

УДК 232.1

ХРИСТОЛОГІЧНІ ІМЕНА І ТИТУЛИ ІСУСА В НОВОМУ ЗАПОВІТІ

Олег Соколовський

*Житомирський державний університет імені Івана Франка,
історичний факультет, кафедра філософії
вул. Велика Бердичівська, 40, 10008, м. Житомир, Україна*

Здійснено аналіз богословського і релігієзнавчого визначення христологічних імен і титулів Ісуса Христа в новозавітних книгах і охарактеризовано методологічний підхід до їх вживання в христологічних концепціях. Визначено термінологічні особливості христологічних титулів у способі з'єднання двох природ в особі Ісуса Христа.

Ключові слова: христологія, доктрина, титул, «Месія», «Син Божий», «Син Людський», «Господь».

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 питання про узгодженість догматичних положень із потребами сьогодення, ролі та місця у функціонуванні спільнот і суспільства. Значною мірою запити такого гатунку постають на етапах загострення соціальних суперечностей, властивих 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). Проведення аналізу трансформації в різні історичні епохи доктрини християнства щодо розуміння постаті Ісуса Христа є важливим для сьогодення. Тому, формулюючи певні висновки й підсумовуючи теоретичні положення нашого дослідження, ми будемо послуговуватися історичними матеріалами та сучасними напрацюваннями як у сфері богослов'я, так і у сфері філософських наук.

Понятійно-категоріальний апарат дослідження даної проблематики викликає певні труднощі, пов'язані з відсутністю уніфікованої термінології. Пізнання послідовної зміни станів або явищ насамперед здійснюється за допомогою процесів категоризації об'єктів, які, на нашу думку, є необхідними у зв'язку зі складністю теології та обмеженістю індивідуального життєвого досвіду. Як слушно зауважив американський учений Дж. Лакофф, категоризація світу є найважливішою функцією людської свідомості, оскільки «немає нічого більш базового для нашого сприйняття, діяльності, мовлення. Щоразу, коли ми розглядаємо щось як клас речей, <...> ми здійснюємо категоризацію. Змінюючи уявлення про суть категорій і явище категоризації, ми змінюємо уявлення про світ» [1, с. 20–24]. Однак терміни в межах різних дисциплін можуть містити різні базові принципи і передумови, ґрунтуючись на різних світоглядних настановах, характерних для різних теорій. Надзвичайно важливо звернути увагу на такі розбіжності, оскільки це дозволяє ґрунтовніше розкрити і сформулювати концептуальні засади понятійних аспектів христологічної доктрини в контексті релігієзнавства.

З огляду на неоднозначність підходів до христологічної проблематики, виникає потреба проаналізувати визначення, які формулюють концепцію основних структурних

компонентів. Аналізуючи христологію, зазначимо, що вона має тісний зв'язок з іншими доктринами християнського богослов'я, які розмежовуються дослідниками виключно за практичних причин [2, с. 279]. Дана тенденція простежується з формулювання визначень, які ми висвітлюємо. Христологія, як зазначається в «Релігієзнавчому словнику», є частиною християнського догматичного богослов'я, яка вивчає природу Ісуса Христа (як божественну, так і людську), дане Ним одкровення, Його чудеса, діяльність, Його смерть, воскресіння і вознесіння (ушестя), Його прославлення, заступництво за людей перед Богом-Отцем і, у кінцевому підсумку, Його друге пришестя в славі для здійснення останнього суду та започаткування Царства Месії [3, с. 369]. Даний термін «Словник» розкриває через сукупність лексем «Христос» і «логос» («вчення»). Отже, христологію розуміють як усе, що стосується особи Ісуса Христа. Ми у своєму дослідженні розглядаємо христологію в такому самому значенні, виокремлюючи як її складову частину христологічну доктрину.

Визначення терміна «христологія», які в працях богословів і релігієзнавців мають різну інтерпретацію, дає можливість встановити, що для позначення використовується різноманітний термінологічний апарат: вчення про природу Ісуса Христа божественну і людську (А. Колодний, Б. Лобовик), вчення богословського, релігійно-філософського та містичного характеру в християнській культурній традиції про Особу Христа і Його символічний образ (С. Гутов), вчення про особу й діяння Ісуса Христа (Е. Волтер, А. Чудінов), богословське вчення про Христа і життя євангельського Ісуса з Назарета (В. Кемеров), вчення про Божественність Христа в історичному вимірі (В. Панненберг). Підсумовуючи, можна констатувати, що вся христологічна термінологія позначає об'єднання Божественної та людської природи Ісуса Христа, яка, з погляду теології, містить вчення про Його чудеса, діяльність, смерть, воскресіння, вознесіння, прославлення, заступництво за людей перед Богом-Отцем, друге пришестя, здійснення останнього суду і започаткування Царства Месії [3, с. 369]. Погоджуючися з такими дефініціями христології, ми водночас вважаємо, що сучасна христологія тяжіє до осмислення природи Христа в історичній інтерпретації.

