьоренцо Эмилио Реати. Пер. с итальянского Ю. А. Ромашева. – Санкт-Петербург : Европейский Дом, 2002. – 187 с.
511. Ревуненкова Н. Протестантизм : к изучению дисциплины / Н. Ревуненкова. – М. : Питер, 2007. – 224 с.
512. Релігієзнавчий словник / Укр. Асоц. релігієзнавців, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії НАН України ; ред. : А. Колодний, Б. Лобовик. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
513. Рефуле Ф. Миф и история / Ф. Рефуле // Символ. – 1986. – № 15. – С. 43–51.
514. Рубенис А. Критика основных принципов протестантской неоортодоксии / А. А. Рубенис. – М. : Знание, 1983. – 64 с.
515. Савченко П. Сравнительное богословие / П. Д. Савченко. – М. : ФСЕХБ, 1993. – 262 с.
516. Саган О. Православ'я в його інституційному розвитку : історіософський аналіз : автореф. дис. ... докт. філос. наук : 09.00.11. – К., 2004. – 36 с.
517. Саган О. Вселенське православ'я : суть, історія, сучасний стан / О. Н. Саган. – К. : Світ Знань, 2004. – 912 с.
518. Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353-430) / В. Самуилов. – СПб., 1890. – 305 с.
519. Самуэль В.-Ч. Проблемы ориентальной христологии и христологии вообще / В.-Ч. Самуэль // Государство, религия, Церкви в России и за рубежом. – 2007. – № 3–4 (40–41). – С. 94–135.

520. Самуэль В.-Ч. Христология Севира Антиохийского / В.-Ч. Самуэль // Государство, религия, церковь в России за рубежом ; пер. Юрченко А. – 2010. – № 2. – С. 33–83.
521. Санников С. Двадцать веков христианства. Второе тысячелетие / С. В. Санников // Учебное пособие по истории христианства : В 2-х т. – Одеса : Богомыслие, 2001. – Т. 2. – 700 с.
522. Саух П. Між церковною доктриною і досвідом живої віри. Філософія сучасного католицького модернізму / П. Саух // Українське релігієзнавство. – 2015. – № 73. – С. 21–28.
523. Саух П. Сучасні виклики глобалізованої епохи : суспільство і церква в пошуках відповідей / П. Саух // Українське релігієзнавство. – 2013. – № 66. – С. 19–27.
524. Саух П. XX століття. Підсумки / П. Ю. Саух. – Вид. 2-ге, доповн. і переробл. – К. : «МП Леся», 2009. – 284 с.
525. Святитель Василій Великий, архієпископ Кесарії Каппадокійської. Творіння. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – Том 1. – Книга 1. – 632 с.
526. Сеvir Антиохийский. Против нечестивого Грамматика (Кн. II. Гл. 4) / пер. Давыденков О., прот. // Книга еретиков / Сост., предисл., коммент. Д. Бирюкова. – СПб. : Амфора ; Изд-во РХГА, 2011. (Александрийская библиотека). – С. 254–258.
527. Селезнев Н. Александрийская драма: Христологическая парадоксальность Никейского Символа веры и позиция Кирилла Александрийского / Н. Селезнев // Волшебная Гора : Традиция. Религия. Культура. – 2007. – Вып. XIV. – С. 46–63.
528. Селезнев Н. Несторий и Церковь Востока / Н. Селезнев / Под научн. ред. и с предисл. Н. В. Шабурова ; РГГУ, Центр изучения религий. – М. : Путь, 2005. – 111 с.
529. Селезнёв Н. Христологический парадокс в истории богословских споров (например несторианства и севирианства) : автореф. дис. ... канд. истории : 24.00.01. – М., 2006. – 22 с.

530. Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока : Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения / Н. Н. Селезнев. – М. : Euroassiatika, 2002. – 198 с.
531. Сесбуэ Б. Разные направления в христологии / Б. Сесбуэ // Символ : журнал христианской культуры при Словянской библиотеке в Париже. – Париж, 1983. – № 9. – С. – 79–103.
532. Сидоров А. Святоотеческое наследие и церковные древности : научное издание. Т.1. Святые отцы в истории Православной Церкви. (работы общего характера) / А. И. Сидоров. – М. : Сибирская Благовонница, 2011. – 432 с.
533. Сидоров А. «Монофелитская» уния по свидетельству «Повествования о делах армянских» / А. Сидоров // Историко-филологический журнал. – Ереван, 1988. – № 3. – С. 162–170.
534. Сидоров А. История христианского богословия. – Ч. I : От возникновения до третьего Вселенского собора (431 год) : Учебное пособие / А. И. Сидоров. – М. : ИПК МГЛУ «Рема», 2011. – 240 с.
535. Сидоров А. Начало Александрийской школы : Пантен. Климент Александрийский / А. Сидоров // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. – М., 1998. – №3 (УЗ РПУ). – С. 56–138.
536. Сидоров А. Святитель Кирилл Александрийский как главный оппонент Нестория : его христология до Ефесского Собора / А. Сидоров // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Выпуск 3 / Сретенская духовная семинария. / Под. общ. ред. архим. Тихона (Шевкунова) ; ред. прот. Н. Скурат, иером. Иоанн (Лудищев). – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2012. – С. 7–28.
537. Сидоров А. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики : К предыстории Антиохийской школы / А. Сидоров // Альфа и Омега. – 2007. – № 1 (48). – С. 36–50.
538. Сидоров А. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2 : Доникийские отцы Церкви и церковные писатели / А. Сидоров. – М. : Сибирская Благовонница, 2011. – 528 с.

539. Сидоров А. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 5 : От золотого века святоотеческой письменности до окончания христологических споров / А. И. Сидоров. – М. : Сибирская Благовонница, 2017. – 768 с.
540. Сидоров А. Святоотеческое наследие и церковные древности : научное издание. Т.3. Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия / А. И. Сидоров. – М. : Сибирская Благовонница, 2013. – 751 с.
541. Скурат К. Святые отцы и церковные писатели (I-V вв.) : Учеб. Пособие / К. Скурат. – Воронеж, 1998. – 400 с.
542. Скурат К. Учение о спасении святителя Афанасия Александрийского / К. Скурат. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 436 с.
543. Смирнов К. Обзорение источников истории Первого вселенского никейского собора : Сочинение на степень магистра богословия К. Смирнова. – Ярославль : типолитограф. Г. Фальк, 1888. – 358, IV с.
544. Снегирев В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа : в трех первых веках христианства / В. Снегирев. – Казань : Университ. типогр., 1870. – 299 с.
545. Собрания творений преподобного Иустина (Поповича) / Под общ. ред. проф. Моск. духовн. акад., д-ра церк. истор. А. И. Сидорова, пер. С. П. Фонова. – Т. 2. – М. : Паломник, 2006. – 602 с.
546. Современный философский словарь / Под общ.ред. В. Е. Кемерова. – Панпринт – Лондон ; Франкфурт-на-Майне ; Париж ; Люксембург ; М.; Мн. : Панпринт, 1998. – 1064 с.
547. Соколов В. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды / В. Соколов // Леонтий Византийский: сборник исследований / ред. А. Р. Фокин. – М. : Центр библейско-патрологических исследований : Империиум Пресс, 2006. – С. 10–458.
548. Соколовський О. Христологічна теологія I Вселенського собору. Ч. 2. // Олег Соколовський // *Evropský filozofický a právní diskurz*. – Praga, 2018. – Volume 5, Issue 5. – С. 152–158.

549. Соколовський О. Л. Антиохійська христологія у богослов'ї Діодора Тарського та Теодора з Мопсуестії / О. Соколовський // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпро, 2017. – Випуск 4 (19). – С. 37–45.
550. Соколовський О. Л. Христологічна проблематика Халкідонського собору / О. Л. Соколовський // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. – Львів, 2018. – Випуск 17. – С. 87–94.
551. Соколовський О. Л. Розвиток христологічних уявлень у творчій спадщині апостольських Отців / О. Л. Соколовський // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. – Львів, 2018. – Випуск 16. – С. 80–86.
552. Соколовський О. Л. Сотеріологічний контекст христології гностицизму / О. Л. Соколовський // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – 2017. – Випуск 19. – С. 116–119.
553. Соколовський О. Л. Трансформація віровчення релігійного об'єднання польських братів у другій половині XVI ст. / О. Л. Соколовський // Українська полоністика. – 2012. – Вип. 9. – С. 9–101.
554. Соколовський О. Л. Христологічні концепції у вченнях лютеранської та цвінгліанської течіях / О. Л. Соколовський // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка : науковий журнал. Філософські науки / [гол. ред. Г. Є. Киричук, відп. ред. Н. А. Сейко]. – Житомир : Вид-во Житомирського держ. ун-ту імені І. Франка, 2018. – Вип. 1 (84). – С. 76–82.
555. Соколовський О. Л. Основоположні засади нисхідної христології у сучасній католицькій теології / О. Л. Соколовський // Українська полоністика. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2018. – Випуск 15. – С. 85–96.
556. Соколовський О. Л. Христологія в контексті синоптичних Євангелій / О. Л. Соколовський // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – Одеса, 2018. – Випуск 21. – С. 113–116.
557. Соловьёв В. Валентин и валентиниане / В. Соловьёв // Энциклопедический словарь : в 3 т. – М., 1993. – Т. 1 – С. 320–322.

