

Stryzhachuk F. V., senior researcher at the Center for Religion Studies NPU named after M. P. Drahomanov (Ukraine, Kyiv), tedandgalina@gmail.com

The apologetic potentiality of the philosophical theism of Richard Swinburne

The article investigates the contribution of R. Swinburne in the apologetics of theistic worldview. Apologetics has a revered tradition, but in the 20th century there was no favorable climate for its development. However, Swinburne chose the path of the apologist of theism. He develops a scientific methodology that continues to be an example of rationality. The choice of inductive methodology has created a qualitatively new stage in theistic argumentation. And the choice of natural theology allows Swinburne to engage in a long tradition and enrich it. The philosopher uses well-known theistic arguments, places them in a new context, adds evidence and integrates them into a single cumulative argument. Swinburne's philosophical theism contributes to the intellectual respectability of theistic worldview. Swinburne professes religious beliefs that are close to Christianity. His pure theism is compatible with the convictions of Christians, Jews and Muslims. The emphasis on the personal aspect of theism allows him to develop the doctrine of the Trinity in refined theism, which is a promising area of research.

Keywords: God, existence of God, theism, philosophical theism, Richard Swinburne, apologetics, scientific methodology, induction, natural theology.

* * *

УДК 27–31:27–248:56

Соколовський О. Л.,
кандидат філософських наук, доцент кафедри
філософії, Житомирський державний університет
ім. Івана Франка (Україна, Житомир),
osokol_83@ukr.net

ХРИСТОЛОГІЧНІ КОНЦЕПЦІЇ У ВЧЕННІ АНТИГНОСТИЧНИХ ОТЦІВ

Досліджується формування христологічних концепцій у перехідний культурно-історичний період від античності до християнства у контексті творів антигностичних Отців, яке постало як філософська реакція на гностицизм, закладаючи основи догматичного богослов'я. Встановлено, що цей період мав вирішальне значення для формування христологічної доктрини про Особу Христа, який залишається нормативним до початку суперечностей про відношення віри та історії періоду Просвітництва. Доведено, що антигностичні Отці вважали основною помилкою гностиків розділення істинного Бога і Бога Творця. Вони підкреслили можливість посидання в ціле двох різних природ, сутностей, якщо мова йде про Бога і людину, оскільки обидві ці природи мають один і той самий особистісний спосіб існування. Бог приєднує до себе людську природу, роблячи її причасною до свого ества.

Ключові слова: христологія, сотеріологія, гностицизм, есхатологія, Логос.

Християнство, незважаючи на розмаїття течій, постає як цілісна духовна традиція, яка здійснює свою життєдіяльність у конкретних історичних, політичних та економічних умовах. У наш час актуальною постає проблема внутрішньої єдності християнства, оскільки від її вирішення залежить збереження християнства як релігійної парадигми. Основною ідеєю християнства залишається особистість Ісуса Христа. Христологічна доктрина як систематизоване вчення про Ісуса Христа є найважливішим аспектом християнського віровчення, ключем для розуміння інших релігійних питань – догмату про Трійцю, еклезіології, релігійної антропології та сотеріології. Тому актуальність цього питання зумовлена поновленням дискусій між різними християнськими конфесіями щодо людської та божественної природи Ісуса Христа.

Початок церковно-теологічного розвитку і формування Символу віри відбувається у протистоянні християнства та гностицизму, головну роль у якому відіграли антигностичні Отці: Юстин Мученик, Іринеї Ліонський, Іполіт, Тертуліан й Новаціан [1, с. 193]. Однак, у їх працях основну увагу приділено осмисленню сутності Логоса, за винятком Юстина, не звертаючи особливої уваги на христологічну

проблематику. 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 Таціана, який говорить про «Бога у вигляді 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» [2, с. 34–49].