Проаналізувавши головні смислові значення христології в межах різних класифікаційних систем, ми розглянемо основні аспекти новозавітної христології, оскільки на її базових принципах розробляються сучасні христологічні системи. Предметом нашого дослідження стане вживання титулів Ісуса Христа, які знайшли своє відображення в Євангеліях. На нашу думку, розкриття даного питання є вкрай важливим, оскільки вивчення новозавітної христології потребує виконання двох завдань: простежити джерела та розвиток христологічних ідей і систематизувати зміст христологічного вчення. Складність цього завдання полягає у відсутності єдиного методологічного підходу. У дослідженні біблійної христології традиційно використовуються чотири методи: 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 у поглядах новозавітних авторів та богословів; 4) загальний розгляд євангельських положень про природу Христа. За переконанням О. Меня, кожен метод має слабкі і сильні сторони, але всі вони доповнюють один одного, допомагаючи встановити процес формування христології в усій її багатоманітності [4, с. 363].

Отже, більшість дослідників, аналізуючи новозавітну христологію, або надають перевагу історичному розвитку христологічної доктрини, або послуговуються розбором семантики христологічної терміносистеми, вибудовуючи на її основі історичну лінію. Використання зазначених підходів окремо призводить до нагромадження проблематики новозавітного богослов'я в межах конкретної теми [5]. У сучасному богослов'ї утверджується переконання, що розгляд христології в межах історичного підходу викривляє розуміння

ранньохристиянської віри, якщо спочатку не осмислити первинний текст або підходити до нього з упередженими судженнями [6]. Зазначений спосіб аналізу христологічної доктрини властивий богословському осмисленню даної проблематики, однак унеможливило використання інших міждисциплінарних підходів. Загалом, ми вважаємо прийнятним використання історичного методу, що дозволить простежити трансформацію ранньохристиянської христології й окреслити, за розмаїття концепцій, спільний погляд на христологічну доктрину. Ми вважаємо, що аналіз христологічної доктрини в новозавітній традиції потрібно розпочинати із семантичного аналізу титулів Ісуса Христа в Новому Завіті, потім історичного розвитку христологічної доктрини в різних формах її вираження, і визначення загальних основ, які об'єднують різноманітні концепції.

Звернення до семантичного аналізу титулів Ісуса Христа в Новому Завіті зумовлено використанням нової доктринальної термінології в сучасних христологічних системах. Її застосування повинно ґрунтуватися на догматичній традиції для рівнозначного наукового інструментарію під час тлумачення христологічної доктрини. Нехтування даним принципом призведе, за словами С. Булгакова, до прямого розриву зі святоотцівським письмовим переказом [7, с. 38]. Тому потреба релігієзнавчого аналізу терміносистеми новозавітної христології є важливою передумовою об'єктивного та повного дослідження. Ігнорування святоотцівської термінології, яка стала основою формулювання християнських догматів, призведе до викривлення соборної догматичної думки. Новітня термінологія створює можливість довільної інтерпретації доктрини за допомогою сучасних засобів мовлення. Тому святоотцівська термінологія потребує її точного розроблення, без якого неможливе комплексне релігієзнавче дослідження.

Варто зауважити, що новозавітні міркування про Особу Ісуса Христа перебувають у тісному зв'язку зі Старим Завітом, оскільки старозавітна христологія доводить істинність святоотцівського розуміння месіанських пророцтв. Проте першою спробою систематизувати христологічні погляди, на основі яких було сформульовано доктрину про співвідношення божественної і людської природи в Ісусі Христі, можна вважати богословське вчення апостольських Отців. Вони вбачали в навколишньому світі фрагменти єдиного Логосу, який втілювався в Ісусі Христі. Отже, першим джерелом, яке пояснює єдність двох природ у Христі іпостасно, є Біблія.