558. Соловьев В. Духовные основы жизни / В. С. Соловьев. – СПб. : Магик-Пресс-Марс, 1995. – 145 с.
559. Солонченко А. Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласса). – Ч. 4. [Электронный ресурс] / А. Солонченко. – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/4458121.html>
560. Сорокин А. Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета / прот. А. Сорокин. – М., Изд. Крутицкого подворья, 2006. – 468 с.
561. Софроний. Видеть Бога как он есть / Архимандрит Софроний (Сахаров). – М. : Путем зерна, 2000. – 255 с.
562. Социологический энциклопедический словарь / ред.-координатор Г. В. Осипов. – Москва : ИНФРА – М ; Норма, 2000. – 488 с.
563. Спасский А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. С приложением отзыва проф. В. В. Болотова / А. Спасский. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. – 509 с.
564. Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов / А. А. Спасский. – Сергиев Посад : М. С. Елов, 1914. – 648 с.
565. Спасский А. Учение каппадокийцев о единстве Лиц Святой Троицы / А. Спасский // Вера и разум. – 1911. – № 13. – С. 303–305.
566. Спасский А. Аполлинарий Лаодикийский. Историческая судьба сочинений Аполлинария / А. Спасский. – Сергиев Пасад : 2-я типография А. И. Снегиревой 1895. – 501 с.
567. Спиридонов Д. К полемике Диодора Тарсского с Аполлинарием Лаодикийским / Д. Спиридонов. – 1910. – № 2. – С. 256–265.
568. Спиц Л. История Реформации. Возрождение и движение реформации / Льюис В. Спиц. – Лютеранское наследие, 2005. – Т. II. – 452 с.
569. Стасюк Л. Протестантська ортодоксія в етико-філософських концепціях ліберальної теології / Л. Стасюк // Науковий вісник Східноєвропейського

національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки. – 2013. – № 27. – С. 199–203.

570. Струговщиков Е. Тейяр де Шарден и православное богословие / свящ. Евгений Струговщиков. – Москва : Fazenda «Дом надежды», 2004. – 254 с.

571. Тальбер Н. История христианской церкви / Н. Д. Тальберг. – М. : Издательство СП «Итербук» при участии «ASTRA Consulting Internacior inc. USA», 1991. – 384 с.

572. Тальберг Н. История церкви. Ч. 1 / Н. Д. Тальберг. – М. : Holy Trinity Orthodox School, 2002. – 160 с.

573. Тареев М. Основы христианства. Уничужение Христа. Философия евангельской истории Философия евангельской истории / М. Тареев. В 5-ти тт. – Т. 1. Второе издание. – Сергиев Посад, 1908. – 369 с.

574. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич / Сост. и пер. с польск. Л. В. Коноваловой. – М. : Прогресс, 1981. – 368 с.

575. Творения иже святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Том 3. – Санкт-Петербург : Издательство П. П. Сойкина, 1911. – 424 с.

576. Тейяр де Шарден П. Божественная среда : [пер. с фр.] / Пьер Тейяр де Шарден. – М. : Renaissance, 1992. – 311 с.

577. Тейяр де Шарден П. Христос эволюции или логическое развитие понятия искупления / П. Тейяр де Шарден // Божественная Среда : Сб. : пер. с франц. – М. : ООО «Издательство АСТ» : ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 314 с.