У нашому дослідженні розглянуто вчення тих антигностичних Отців, на основі яких була сформована загальнохристиянська доктрина христології, відображена у Символі віри. Один з визначних християнських теологів переднієїшого періоду був Юстин Мученик, чие вчення відобразило три світоглядні світи: елліністичний, іудейський та християнський. Він, у першу чергу, намагався довести, що християнська віра приводить до логічного завершення поглядів класичних грецьких філософів й іудаїзму. На думку А. Гарнака, Юстину вдалося це зробити, обґрунтувавши концепцію, що «Христос – це Логос і Номос» [3, с. 291]. Особливої уваги заслуговує розроблене Юстином богослов'я Логосу, у якому використано апологетичні ідеї про Нього, властиві 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 іудаїзму на основі християнського осмислення Старого Заповіту. Після вступної частини Юстин пояснює закон і розкриває христологію крізь призму пророчих книг. Він зупинявся на повторюванні відомих тверджень, котрі торкалися основи віри. Логос необхідно розуміти як джерело людського знання. Той самий Логос відомий і християнам, і язичницьким 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 як вигляді вогню, також безтілесною істотою, і нарешті по Божій Волі і для спасіння людського роду став людиною» [2, с. 34–49]. Він, подібно Богові, прийняв людське тіло через народження від Діви, Його втілення вимагало прийняття тіла і крові. Юстин, не зважаючи на обурення іудейських критиків з цього приводу, підкреслює 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 співіснування в одній Особі Христа. Єдине трактування, яке міститься у нього, є його концепція зародження Логосу. На його переконання, якщо ми погоджуємося з тим, що Логос з'являвся у різних образах перед Авраамом, Ісааком та Мойсеєм, тому ми повинні сприймати на віру Його народження як людини від Діви. Крім того, Логос присутній у всіх людях, надаючи їм доброту і знання, якими вони володіють. Основна 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, але залишає нез'ясованою саму присутність Слова в інших людях протягом усіх часів. 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» [3, с. 291]. Таким чином, погляди грецької філософії міцно укорінилися в християнстві, а також стали предтечею приходу Христа, відобразивши у собі всю повноту, яка була відома лише частково.

Іриней Ліонський один з найвизначніших мислителів перших віків та основоположник історії богослов'я. Найвизначнішим його науковим здобутком є фундаментальні праці «Проти ересі» та «Виклад апостольської науки». У вченні Іриней відчувається вплив апологетів, але найбільшим авторитетом у справі християнської віри були апостоли Павло та Іван. Він зайняв негативну позицію у христології відносно гностицизму і докетизму. За його власними словами, Христос був як другий Адам, сконцентрувавши у собі усю історію людського роду, разом з першим Адамом, тим самим освячуючи його та започатковуючи новий, відкуплений людський рід [4, с. 26]. Тому Іриней постійно підкреслює єдність божественної і людської сутності, відкидаючи гностичне відмежування небесного Христа від людини Ісуса. Якщо Юстин звертався до Євангелія та віри, де вічне Слово стало втіленим, Іриней постійно застосовує до Господа Ісуса Христа формулу «один і той самий». Тут він відкрито послуговується сотеріологічним мотивом, оскільки при повному входженні Божого Слова 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 неможлива і грішна людська природа не могла б об'єднатися із Богом. Слово саме сформувало власну людську природу в лоні Діви Марії, тому що людина, за словами Іриней, котра мала бути знаряддям спасіння, мусила бути ідентичною тій, якій потрібне було спасіння.

Іриней ще радикальніший від Юстина представник тієї думки, що у втіленні Логос, який передувє буттю і який об'явився у створенні світу, дійсно став людиною. За словами Іриней, «через злиття зі словом Божим», людська природа в особі Ісуса Христа досягла найвищого розвитку, ставши прикладом її досконалості, безсмертною і богоподібною. Наслідки злиття божественної та людської сутності позначилися на всьому людському родові. Природа тих, хто спокутується досягне такого ж обоження, яке отримав Людина Ісус. Проте безпосередньою діючою причиною преображення є не Слово Боже, а Дух Святий. Під час хрещення Господа Він зійшов на Людину Ісуса й у Ньому на всіх людей. Завдяки цьому людина отримала дар спілкування з Богом як наслідок усиновлення людини Богом. Через Христа ми отримуємо усинов-