Проблема семантичного аналізу титулів Ісуса Христа у Святому Писанні стосується назв, які вживалися апостолами і першими християнами й особисто застосовувалися Христом для роз'яснення Своєї сутності учням. Традиційно серед християн утвердилася думка, що термінами «Син Божий» і «Син Людський» позначається божественна й людська сутність Ісуса Христа. Однак термін «Син Людський», який вперше вживається в Старому Заповіті, має відмінне від новозавітного осмислення смислове наповнення. У найдавнішій частині Святого Письма термін «Син Людський» вживався у трьох значеннях: 1) як порівняльна форма між сталою людською природою й одухотвореною божественною, водночас підкреслюється недосконалість сина людського перед Особою Бога-Отця: «Бог не чоловік, щоб неправду казати, і Він не син людський, щоб Йому жалкувати» (Числа 23:19) та «А однак учинив Ти його мало меншим від Бога, і славою й величчю Ти коронуєш його!» (Псалми 8:5); 2) як форма звернення до пророка Єзекіїля: «І сказав Він до мене: Сину людський, зведися на ноги свої, і Я буду говорити з тобою!» (Єзекіїля 2:1); 3) як загальний образ есхатологічної особи, який об'єднав общину вірних, Главу месіанського Царства та Небесної Людини: «Я бачив у видіннях ночі, аж ось разом з небесними хмарами йшов ніби Син Людський, і прийшов аж до Старого днями і Його підвели перед Нього» (Даниїла 7:13). Більшість дослідників Біблії вважають, що зміст старозавітного вірша Єзекіїля пов'язаний

із людською природою Ісуса і лежить в основі використання терміна «Син Людський» у синоптичних Євангеліях [2, с. 287]. Натомість, на думку Р. Бульмана, необхідно відмежовувати старозавітній і новозавітній есхатологічні образи, які мають спільні та відмінні ознаки. Посилаючись на слова Ісуса «І побачить тоді Сина Людського, що йтиме на хмарах із великою потугою й славою» (Марка 13:16), Р. Бульман приходиться до висновку, що рання Церква самовільно поєднала старозавітного «Сина Людського» і новозавітного «Ісуса» в одну Особу. Водночас в есхатологічному контексті Нового Заповіту Христос постає не просто явищем, а вічно теперішнім, що через Слово Боже є проголошенням вищої істини, яка вимагає від людини прийняття екзистенціального рішення. Отже, сотеріологія – за Р. Бульманом – розуміння того, що ти сам приймаєш рішення [8, с. 209]. Тому для дослідника есхатологічний процес став явищем в історії світу і знову стане таким у сучасному проголошенні християнства [9, с. 475–476]. Дана позиція піддалася критиці з боку вчених, які підкреслили, що термін «Син Людський» несе в основі ідею страждання, помсти, суду, роблячи його застосування до Ісуса цілком виправданим. Варто також зауважити, що термін «Син Людський» ототожнюється з юдейським вченням про космічну першолудину, яка була створена на початку історії [10, с. 191]. Отже, термін «Син Людський» розглядається в антропологічному, месіансько-есхатологічному і космічному значеннях, що робить його полісемантичним.

У грецькій мові слово “Christos” вживається для перекладу староеврейського терміна “mashiah” («помазаник»), який застосовувався, за юдейською традицією, щодо царів – ставлеників Бога. Цей термін був пов’язаний із пришествям нового царя, який, як і Давид, правитиме богообраним народом. Старий Заповіт містить пророцтва про Месію, спираючись на які, юдеї очікували, що Месія відповідатиме конкретним вимогам. Месія мав бути євреєм (Ісаї 9:6), народженим у Віфлеємі (Михея 5:2) від Діви (Ісаї 7:14), пророком, рівним Мойсею (Повторення Закону 18:18), священиком за чином Мелхиседековим (Псалом 110:4), царем (Ісаї 11:1–4), Сином Давида (Матвія 22:42), який постраждав перед тим, як вступити у славу (Ісаї 53).

Християнське богослов’я ототожнює старозавітного Месію з новозавітним Ісусом Христом, порівнюючи тексти, які юдейська і християнська традиція вважає богонатхненними. Із християнської позиції, Ісус відповідає усім цим месіанським вимогам. Він був євреєм із коліна Юди (Луки 3:30), народився у Віфлеємі (Луки 2:4–7) від Діви (Луки 1:26–27). Ісус також був пророком, рівним Мойсею, яких Господь знав «обличчя-в-обличчя» (Повторення Закону 34:10; Івана 8:38). Християнські богослови зауважують, що Ісус – більший за Мойсея пророк, оскільки, на відміну від нього, Ісус не просто представляв Бога – Він є Богом (Івана 10:30). Ісус не веде нас в Обіцяну землю – Він веде нас на небо, у вічність (Івана 14:1–3).

