

диться, що sacramентологічне розуміння Вечері Господньої в слов'янському баптизмі не є богословською девіацією, але викликано самою перформативною природою установчих слів і дій, що здійснюються у громадах. Відзначається, що sacramентологічне розуміння Вечері Господньої поширюється у зарубіжному баптистському богослов'ї у зв'язку з переосмисленням теорій епохи реформації про тайнства. Доводиться, що відповідні тенденції стали можливими завдяки більш ясному розумінню августинівського поняття «знаку» і виникненню нових його інтерпретацій у сучасному богослов'ї.

Ключові слова: сучасне богослов'я, баптизм, православ'я, католицизм, перформативність.

Sannikov S., Senior Research, PhD in theological Sciences, Center of the Study of Religions M. P. Dragomanov (Kiev, Ukraine), E-mail: s.v.sannikov@npu.edu.ua.

Interpretation of the epiclesis in the sacramental discourse of the main Christian traditions

Abstract. The article analyzes the epiclesis with the help of the theory of performative utterances and performative actions. The carried out analysis allows to show how sacramentology is possible within the framework of Protestant theology. Thus, there is a definite ecumenical perspective for discussions about the sacramental theories and practices that exist in Catholicism, Orthodoxy and Protestantism. The article proves that the sacramentological understanding of the Lord's Supper in Slavic Baptism is not a theological devaluation, but it is caused by the most performative nature of the institutional words and actions performed in the communities. It is noted that the sacramentological understanding of the Lord's Supper is spreading in foreign Baptist theology in connection with the rethinking of the theories of the Reformation era about the sacraments. It is proved that the corresponding tendencies became possible due to a clearer understanding of the Augustinian concept of the «sign» and the emergence of new interpretations of it in modern theology.

Keywords: modern theology, Baptism, Orthodoxy, Catholicism, performativity.

УДК 271.2-1:27-31

Соколовський О. Л.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Житомирський державний університет імені Івана Франка
(Житомир, Україна), E-mail: osokol_83@ukr.net

АНТИОХІЙСЬКА ХРИСТОЛОГІЯ У БОГОСЛОВ'І ДІОДОРА ТАРСЬКОГО ТА ТЕОДОРА З МОПСУЕСТІЇ

Анотація. Розглядається важливий христологічний диспут, який виник у кінці четвертого століття між представниками олександрійського і антиохійського напрямків богословської думки. Предметом дискусії стало визначення співвідношення божественної та людської природи в Особі Христа. Встановлено розвиток Діодором Тарським богослов'я Втілення, яке мало тенденцію визначати дві сторони його Особистості у вигляді двох окремих індивідумів. Проаналізована христологічна модель Теодора з Мопсуестії згідно якої Христа володів двома різними особами.

Ключові слова: тріадологія, христологія, сотеріологія, відкуплення, спокута.

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, пневматології, еклезіології, релігійної антропології та сотеріології. Тому актуальність цього питання зумовлена поновленням дискусій між різними християнськими конфесіями щодо людської та

божественної природи Ісуса Христа.

У статті здійснено аналіз основних тенденцій у вивченні проблеми формування догматичних положень християнства на основі праць богословів Л. Беркхова, А. Гарнака, В. Лосського, А. Мак-Грата, А. Сидорова, М. Поснова, які зосереджувались переважно на історичному контексті процесу становлення христології. Проте у працях зазначених дослідників христологічна доктрина не посіла належного місця, хоча саме вона являє собою смисловий центр християнського віровчення. При аналізі літератури з теми дослідження було відзначено, що проблемою христологічної доктрини займаються переважно теологи, це вказує на недостатність висвітлення даної проблематики в сучасному релігієзнавстві.

Особливою рисою антиохійської богословської школи була скерованість на дослівну інтерпретацію Біблії, точну передачу тексту, встановлюючи таким чином певні елементи раціоналізму в богословському мисленні. Представники цього закладу в христологічному питанні центральну увагу приділяли людській природі Ісуса, вважаючи її досконалою, наділяючи вищим духовним значенням і зразком для наслідування, але лише в тому випадку, якщо воно знаходило підтвердження у самому тексті. Тому в переднікейський період християнські богослови прагнули досягнути згоди між ортодоксальним вченням та змістом Євангелії з метою засвідчити правдивість людського життя і діяння Ісуса Христа й богословського обґрунтування значення Його людської душі.