578. Тейяр де Шарден Пьер. Размышления о первородном грехе / П. Тейяр де Шарден // Божественная Среда : Сб. : пер. с франц. – М. : ООО «Издательство АСТ» : ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 314 с.

579. Тейяр де Шарден Пьер. Феномен человека / М.-Ж. П. Тейяр де Шарден. – М. : Наука, 1987. – 239 с.

580. Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Элвелла У. ; [Пер. с англ. Васильева Т. Ю. и др.]. – М. : Духов. возрождение, 2003. – 1467 с.

581. Терновский Ф. Грековосточная церковь в период вселенских соборов: чтения по церковной истории Византии от императора Константина Великого до императрицы Феодоры (312-842) / Ф. Терновский. – Киев, 1883. – 556 с.
582. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона : в пяти книгах / Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан ; пер. с лат. яз., вступ. ст. и коммент. А. Ю. Братухина. – Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко : Университетская книга-СПб, 2010. – 572.
583. Тертуллиан. О плоти Христа / Тертуллиан // Избранные сочинения. – М. : Прогресс, 1994. – 448 с.
584. Теста Б. О таинствах Церкви / Б. Теста. – М. : Христианская Россия, 2002. – 352 с.
585. Тиллих П. Систематическая теология : в 3 т. / П. Тиллих. – СПб. : Университетская книга. – (Книга света). Т. 1-2. – Т. 1 : Разум и откровение, Т. 2. Бытие и Бог. – 2000. – 463 с.
586. Тлумачення Біблії в Церкві Промова Його Святості Папи Івана Павла II і Документ Папської біблійної комісії. – Львів : Видавництво «Свічадо», 2010. – 147 с.
587. Толедский символ / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Издательство св. Петра, 2002. – С. 21–27.
588. Троицкий И. Изложение веры Церкви Армянские, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила : Ист.-догмат, исслед. в связи с вопросом о воссоединении Армянской Церкви с Православной / И. Троицкий. – СПб. : Тип. Елеонского и Поповицкого, 1875. – IX, 339, IV с.
589. Трофимова М. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7) / М. К. Трофимова. – Москва : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1979. – 216 с.

590. Туберовский А. Воскресение Христово : опыт нравственно-мистической идеологии пасхального догмата / А. М. Туберовский. – СПб. : Воскресение, 1998. – 362 с.
591. Туркало Я. Нарис історії Вселенських Соборів / Я. К. Туркало. – Нью-Гейвен ; Брюссель : Літературно-наукове видавництво, 1974. – 320 с.
592. Тьерри А. Ересиархи V века Несторий и Евтихий / А. Тьерри ; пер. с франц. Д. Поспехов. – Минск : Ильин, 2006. – 448 с.
593. Уер К. Православная церковь / епископ Диоклийский Каллист Уер. – М. : Библейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, 2001. – 374 с.
594. Уколов К. [Рецензия] / К. Уколов // Вестник ПСТГУ. Серия I : Богословие. Философия. 2008. Вып. 1:2 (22). – С. 124–129. – Рец. на кн. : Neugebauer G. Tillichs frühe Christologie : eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption. В.; N. Y. : de Gruyter, 2007. (Theologische Bibliothek Tüpelmann; 141). – X, 462 S.
595. Уоллас Д. Углубленный курс грамматики греческого языка : Экзегетический синтаксис Нового Завета / Д. Б. Уоллас. – Новосибирск : Новосибирская библейская богословская семинария, 2010. – 857 с.
596. Феодорит. Церковная история / Феодорит ; Пер. с греч. – М. : Изд-во «Российская политическая энциклопедия» ; Православное товарищество «Колокол», 1993. – 239 с.
597. Феофан Затворник. Толковый Апостол. Послания апостола Павла, изъясненные святителем Феофаном / Феофан Затворник, свт. – В 2-х томах. – Т. 1. – М. : Правило веры, 2008. – 880 с.
598. Фестюжьер А. Личная религия греков / А. Фестюжьер. Пер. С. В. Пахомова – СПб. : Алетейя. 2000. – 256 с.
599. Фетисов Н. Диодор Тарский : Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности / Священник Николай Фетисов. – Киев : тип. И. И. Чоколова, 1915. – V, 460 с.

600. Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3 / архиеп. Филарет (Гумилевский). – Репр. воспроизведение изд. 1859 г. – [Б. м.] : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – 450 с.
601. Филипович Л. Глобалізація релігійного життя та перспективи конфесійного розвитку в Україні / Л. О. Филипович // Релігія та соціум. – 2010. – № 2. – С. 3–6.
602. Филипович Л. Голос Церкви : аксіологічні виміри релігійної риторики на Майдані 2013–2014 років / Л. Филипович, О. Горкуша // Філософська думка. – 2016. – № 4. – С. 87–103.
603. Филипович Л. Українське православ'я та діалог релігій: сучасні реалії і майбутні перспективи / Л. О. Филипович // Університетські наукові записки. – 2007. – № 3. – С. 324–339.
604. Филипович Л. Фундаменталізація християнства як тенденція сучасного релігійного життя / Л. Филипович // Релігія та соціум. – 2013. – № 3–4. – С. 17–25.
605. Филипович Л. О., Горкуша О. В. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди, Укр. асоц. релігієзнавців, Асоц. «Духов. відродження» ; [за заг. ред. Филипович Л. О. і Горкуші О. В.]. – Київ : Самміт-Книга, 2014. – 650 с.
606. Флоровский Г. Положение христианского историка / Г. В. Флоровский // Догмат и история. – М., 1998. – С. 39–79.
607. Флоровский Г. В. Жил ли Христос? : Исторические свидетельства о Христе / Г. В. Флоровский. – Paris : YMCA-Press; Добро, 1929. – 48 с. (Переизд. : М.: Либрис, 1991).
608. Флоровский Г. Византийские Отцы V–VIII вв. : Из чтений в Православном богословском институте в Париже / свящ. Г. В. Флоровский. – Париж, 1933. – 260 с.
609. Флоровский Г. Восточные отцы V–VIII веков / протоиерей Георгий Флоровский [Репринт изд. YMCA-PRESS.]. – Париж, 1933. – М. : МП Паломник, 1992. – 260 с.
610. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви / Г. Флоровский. – М. : АСТ, 2005. – 633 с.

611. Фокин А. Латинская патрология / А. Р. Фокин. Т. 1 : Период первый. Доникийская латинская патрология (150-325 гг.). – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. – 362 с.
612. Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений / Фома Аквинский. – М., 2001. – 206 с.
613. Фома Аквинский. Сумма теологии Ч. 1 : Вопросы 1-43 / Фома Аквинский. – Киев ; Москва, 2002. – 560 с.
614. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Т. 3 : Вопросы 75-119 / Фома Аквинский ; Под ред. С. Еремеева. – Киев : Ника-Центр, 2005 – 576 с.
615. Хайдеггер М. Бытие и время М. Хайдеггер ; Пер. с немецкого : В. Бибихин. – Москва : Ad Margiment, 1997. – 452 с.
616. Хаутепен А. Бог : открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры / А. Хаутепен. – М. : Библиейскобогословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 517 с.
617. Хачатрян Г. Протестантская теология освобождения / Г. Г. Хачатрян // Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование. – 2015. – Т. 8. – № 4 (42). – С. 36–40.
618. Хегглунд Б. История теологии / Бенгт Хегглунд ; [пер. с шведск. В. Володин]. – СПб. : Светоч, 2001. – 370 с.
619. Хлебников Г. Философская мистика и гностицизм : история и современность : Аналитический обзор / Г. В. Хлебников. – М. : РАН. ИНИОН. Центр научно-информационных исследований. Отд. Философии, 2009. – 148 с.
620. Холл С. Дж. Учение и жизнь ранней Церкви / Стюарт Дж. Холл ; [пер. англ.]. – Новосибирск : Посох, 2000. – 324 с.
621. Хоружий С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии / С. Хоружий // Совершенный человек : теология и философия образа / [сост. и отв. ред. Ш. М. Шукуров]. – М. : Институт востоковедения РАН; Валент, 1997. – С. 41–71.