Щодо священства богослови зауважують, що Ісус не був левітом, адже тільки їм було дозволено служити священиками. Однак Ісус є священиком за чином Мелхиседека (Буття 14; Псалом 110:4; Євреям 6:20). Мелхиседек жив до появи ізраїльського храму, а саме його ім’я означає «цар праведності». Мелхиседек благословив Авраама (менший отримує благословення від більшого – Євреям 7:7), а Авраам віддав йому десятину. Отже, як священик за чином Мелхиседека Ісус більший за Авраама (Івана 8:58) і священство левітів.

Ісус, із християнської позиції, походив із царського коліна Юди. Коли Він народився, зі сходу прийшли мудреці, шукаючи Царя юдеїв (Матвія 2:1–2). Ісус навчав, що колись сяде на престолі слави (Матвія 19:28; 25:31). Багато людей в Ізраїлі вважали Його своїм довгоочікуваним царем та розраховували, що Він негайно розпочне Своє правління (Луки 19:11), хоча царство Ісуса було не від цього світу (Івана 18:36). Наприкінці Його життя, під час

суду перед Пилатом, Він не реагував на жодне обвинувачення, крім ствердної відповіді, коли Пилат запитав, чи є Він царем юдеїв (Марка 15:2).

Богослови вважають, що Ісус відповідає старозавітному описові Месії, бо Він був стражденним рабом, як описує Його Ісаїя. На хресті Ісус «погорджений був, Його люди покинули, страдник знайомий із хворобами, і від Якого обличчя ховали, погороджений, і ми не цінували Його» (Ісаї 53:3). В іншому вірші зауважується, що «Він був ранений за наші гріхи, за наші провини Він мучений був <...>» (Ісаї 53:5), і зазначається, що «гноблений був та понижуваний, але уст своїх не відкривав. Як ягня був проваджений Він на заколення, й як овечка перед стрижіями своїми мовчить <...>» (Ісаї 53:7). Аналогічні сюжети властиві й новозавітним текстам, зокрема і в зображенні події, коли Він помер зі злочинцями, але похований у могилі багатого (Ісаї 53:9; Марка 15:27; Матвія 27:57–60). Після страждань і смерті Ісус-Месія воскрес (Ісаї 53:11; 1 Коринтянам 15:4) і був прославлений (Ісаї 53:12). Свідчення Ісаї є одним із найясніших пророцтв, що визначають Ісуса як Месію; саме цей текст читав ефіопський євнух, коли Пилип зустрів його і розповів про Христа (Дії 8:26–35).

У релігійнознавчому контексті богословські пояснення, які спираються на новозавітні свідчення, викликають суперечки. Протестантським теологом А. Магратом виокремлюються чотири твердження, що відповідають старозавітним пророцтвам про Месію [2, с. 285]. Перше: Ісус – політичний визволитель, який об'єднає свій народ для звільнення з-під влади римського панування. Друге: Ісус унікав 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: «Я! І побачите ви Сина Людського, що сидітиме по правиці сили Божої, і на хмарах небесних приходитиме!» (Марка 14:62). Третє: Ісус як Месія не асоціювався з політичним лідером. «Оголосити себе Месією – означало стати на чолі месіанського повстання, на чолі сильного, нестримного народного руху» [11, с. 87]. Отже, він вкладав у це поняття новий, духовний зміст, що і став пізніше зрозумілим церкві. Четверте: християнське тлумачення терміна «Месія» як лідера усього людства, а не окремого народу, що суперечило юдейським очікуванням.