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» [1, р. 58]. Отже, христологія антиохійської школи на етапі становлення суттєво відрізнялася від Олександрійської. Найбільш дискусійним питанням, яке породжувало протиріччя між ними було вчення про співвідношення божественної та людської природи в Ісусі Христі. Олександрійських авторів цікавила в першу чергу сотеріологічна складова вчення, 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 головним суб'єктом дослідження в христології був Логос, Якому надавали фундаментальне значення в процесі втілення. Відмінність між двома типами христології деякими дослідниками позначається «христологією згори» (олександрійська) й «христологією знизу» (антиохійська), причому наголошується, що обидві містили у собі моменти істини [1, р. 58].

У христологічній проблематиці антиохійські богослови особливу увагу звертали на моральний, а не сотеріологічний аспект вчення, відмежовуючись від головних постулатів грецької філософії. Вони вважали, що через свободу волі люди існують у гріховній природі, з якої не зможуть самостійно вийти. Лише на основі нової смиренності людини спокута може здійснитися. Це зумовило зішестя Христа, Який поєднав божественну і людську сутність, і таким чином відродив смиренність людства.

Антиохійські богослови наполегливо відстоювали ідею про дві природи Христа. Він приходить в один і той самий час Богом та людиною. Натомість олександрійські богослови вважали, що таке трактування сутності Христа несе за собою заперечення Його єдиносущості. На перекір цьому антиохійці наполягали на непорушності цієї єдності, вважаючи Спасителя досконалим володарем божественної і людської природи. Існує «досконале поєднання» між людською та божественною природами Христа. Повна єдність Христа, таким чином, узгоджується із вченням, що Він володіє двома природами, божественною і людською. 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» [2, 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 Олександрійців повністю спростовується іншими авторитетними богословами, які зазначають, що Христос увібрав у себе «загальне ім'я двох природ»: «Христос неподільний, оскільки Він Христос, проте, Він є двосутнісним – одночасно Богом та людиною. Він єдиний у Своему Синові, однак, стає двосутнісним у тому, що приймає і що приймається» [3, с. 298].

Олександрійські богослови розглядали спосіб поєднання божественної і людської природи Христа шляхом набуття Логосом загальнолюдської природи. Натомість, мислителі антиохійської школи вважали, що Логос набув природу конкретної людини. У працях Теодора Мопсуестського зазначається, що Логос не прийняв «повної» людської природи, а природу конкретної людини: «під час втілення Логос приєднав набуту людину як ціле до Себе і наділив її тими якостями, якими володіють втілюючи, будучи Синами Божими за Своєю природою» [4, с. 31].

Антиохійські богослови були переконані, що у питанні співвідношення божественної і людської природи Христа, олександрійська позиція приводить до плутанини та змішання сутностей Спасителя. Щоб не допустити цієї помилки, вони розробили поняття «спілкування властивостей двох природ», які зберігали свою відокремленість. Дана концепція передбачає розуміння двох природ у Христі як двох взаємно не поєднаних частин у одному Христі. Таким чином, ця єдність між божественною і людською природою Христа відбувається за волею Бога.

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. Крім того, деякі дослідники вважають, що фрагменти його твору «Проти синусіастів» були сфальсифіковані учнями Аполлінарія Лаодикійського. Христологія Діодора не пристосувалась до олександрійської концепції «Слово-Людина» і фактично розвинула свою систему на основі положення «Слово-тіло», зберігаючи такий характер його послідовниками. Формування христологічної доктрини в зазначеному аспекті було зумовлено декількома чинниками. По-перше, Діодор Тарський, визнаючи існування людської душі в Христі, не приписував їй практично жодної ролі в зростанні Його мудрості (Лука. 2.52) чи у Його зішесті в пекло. По-друге, він постійно протиставляв у Боголюдині «Слово» і «тіло», однак не «людину».

Проте німецький богослов А. Грильмайер першим звернув увагу на невідповідність христологічного вчення Діодора антиохійському богослов'ю. Дослідник висунув теорію «конкуруючих христологічних моделей» – «Слово-плоть» і «Слово-людина», які визначали розвиток богослов'я від Оригена до III Вселенського Собору. Тим самим А. Грильмайер спростовував класичний поділ христології донікейського періоду на Олександрійську й антиохійську школи.

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. Питання, до якого слід віднести христологію Діодора, залишається одним із ключових при вивченні витоків антиохійської школи. Аналіз джерел показує, що крім традиційних рис антиохійського богослов'я, в ньому можна зустріти ідею про початкові елементи єдності в Христі – Логос і тіло, що відповідають схемі «Логос-плоть» [6, с. 239].