лення, тому що в Нім людина «приймає, носить і містить Сина Божого» [5, с. 19–20]. Другим наслідком з'єднання Духу Святого 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, Іриней спираючись на Євангелію, формулює вихідний 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 словами Іриней, найважливіша справа Христа у спасінні людства, надаючи перевагу сотеріологічному аспекту в Христі над віркуваннями про Його походження. У богослова, на відміну від гностиків, спасіння розглядається також як творіння не протиставлення, а навпаки взаємодоповнення. Христологія Іриней межуює із христологією Валентина і Маркіона, з одного боку та вченням апологетів про Логос, з іншого. Апологети розвивали космологічну сторону христології, Маркіон орієнтувався на сотеріологічному контексті, а Іриней об'єднав космологічну і сотеріологічну сфери в спільну концепцію, спираючись на Старий та Новий Заповіти. При цьому, Іриней повністю спростовує одну з гностичних ересей докетизму, стверджуючи, що Христос повинен був стати людиною задля порятунку людства від пекельних мук й покращити його, але для цього необхідно бути вчителем і прикладом для наслідування. Він став рівним людині, щоб людина, уподібнюючись Сину, набула цінності в очах Отця [6, с. 374–375].

Різниця між Отцем і Сином така, що тоді як Юстин акцентує різницю між Логосом та Отцем, називаючи Логос «іншим Богом», тоді як для Іриней Він є формою об'явлення Божества: «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» [7, с. 179]. Деякі дослідники припускали, що вживаючи поняття про «Бога» і «Його людину», він вибудовував нову христологію. Однак подібне трактування було прикладом живого, конкретного мовлення, яким користувався Іриней, через відсутність богословських термінів на визначення Божества і людської природи.

Полемізуючи із гностиками, Іриней спробував «представити систематичний досвід християнського богослов'я у той період, коли розпочався Новий Заповіт до початку аріанських суперечок» [8, р. 293–294]. У вченні про Святу Трійцю ним підкреслюється єдність трьох Осіб, але основою його богословського світогляду були христологія та сотеріологія. За словами А. Спаського, у Іриней «Христос стає центром релігійного життя людства, вищим її наповненням і вираженням» [9, с. 26]. У христології Іриней акцентується єдність Боголюдини (при визнанні двох Його сутностей), такий же наголос на реальності людськості Христа. Велику роль у Іриней відіграє ідея обоження, саме йому належить формула цієї ідеї: «Для того Слово Боже зробилося людиною і Син Божий – Сином Людським, щоб (людина), з'єднавшись із Сином Божим та отримавши усиновлення, зробився Сином Божим» [10, с. 292–293].

У дослідженні христології Іриней заслуговують уваги деякі позиції її автора. По-перше, не з'ясованим залишилося питання наявності розумної людської душі в Ісусі Христі, оскільки, за його переконанням, людська природа має таку душу, що Слово стало всім, чим є людська природа. По-друге, деякі положення його вчення породжують низку запитань, відповіді на які він не дав, зробивши слабким місцем його христології обґрунтування божественної та людської сутностей в одній Особі. Зокрема, його твердження, коли Христос Господь піддавався спокусі, страждав і помер, Слово залишилось недоторканим, але співпрацювало з людською природою в Його перемозі, стражданні та воскресінні. Проте можна запевнитися, що в особі Іриней Лійонського ранньохристиянська богословська думка переднікейського періоду досягла однієї з самих вищих точок свого розвитку.

У переднікейський період на Заході швидше, ніж на Сході, формувалася зріла христологія. Успіх Заходу був частково спричинений завдяки таким богословам як Іполіт і Тертуліан.

Іполіт, як і його вчитель Іриней, посилався на твердження Івана, що «Слово, яке стало тілом» (Йо. 1,14). Деякі його висловлювання, на перший погляд, передбачають те, що Логос просто прийняв людське тіло як зовнішній одяг, коли він порівнює людську природу Христа до одягу нареченого. Подібно Іриней, він говорив про людську природу як самостійну особу. Але його справжнє переконання у твердженнях, 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 тільки з вигляду або завдяки характеру мови [4, с. 28]. Так, само як Іван та Іриней, Іполіт користувався визначенням «тіло» на означення людської природи у її цілості, не ставлячи проблему розумної душі, і говорив про божественний елемент у Христі як про «дух». Він краще, ніж його попередники, розумів подвійну сутність Христа, що виявилась у двоякості Його дій. Багато часу він присвятив осмисленню Святого Письма, зміст якого трактував алегорично, проте застосовував цю методику більш помірковано, ніж Ориген. У творі «Апостольська традиція» він подає норми і форму духовного освячення, а також хрещення та єхаристії. Введення Іполітом до христологічної дискусії терміну *hypostanai* заслуговує на увагу, як на фундаментальному елементі Бога–Людини.