Ранньохристиянська Церква, намагаючись пояснити сутність людської і божественної природи Ісуса, почала звертатися до інших новозавітних христологічних титулів. Одним із найбільш уживаним терміном був «Син Божий», до розгляду якого ми звернемося. Термін «Син Божий» у Старому Заповіті вживається у двох значеннях: на позначення єврейського народу, який перебував під особливим заступництвом Бога: «І ти скажеш фараонові: Так сказав Господь: Син Мій, Мій перворідний то Ізраїль» (Вихід 4:22); на позначення царів династії Давида, які повинні були керувати юдейським народом: «І взяли вони дві колісниці з кіньми, і цар послав їх услід за сирійським табором, говорячи: Ідьте і подивіться» (2 Царів 7:14), та їх інтронізація: «Я хочу звістити постанову: Промовив до Мене Господь: Ти Мій Син, Я сьогодні Тебе породив» (Псалми 2:7). Із зазначених віршів Старого Заповіту можна зробити висновок, що термін «Син Божий» не стосується безпосередньо Ісуса Христа і може використовуватися в різних значеннях. У Новому Заповіті термін «Син Божий» також вживається у відносному значенні, оскільки Ісус не використав його щодо Себе. Найповніше звернення до даного терміна приписують апостолу Павлу, який у Посланні до Євреїв зауважує, що Ісус Христос «об'явився Сином Божим у силі, за духом святості, через воскресіння з мертвих, про Ісуса Христа, Господа нашого» (Римлян 1:4). Водночас Павло використовує термін «Син Божий» як щодо Ісуса, так і щодо віруючих, проводячи чітке розмежування між синівством вірян та 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, у поняття «Син Божий» він вкладає не лише месіанське, а також вище

містичне й онтологічне значення, вказує на неповторну єдність Христа з небесним Отцем: «Передав Мені все Мій Отець <...>. Прийдіть до Мене, усі струджені та обтяжені, і Я вас заспокою <...>. Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене» (Матвія 11:27–30). Говорячи про Бога як Отця людей, Христос водночас називає його «Отче мій», чим підкреслює свою особливу таємничу причетність до Божества.

Натомість сучасний богослов К. Рунія, досліджуючи значення титулу «Син Божий» у книзі із христології, доходить висновку, що розуміння, яке ми знаходимо в Старому Заповіті, підриває основу тринітарного вчення [13, с. 93]. Такої ж думки дотримується професор систематичної теології та головний редактор «Нового міжнародного словника теології Нового Заповіту» К. Браун: «Головна проблема в тому, як ми розуміємо термін «Син Божий». Титул «Син Божий» не позначає особи Бога і не відбиває метафізичні відмінності усередині Божества. Щоб бути Сином Божим, необхідно не бути Богом! Ця назва створеної істоти, що має особливі відношення з Богом» [14, с. 87–88]. Значний внесок у дискусію зробив Д. Маккей, зазначаючи, що досить часто «під час своєї професійної діяльності мимоволі стаєш жертвою власних догматичних припущень» [12, с. 51]. У синоптичних Євангеліях, як вважає він, термін «Син Божий» не може означати «передвічного Сина», оскільки він відповідає старозавітному титулу царя Ізраїля [12, с. 56].

Вживання терміна «Господь» щодо Ісуса міститься в посланні апостола Павла до римлян для відокремлення 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» (Рим. 10:9). Термін «Господь» (гр. “*kyrios*”) вказує на священне ім'я Бога в давньоюдейському варіанті Старого Заповіту та найбільш поширений в англійській мові версії як “*Yahweh*” («Ягве», або «Іегова»). Оскільки в юдаїзмі забороняється вимовляти ім'я Бога, то замість нього вживається альтернативне слово «Адоні». На думку О. Мєня, учні Христа називали Ісуса Адоні – Господь мій [4, с. 363]. Даний термін також міг виражати поважне ставлення до людини, але вже із III ст. до н. е. це слово стало еквівалентом Імені Ягве. Однак його вживання не було пов'язане з божественним титулом: «Цар відповів Даниїлові та й сказав: Направду, що ваш Бог – це Бог над богами та Пан над царями, і Він відкриває таємниці, коли міг ти відкрити оцю таємницю!» (Даниїла 2:47), але юдеї повинні були знати, що означає «Господь». Використання цього терміна стосовно Ісуса в Новому Заповіті має на меті Його ототожнення з Богом. Прикладом цього є новозавітні свідчення, в яких старозавітні визначення Бога застосовуються до Христа. Зокрема, в Євангелії від Івана зазначається: «За вісім же днів знов удома були Його учні, а з ними й Хома. І, як замкнені двері були, прийшов Ісус, і став посередині та й проказав: Мир вам! Потім каже Хомі: <...> Простягни й свою руку, і вклади до боку Мого. І не будь ти невіруючий, але віруючий! А Хома відповів і сказав Йому: Господь мій і Бог мій! Промовляє до нього Ісус: Тому ввірував ти, що побачив Мене? <...>» (Івана 20:26–29).