Невипадково такий підхід у розв'язанні христологічної проблематики Діодора отримав неоднозначну оцінку з боку дослідників. Деякі 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. Інші припускаються думки, що Діодор навпаки прагнув підкреслити відмінність природ у Христі, і якщо було місце подібному розділенню, то встановити його майже неможливо. 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. Він не приймає не лише змішення двох природ у Христі, але їх повну єдність. Єдину можливість зберегти сповідання досконалого Божества в Христі він бачив у послабленні уваги на цій єдності» [7, с. 45]. Таким чином, христологічна концепція Діодора є дискусійною зважаючи, що достеменний зміст нам невідомий через відсутність більшої частини його творів.

Особливу його критику викликало твердження опонентів, що Логос був окремою іпостассю. Діодор доводить, що, якщо Слово і тіло утворили б субстанційну єдність, аналогічну до тієї, яку творять у людині тіло та душа, божественній природі загрожували б неминучі втрати. Його власна христологічна теорія намагалась подавати їх окремо, що призвело до розрізнення Сина Бога і сина Давида. Для підтвердження своєї позиції він посиляється на Святе Письмо, де чіткою демаркаційною лінією відмежовані сфери дій «двох Синів». Їх поєднання відбулося, згідно Діодору, через Слово, яке поселилося в тілі, як у храмі.

Цією тезою, за твердженням Аполлінарія, Діодор вказує на відмінність двох природ у Христі, що провокує формування хибного погляду. У той же час надмірна увага на поєднанні двох сутностей у Христі призводить до звинувачення в недотриманні Діодором Нікейського Символу віри, у якому зазначається, що вчення про два народження одного і того ж Бога Слова є істотним моментом христології. Окреслена тенденція характерно відображається в одному з його фрагментів, 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, суцільний раніше усіх повік, став мешкати в Тому, Хто від сім'ї Давида» [8, р. 56].

Однак, наголос на поєднанні природ Христа в Діодора сильніший, ніж їх нероздільність. Він сам розуміючи це, намагається частково позбутися подібної диспропорції, зауважуючи, що «раніше віків народжений від Батька 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» [7, 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 вони послугувалися від фрагментарного натхнення Святого Духа, а син Давида, Христос, був постійно й повністю наповнений славою та мудрістю Слова. Але обох їх поєднувала повага, тому що Син Давида був учасником поваги, яку віддавали Синові Бога. Модус поєднання природ Христа ним чітко не визначається. Н. Фетисов, намагаючись виправдати Діодора, констатує: «З цієї точки зору, звичайно, можна було не у «власному сенсі» назвати Сина Божою людиною, причому це зовсім не вело до знищення таємниці Домобудівництва. Сам святитель Кирило визнавав, що є вирази, з яких одними прийнятно говорити про Бога, а інші пристосовані до людської природи. Це правило в даному випадку надихало Діодора. Ось чому даний уривок може говорити лише про різницю виразів, але не переконань знаменитих ієрархів» [4, с. 58].

На думку Діодора, головна небезпека в ученні Аполлінарія знаходиться не лише в поєднанні двох сутностей у Христі, а й позбавленні онтологічної єдності між Богом та людиною. Саме тому він заперечував можливість застосування «антропологічної моделі» в христології (ототожнення поєднання природ у Христа та душі і тіла в людині), досить поширеній у давньоцерковному богослов'ї.

Таким чином, христологічна концепція Діодора показує істотні відмінності з усіма формами христології «Логос-плоть». На відміну від аріан, він зазначав, що Логос є «досконалим Богом від Бога досконалого» [5, с. 42], а аполінаризм піддавав критиці за вчення про поєднання Бога Слова і плоті в одну сутність. 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 [5, 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 цієї 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.

Послідовником христологічних поглядів Діодора був 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. Він не був глибоким мислителем. У його літературних творах є прагнення до безпосереднього розсудливого пізнання предмету» [9, 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. Догматичні питання у цьому творі Теодором майже не розглядалися, проте деякі богословські (тріадологія, христологія, сотеріологія) у загальних рисах піддавалися обговоренню в коректному руслі. У кінці XIX ст. був опублікований латинський переклад «Тлумачень на Послання св. Апостола Павла», спонукавши дослідників до зауваження, що «головний 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» [10, с. 322–324]. Незважаючи на високий авторитет у церковному середовищі 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. Дискусійною є його твердження, що до Зішестя Святого Духу на Апостолів людям не була відома триєдність Бога. Не сумнісним із християнським визначається його вчення про безнадійний стан людського ества Христа, схильного до гріховних пристрастей. Однак найбільшої критики, від богословів зазнала христологічна концепція Теодора, через яку його називали попередником Несторія.