Будучи відомим захисником християнства, Тертуліан свої погляди, зокрема христологічні, проявив у полемічних творах проти гностицизму. Основним джерелом його вчення було Священне Писання із сформованим до нього характерним підходом: «Міркувати, передусім, повинно тільки про того, кому належать Писання, щоб не допускати до Них того, кому вони не належать. Писання належать тільки Церкві; еретиків не потрібно допускати до полеміки про Писання; вони не християни й не мають ніякого права на християнські Писання» [11, с. 71]. У листах «Про тіло Христове», «Про воскресіння», «Прескрипція еретиків» він критикував помилки гностиків Гермогена, Валентина та Маркіона.

Один з антигностичних творів Тертуліана «Проти Маркіона» «містить в собі практично усі основні положення християнства та слугує своєрідним підручником

Священному Писанню обох Заповітів» [12, с. 39]. Тут виявилася характерна риса у полеміці з пресвітером Карфагена: спростовуючи тези опонентів, він 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, що його праця складає епоху в історії цього догмату» [13, с. 81]. Його праця має важливе значення в зв'язку з введенням у богослов'я поняття «сутності» і «особи», згодом використаних при затвердженні Нікейського Символу віри. На противагу монархіанству, він підкреслив, що три Особи у Божестві – одна нероздільна сутність. І хоча субординаціонізм у Тертуліана «виступає різкіше, ніж у попередніх теологів», проте він викладає тринітарне вчення виключно в ортодоксальному змісті, зважаючи на специфіку переднікейської епохи з її ще не розробленою термінологією.

Христологія Тертуліана розпочинається з вчення про Логос, наголошуючи, що це реально існуюча і незалежна Особа. Він був зачатий Богом і таким чином походить від Нього, не еманациєю, а самопроєктуванням, як корінь проєктує дерево. Він наголошує, що Логос і Отець однієї сутності, однак відрізняються формою існування, як окремі Особи. Батько – це повна сутність, Син – лише її частина, тому що 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 всесильного, тут вмираючого – там живого. Ці властивості обох станів божественного та людського, поза сумнівом, з рівною достовірністю засвідчені обома природами: для духу і плоті... Що ж ти розділяєш Христа надвое своєю брехнею, Він був істинний у цілості Своїй. Як пояснюєш ти ці слова, Маркіоне, що виводять Ісуса від Бога якнайкращого, простого і лише благого?» [19, с. 163].

Таким чином, у вченні Тертуліана прослідковуються ідеї субординації. Його христологія формується як результат протистояння гностикам–докетам і монархіанам. Перших він звинувачує в запереченні природної сутності Христа, у приниженні Його діянь, страждань і смерті в образі людини. Він зауважує монархіанам, що Бог Отець не здатен на страждання, Він вищий за людські почуття. Мислитель чітко розмежує божественні й людські якості Христа, представлені у вигляді двох субстанцій, поєднані в одній особі, але розмежовані між собою. Таким чином, Тертуліан закладає підґрунтя для більш пізнього вчення про дві природи Христа [14, с. 40–41].

Головною рисою христології Тертуліана було його бачення у Христі двох сутностей, які склалися з «двох субстанцій». Слово, згідно Тертуліану, споконвічно існувало разом із Отцем як окрема Особа, завдяки народженню з Нього, але творячи з Ним завдяки своїй сутності [4, с. 31]. Однак Слово стало людиною задля спасіння людства, оскільки Христос лише як людина міг довершити свою справу на благо всього 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, Ісус як божественний дух Він увійшов у Діву і прийняв від Неї своє тіло – народження

було справжнім. Тертуліан особливу увагу звертає на акт народження, спростовуючи твердження Валентина, що це відбулося просто через Неї, так, нібито Вона була тільки дорогою, через яку Він перейшов. Людська природа Христа була справжньою та повною, поєднавши в собі душу і тіло, що є необхідним для існування людини. Прийняття душі було дійсно необхідне, якщо людина повинна мала бути врятованою. У результаті Христос мусив переносити людські страждання, голод, спрагу, слези, 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 форми ці парадокси набувають у Тертуліана в трактаті «Про плоть Христа»: «Син Божий був розп'ятий, мені це не соромно тому, що це така 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 іншого – 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» [19, с. 165].