У Новому Заповіті трапляються три випадки, коли Ісуса ототожнюють із «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). Зазначені вірші висвітлюють функції Ісуса, які асоціюються з Богом. Зокрема, Ісус є рятівником людства і робить те, що властиво лише Богу, Ісусові поклоняються як Богу, оскільки Він служить об'єктом наслідування, Ісус відкриває Бога через свою діяльність.

Натомість провідний британський дослідник Нового Заповіту Д. Данн категорично не погоджується з ототожненням Ісуса з Богом, зазначаючи, що у вірші 1: Євангелії від Івана «йдеться про персоніфікацію діянь Бога, але не про відособлену божественну особу.

Револьюційне значення таких віршів може полягати не лише в уявному переході від передіснування до втілення, але і в переході від безособової персоніфікації до реальної особи» [15, с. 243]. Щодо сповідання Хоми, в якому він звертається до воскреслого Христа: «Господь мій і Бог мій», дослідник Е. Баззард наголошує на «месіанському описі, який вказує, що Ісус є відображенням Єдиного Бога. Будучи Сином, він відмінний від того, хто не має походження, тобто від свого Отця» [16, с. 294–295]. Отже, аналіз христологічних титулів Ісуса Христа в Новому Заповіті дозволив визначити, що христологічна доктрина є невід'ємною частиною християнського вчення.

Список використаної літератури

1. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: что категории языка говорят нам о мышлении; пер. с англ. И. Шатуновского. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 792 с.
2. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие; пер. с англ. Н. Полторацкой, В. Дыханова; Одес. богосл. семинария ЕХБ. – Одесса: Богомыслие: Библия для всех, 1998. – 493 с.
3. Релігієзнавчий словник / Укр. асоц. релігієзнавців, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії НАН України; ред.: А. Колодний, Б. Лобовик. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
4. Мень А. Христология библейская. Библиологический словарь: в 3 т. Т. 3. Р – Я. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – С. 362–371.
5. Wallace D.H. Biblical Theology: Past and Future / Theologische Zeitschrift: Jahrgang 19. Heft 6. – Hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, 1963. – P. 88–105.
6. Шнакенбург Р. Новозаветная христология. Том III, глава IV; с предисловием кардинала Иоанна Виллебрандса. URL: http://horoshoe.info/sites/default/files/Rudolf_Shnakenburg_-_Novozavetnaya_hristologiya.pdf.
7. Булгаков С. Догмат и догматика. Живое предание. Православие в современности. – М.: Московская высшая православно-христианская школа, 1997. – С. 8–25.
8. Теологический энциклопедический словарь / под ред. Уолтера Элвелла. – М.: Духовное возрождение, 2005. – 1488 с.
9. Грядущие события. Основы богословия / Райри Чарльз. – М.: Духовное возрождение, 2000. – С. 521–627.
10. Мень А. Сын Человеческий. Библиологический словарь: в 3 т. Т. 3. Р – Я. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – С. 191–192.
11. Левшенко Б. Догматическое богословие: курс лекций. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 1996. – 288 с.
12. Mackey J. The Christian Experience of God as Trinity. – London: SCM Press, 1983. VIII. – 310 p.
13. Runia K. The present-day Christological debate. – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1984. – 120 p.
14. Brown C. Trinity and Incarnation: In Search of Contemporary Orthodoxy. – Ex Auditu 7. 1991. – P. 83–100.
15. Dunn J. Christology In The Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. – London: SCM Press, 1980. – XVII. – 443 p.
16. Баззард Э.Ф., Хантинг Ч.Ф. Учение о Троице. Самообман христианства; пер. с англ. – Ровно: Издатель А. Долбин, 2003. – 355 с.

CRISTOLOGIKAL NAMES AND TITLES OF JESUS IN NEW TESTAMENT

Oleg Sokolovsky

*Zhitomir State University named after Ivan Franko,
Historical Faculty, Department of Philosophy
Velyka Berdychivska Street, 40, 10008, Zhitomir, Ukraine*

The analysis of the theological and religious definition of the Christological names and titles of Jesus Christ in the New Testament books and the methodological approach to their use in christological concepts is described. The terminological features of Christological titles in the method of connecting two natural entities in the person of Jesus Christ are determined.

Key words: Christology, doctrine, title, “Messiah”, “Son of God”, “Son of Man”, “Lord”.