622. Хоружий С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии / С. Хоружий // Православная аскеза – ключ к новому видению человека : сборник статей. – М. : «Омега», 2000. – С. 43–67.
623. Хоружий С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека / С. С. Хоружий. – Православное учение о человеке. Избранные статьи. – Москва-Клин : Изд-во «Христианская жизнь», 2004. – С. 160–162.
624. Хорьков М. Майстер Экхарт : Введение в философию великого рейнского мистика / М. Л. Хорьков – М. : Наука, 2003. – 278 с.
625. Хорьков М. Средневековая немецкая мистика как возможный объект религиоведческих исследований : к критике историографических стереотипов / М. Л. Хорьков ; [ред. Е. Г. Балагушкин] // Мистицизм : теория и история. – М. : ИФРАН, 2008. – 203 с.
626. Хосроев А. История манихейства / А. Л. Хосроев – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2007. – 428 с.
627. Цвинги У. Богословские труды : [пер. с нем.] / Ульрих Цвингли ; [ред. А. С. Джанумов. – 3-е изд.]. – Москва : Икар, 2005. – 556 с.
628. Церковная догматика. Том 1 / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М. : Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007. – 560 с.
629. Церковная история / Сократ Схоластик ; [отв. ред. М. А. Тимофеев ; вступ. ст. и коммент. И. В. Кривушина]. – Москва : РОССПЭН, 1996. – 366 с.
630. Цьолух С. Мислителі Європи / С. Т. Цьолух. – Вінниця : Саміздат, 2011. – 664 с.
631. Червень – місяць, коли молимося молебні до Найсвятішого Серця Христового / Місіонер Пресвятого Серця Ісусового. Український католицький часопис. – 2015. – № 6 (268). – С. 17–20.
632. Чокалюк С. Канонічні вимоги до священничого служіння / С. Чокалюк. – К., 2009. – 147 с.
633. Чорноморець Ю. Антропологія східної патристики : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Юрій Павлович Чорноморець. – К., 2001. – 200 с.

634. Чорноморець Ю. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія / Ю. П. Чорноморець. – К. : Дух і Літера, 2010. – 568 с.
635. Чорноморець Ю. Евристичний потенціал теологічного проекту Г. У. фон Бальтазара / Юрій Чорноморець // Філософська думка. – 2012. – № 4. – С. 83–93.
636. Чудинов А. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка / А. Н. Чудинов. – СПб. : Издание книгопродавца В. И. Губинского, Типография С. Н. Худекова, 1894. – 1004 с.
637. Шафф Ф. История христианской церкви / Ф. Шафф. – Т. III : Никейское и посленикоевское христианство. От Константина Великого до Григория Великого. 311–590 г. По Р. Х. [пер. с англ. О. А. Рыбакова]. – СПб. : Библия для всех, 2007. – 688 с.
638. Шафф Ф. История христианской церкви / Ф. Шафф. В 8 т. – Т. 7 : Современное христианство. Реформация в Германии. – СПб. : Библия для всех, 2009. – 463 с.
639. Шафф Ф. История христианской церкви / Ф. Шафф. – Т. III : Никейское и посленикоевское христианство. От Константина Великого до Григория Великого. 311–590 г. По Р. Х. [пер. с англ. О. А. Рыбакова]. – СПб. : Библия для всех, 2007. – 688 с.
640. Швейцер А. Мистика апостола Павла / А. Швейцер // Благоговение перед жизнью. Пер. с нем. – Общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. – М. : Прогресс, 1992. – С. 241–487.
641. Шейнман М. Католицизм в меняющемся мире / Михаил Маркович Шейнман. – М. : Наука, 1975. – 159 с.
642. Шепетяк О. Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття / Олег Шепетяк. – Київ : УАР, 2014. – 346 с.
643. Шепетяк О. Соціальне вчення Церкви в енцикліках римських пап / О. М. Шепетяк // Гілея : науковий вісник. – 2014. – Вип. 83. – С. 298–302.