Отже, якщо Ісус Христос складається із «двох субстанцій», логічним висновком є те, що дві «субстанції» після поєднання й далі існуватимуть незмінними, однак кожна з них зберігає свої особливі якості: 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 поєднання двох сутностей у Христі» [15, р. 159–161]. Тертуліану не вистачило переконливості у тринітарному вченні. Спочатку він трактував Логос як божественний розум, який отримав безоособову сутність під час творення. Субординація однієї особи над іншою представлена у Тертуліана не обґрунтованою виокремлюючи різний вплив у божественній єдності.

Тертуліан стверджує також, що у цій 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 стосується людської «субстанції». Однак, Бог не страждає, Христос–дух не міг навіть «співстраждати» з тілом [4, с. 32], зазначав Тертуліан, спростовуючи христологію модалістів. Смертний крик на хресті вийшов саме з людського тіла і душі Христа, а не з Його Божої природи, тому Його смерть стосувалася Його людської, а не Божої «субстанції». Коли Христос говорив, що Його душа неспокійна, Він відносив це до Своєї людської душі. Такий ґрунтовний підхід до розкриття христологічної проблеми не перешкодив Тертуліанові користуватись неоднозначними висловами, як «Бог дозволяє народитися», «страждання Бога», «Бог був по–справжньому розп'ятий, насправді помер», які передбачали «взаємний обмін властивостей», сформувавши на цій основі ортодоксальне вчення. З другого боку, він був переконаний, що людина–Ісус зберіг субстанцію і форму людського тіла в небі.

Новаціан, римський священник, автор праці «Про Святу Трійцю» із алегоричним тлумаченням «правил Істини», зокрема хресного символу Римської церкви та значення Святого Духа для розвитку й зміцнення Церкви [17, р. 7]. На думку деяких дослідників, цей трактат «робить Новаціана засновником римо–латинського богослов'я» [16, р. 84], оскільки він не походив, на відміну від своїх попередників, з Північної Африки. Церкву він вважав 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 [16, р. 138–169].

Новаціан, який формував свої погляди на основі Тертуліанових, зазначав, що Христос є Богом і людиною, поєднуючи у собі «дві субстанції». Він підкреслює реальність людської природи Христа, відображаючи споконвічне Слово, що одягає її, як шати, або поєднується з нею як з обручкою. Новаціан заглибився у трактуванні христологічного вчення Тертуліана про подвійну сутність Христа, змусивши дослідників звинувачувати його у антиринітарних поглядах. На думку Р. Де Симоні, у христологічному вченні Новаціана помітний субординаціонізм, який можна пояснити, філософською помилкою, переносючи властивості фізичної сутності у метафізичну сферу, де закони фізичного існування втрачають свою цінність [17, р. 181]. Трактуючи Євангелію від Луки (1,35), він говорив про людину, котра 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 суть цього змісту по–іншому: «Він «прийняв» Сина Людського і, з'єднуючись з Ним, зробив Його Божим Сином» [18, 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 суто моральною єдністю. З другого боку, він не уявляв собі людської природи Христа повною. Новаціан не тільки описує її під назвою «тіло» (що було наслідком спільного з Тертуліаном пошуку правдивого відбиття гностичного дискредитування тіла), але ніде однозначно не посилається на людську душу чи розум Христа. Навіть більше, Новаціан вважав, що Христова смерть полягала у 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 переднікейський період з'являються численні філософсько–релігійні течії, які прагнули переосмислити християнство на основі своїх поглядів і наблизити його до язичницької філософії. Однак, вони не змогли піднятися до повного пізнання істини і мали багато внутрішніх протиріч. На захист християнства стають апологети та антигностичні Отці, які стали в галузі христології початковою, орієнтовною величиною і вплинули на подальше формування христологічної доктрини. У своїх творах вони заклали підвалини формуванню христологічної свідомості церкви, яка зосереджувалась на проблемі єдності двох природ у Христі іпостасно, питанні життя Ісуса як здійснення

месіанських пророцтв. Поступове розкриття і оформлення христологічної доктрини відбувалось у протисторві церкви із язичницькою філософією.

Список використаних джерел

1. 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.
2. 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.
3. Москалик Я. Нарис христологічної доктрини / Я. Москалик. – Л.: Вид–во ЛБА: Свічадо, 1998. – 88 с.
4. Поснов М. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Поснов. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. – 614 с.
5. Lawson J. The Biblical Theology of Saint Irenaus / J. Lawson. – London: The Epworth Press, 1946. – 307 p.
6. Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов / А. А. Спасский. – Сергиев Посад: М. С. Елов, 1914. – 648 с.
7. Иринеи Лионский. Творения / св. Иринеи Лионский. – [Репр. изд.] – Москва: Паломник: Благовест, 1996. – 622 с.
8. 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.
9. Cantalamessa R. La cristologia di Tertulliano / R. Cantalamessa. – Friburgo, 1962. – 213 p.
10. D'Ales A. Novatien. Etude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle / A. D'Ales. – Paris: Beauchesne, 1924 – VI+172 p.
11. Фокин А. Латинская патрология / А. Р. Фокин. Т.1: Период первый. Доникейская латинская патрология (150–325 гг.). – М.: Греко–латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. – 362 с.
12. Тертуллиан. О плоти Христа // Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994. – 448 с.

References

1. Dohmatychnе bohoslavia Katolytskoi Tserkvy: dokladnyi vyklad i rozдумы / sost. M. Dobosh; red. A. Kravchuk. – Lviv: Lvivska dukhovna seminariia Sviatoho Dukha UHKЦ, 1994. – 510 s.
2. Mak–Hrat A. Vvedenie v khristianskoe bohoslovie / A. Mak–Hrat; [per. s anhl. Poltoratskaia N. F., Dykhanov V. Ia.]; Odes. bohosl. seminariia IeKhB. – Odessa: BOHOMYSLIE: BIBLIa DLIA VSEKh, 1998. – 493 s.
3. Moskalyk Ia. Narys khrystolohichnoi doktryny / Ia. Moskalyk. – L.: Vyd–vo LBA: Svichado, 1998. – 88 s.
4. Posnov M. Istoriia Khristianskoi Tserkvi (do razdeleniia Tserkvei – 1054 h.) / M. Posnov. – Briussel: Zhizn s Bohom, 1964. – 614 s.
5. Lawson J. The Biblical Theology of Saint Irenaus / J. Lawson. – London: The Epworth Press, 1946. – 307 p.
6. Spasskii A. Istoriia dohmaticeskikh dvizhenii v epokhu Vselenskikh soborov / A. A. Spasskii. – Serhiiev Posad: M. S. Ielov, 1914. – 648 s.
7. Irinei Lionskii. Tvorenii / sv. Irinei Lionskii. – [Repr. izd.] – Moskva: Palomnik: Blahovest, 1996. – 622 s.
8. Bolotov V. Sbranie tserkovno–istoricheskikh trudov: v 8 t. / V. V. Bolotov. T.1: Uchenie Orihena o Sv. Troitse / vstup. st. A. Y. Sidorov. – M.: Martis, 1999. – XL, 583 s.
9. Cantalamessa R. La cristologia di Tertulliano / R. Cantalamessa. – Friburgo, 1962. – 213 p.
10. D'Ales A. Novatien. Etude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle / A. D'Ales. – Paris: Beauchesne, 1924 – VI+172 p.
11. Fokin A. Latinskaia patrologiia / A. R. Fokin. T.1: Period pervyi. Donikeiskaia latinskaia patrologiia (150–325 hh.). – M.: Hreko–latinskii kabinet Iu. A. Shichalina, 2005. – 362 s.
12. Tertullian. O ploti Khrista // Izbrannnye sochyeniia. – M.: Prohress, 1994. – 448 s.