644. Шепетяк О. Трансцендентний екзистенціал як основа пізнання / О. М. Шепетяк // Неперервна професійна освіта : теорія і практика. – 2015. – Вип. 3. – С. 37–43.
645. Шепетяк О. Тринітарне богослов'я Карла Барта і Карла Ранера / О. М. Шепетяк // Вісник Дніпропетровського університету. Серія : Філософія. Соціологія. Політологія. – 2014. – Т. 22. – Вип. 24 (2). – С. 118–124.
646. Шепетяк О. Христологія Карла Ранера / О. Шепетяк // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. – Випуск 10. – С. 178–186.
647. Шепетяк О. Школы и направления современной религиозной мысли в немецкоязычном пространстве / Олег Шепетяк // სამეცნიერო ჟურნალი «ხელისუფლება და საზოგადოება (ისტორია, თეორია, პრაქტიკა)» – Научный журнал «Власть и общество (История, Теория, Практика)». – № 4 (32) 2014. – Тбилиси : Ассоциация открытой дипломатии, 2014. – С. 5–20.
648. Шилов Е. Немецкая средневековая мистика и русские религиозные философы / диак. Е. Шилов // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ : Материалы. Т. 1. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2008. – С. 200–205.
649. Шилов Е. Немецкая средневековая мистика : Майстер Экхарт в контексте позднего Средневековья / Е. Шилов // Вестник православного свято-тихоновского гуманитарного университета. Серія 1 : Богословие. Філософія. Релігієзнавство. – 2007. – № 2 (18). – С. 80–91.
650. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее призирающим. Монологи / Ф. Шлейермахер. – М.-К. : REFL – book-USA, 1994. – 432 с.
651. Шмеман А. Исторический путь православия / Прот. А. Шмеман. – Репринт. изд. – М. : Паломник, 1993. – 389 с.
652. Шмеман А. Собрание статей, 1947 – 1983 / прот. Александр Шмеман ; [сост. и ред. Е. Ю. Дорман ; предисл. А. И. Кырлежева]. – Москва : Русский путь, 2009. – 894 с.

653. Шнакенбург Р. Новозаветная христология (том III, глава IV) / Р. Шнакенбург. – М. : Паолине, 2000. – 207 с.
654. Штраус Д. Жизнь Иисуса / Д. Штраус. – М. : Республика, 1992. – 528 с.
655. Элиаде М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде ; [пер. с фр. В. П. Большакова]. – [4-е изд.]. – Москва : Академический Проект, 2010. – 251 с.
656. Элиаде М. Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость / Мирча Элиаде ; пер. с фр. Е. Морозовой (1, 2 гл.), Е. Мурашкинцевой (3, 4 гл.) ; науч. Консультант : Я. В. Чеснов. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. – 249 с.
657. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / М. Элиаде ; [пер. с англ. Е. В. Сорокиной] ; ред. Л. Б. Комисарова. – К. : «София»; М. : ИД «Гелиос», 2002. – 224 с.
658. Энциклика «*Haurietis aquas*» папы Пия XII / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Издательство св. Петра, 2002. – С. 212–214.
659. Энциклика «*Miserentissimus Redemptor*» папы Пия XI / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Издательство св. Петра, 2002. – С. 209–210.
660. Энциклика «*Mystici Corporis*» папы Пия XII / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Изд-во св. Петра, 2002. – С. 211.
661. Энциклика «*Qui pluribus*» папы Пия IX / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ; пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Изд-во св. Петра, 2002. – С. 49–51.
662. Энциклика «*Sempiternus Rex*» папы Пия XII / Христианское вероучение : Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / [отв. ред. о. Пьер Дюмулен ;

- пер. с фр. Н. Соколовой, Ю. Куркиной]. – Санкт-Петербург : Изд-во св. Петра, 2002. – С. 211–212.
663. Энциклика *Lumen Fidei* верховного понтифика Франциска епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам о вере. – Москва : НО Издательство Францисканцев, 2013. – 79 с.
664. Эриксон М. Христианское богословие / Миллард Эриксон. – СПб. : Библия для всех, 1999. – 1088 с.
665. Юлаев Ф. Латеранский Собор 649 г. / иером. Юлаев Феодор // Православная Энциклопедия. – М., 2015. – Т. 40. – С. 121–128.
666. Юлихер А. Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора / А. Юлихер ; Пер. И. О. Врасской // Раннее христианство. Т. 1. – М. : АСТ, 2001. – 556 с.
667. Юрьевский А. Александрия и Египет / А. И. Юрьевский. – СПб. : Журн. «Нева», 2001. – 494 с.
668. Янг Ф. От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст / Ф. Янг ; Пер. с англ. П. Б. Михайлова и др. М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. – 620 с.
669. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Х. Яннарас ; [пер. с новогреч. Г. В. Вдовина]. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 231 с.
670. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Х. Яннарас ; Перевод с новогреческого под ред. А. В. Маркова. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.
671. Яннарас Х. Свобода етосу / Х. Ч. Яннарас ; пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2003. – 268 с.