Sokolovsky O. L., Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Zhytomyr State University named after Ivan Franko (Ukraine, Zhytomyr), osokol_83@ukr.net

Christological concepts in the teaching of the anti–gnostic Fathers

Forming of Christological conceptions is probed in transitional cultural and historical period from antiquity to Christianity in the context of works of anti–gnostic Fathers, which arose up as a philosophical reaction on Gnosticism, mortgaging

bases of dogmatic divinity. It is set, that this period had a decision value at forming of Christological doctrine about Person of Christ, which remained normative to beginning of contradictions in the relations of faith to beginning of Enlightening. It is proved that anti–gnostic Fathers considered the basic error of Gnostics the division of veritable God and God the Creator. They underlined possibility of connection in single unit two different nature, essences, if the question is about God and man, because both these natures have one personality method of existence. God joins human nature to itself, doing its participating to the nature.

Keywords: Christology, Soteriology, Gnosticism, Eschatology, Logos.

* * *

УДК 261.7

Хром'як М. В.,
старший науковий співробітник, Центр дослідження релігії при Факультеті філософської освіти та науки НПУ ім. М. П. Драгоманова (Україна, Київ), mikhayil@gmail.com

БОГОСЛОВСЬКИЙ МЕТОД ГРИГОРІЯ НІСЬКОГО У КОНТЕКСТІ ЙОГО БОГОСЛОВСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Метою статті є дослідити богословський метод видатного християнського богослова, вчителя, Отця церкви та полеміста четвертого століття – Григорія Ниського. Таким чином прослідковано його зв'язок із грецькою (гелленістичною) філософією: взаємодія та її реінтерпретація у руслі християнської традиції і богословських полемічних дискурсів відповідного періоду часу. Григорій, використовуючи риторику платонізму та неоплатонізму, семантично адаптував її до вчення християнської церкви. Так само, підходячи до тлумачення Священних текстів він послуговувався алегоричним методом, але змінив його мету, чим проявив оригінальний підхід – відмінний від Оригена та Філона. Тому герменевтика Григорія, використовуючи філософську методологію, не суперечила християнській богословській традиції, збагатила її автентичними Григорієвим богослов'ям, космологією та антропологією, що починалася із розмірковуванням про Бога і через призму людини знову направляла думки до свого витoku – Бога.

Ключові слова: Григорій Ниський, богословський метод, християнське богослов'я, герменевтика, богословська антропологія.

Григорій Ниський був не тільки визначним богословом, апологетом та церковним діячем, але й систематизатором християнського вчення та філософом. Він був наступним після Оригена богословом, який міг сформулювати цілісну систему християнського богослов'я [17, с. 283]. Богословський методом Григорія займалися Ж. Данієлу, В. Лосський, Е. Меретдіт, Е. МекГакін, Е. Лоут та ін.

Звертаючись власне, до богословського спадку Григорія Ниського, слід врахувати, що його ідеї, які мали роз'яснити вівчення Першого Вселенського собору, і вся його система, так чи інакше, була підпорядкована цій полемічній місії [8, с. 108]. Григорій зумів перекласти християнську доктрину філософською мовою сучасності, вживаючи загальноприйняті концепти оригінально та інтерпретувати їх у контексті християнського дискурсу. Довгий час і не безспідставно вважалося, що Григорій Ниський був одним із найвизначніших гелленізаторів християнства. Тим не менш, сьогодні існує стабільний консенсус між науковцями, що Григорій не був гелленізатором християнства, а радше навпаки християнізатором гелленізму [7, с. 217].

Перед своєю смертю, Ллойд Патерсон у своєму дослідженні про Оригена, між іншим, вказав про його вплив на вчення Григорія Ниського, коли мова йшла про доктрину про спасіння [16, с. 83]. Хоча учень Григорія Чудотворця, диякон Євагрій Понтійський, багато зробив, щоб позбутися впливу Оригена на вчення про аскезу та молитву [13, с. 152–153], богослов'я Григорія перебувало під сильним впливом Оригена, особливо в розумінні того, що душа постійно рухається до єднання