У католицькому та протестантському богослов'ї така позиція по відношенню до Теодора довгий 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 [11, р. 150]. Як вважають захисники ортодоксальності Теодора, грецькі фрагменти його догматичних творів відображенні у рішеннях помісних соборів, на які поси-

лався Кирило Олександрійський у полеміці проти антиохійців і які були складені послідовниками Аполлінарія. Тому прибічники традиційного погляду на богослов'я Теодора, підкреслюючи принципову коректність грецьких фрагментів і вказуючи на дуалістичний характер його христології, виходять з соборного досвіду Церкви, певною мірою виправдовують христологічні переконання Теодора.

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

За вченням Теодора, Христос набув дві окремі природи, поєднання яких є складним для розуміння людини. Він вважав, 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 потрібно? Очевидно, слід говорити, що втілення здійснилося за доброю волею. А доброю волею називається добра і всевишня воля Бога» [2, с. 326-327]. Поєднання «по суті», на думку Теодора, було неможливе через різні природи, які сполучаються, а «по дії» – неприйнятно, через всюдисущі енергії Бога.

Людська природа субстанційно не змінювалася, однак розвивалася і вдосконалювалася. Подібне поєднання не було фізичним, але відносним. Спочатку, за твердженням Теодора, воно було моральним, проте завдяки вдосконаленню й зміцненню, воно 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 у Ньому, яке забезпечують людині спокуту.

Отже, христологія Теодора адаптувалася до схеми «Слово – Людина». Він упереджено зазначав, що людська природа, будучи цілісною і незалежною, проходить свій справжній розвиток через знання та усвідомленні сутності добра і зла. Тому поряд із фізичним розвитком, людина повинна постійно боротися з різними спокусами. Людську природу Христа Теодор позначає терміном «одягнутися в людину» або виразом, 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» [12, с. 174]. Така позиція нашоухує на думку, що Теодор Мопсуестський вважав поєднання між божественною і людською природою Христа виключно моральним союзом, як союз подружжя. Крім того, формується переконання про лиш накладання Логосу на людську природу. Даний процес є тимчасовим та зворотнім, який не несе за собою принципових змін для учасників цього союзу.

Таким чином, складається враження, що Теодор упереджений щодо подвійної сутності Ісуса Христа. Проте він заперечує теорію Діодора про двох Синів як «наївну», стверджуючи, що «розрізнення природ не перешкоджає їх єдності». Дві природи Христа мисляться Теодором згідно з формулою 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» [2, с. 326]. Отже, в зовнішній єдності Христа «абсолютно розрізняються дві особи, що обумовлюються двома перешкодами (перешкода дорівнює особі)» [13, с. 347]. Тому саме поєднання між людською і божественною природою він визначає у вигляді мета-

фори «оселення». «Він використовує термін «шати», беручи до уваги сорок п'ятий псалом (вірш 8-9), до Його тіла, яке Його прикривало. А Божя природа перебувала у ньому завдяки Його вселенню у Нього» [14]. Крім того, він вчить, що людська природа є ніби храмом чи святилищем, де мешкає Божество, бачачи підставу для такого розуміння в ототожненні Христом у Євангелії свого тіла з Храмом. Таким чином, Теодор визнає факт єдності, а не відмінності божественної і людської природ, поєднуючи дві індивідуалізовані природи у єдину Особу Сина, на яку переносяться властивості обох.

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.» [15, с. 317], оскільки бачив у цих формулюваннях вплив аполлінаризму. Коли Теодор говорив про поєднання 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 при з'ясуванні взаємовідношення природ в особі Боголюдини, допускали подібні аналогії до храму, скинії, помешкання, вселення» [4, с. 337].

В даному випадку далеко не в усьому можна погодитися з таким судженням І. Мейендорфа: «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 дану 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 особову реальність. За Теодором, божественна реальність «мешкала» у людині Ісуса» [16, р. 123].

Таким чином, 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. Однак, вчення Арія, яке представляли для Діодора Тарсійського головну загрозу, 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.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. 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 – London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1940. – 264 p.
2. Деяния вселенских соборов в 4-х томах. Том 3. Издание 5-е исправленное. Санкт – Петербург, Воскресение. 1996. – 645с.
3. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие; [пер. с англ. Полторацкая Н. Ф., Дыханов В. Я.]; Одес. богосл. семинария ЕХБ. – Одесса : Богомыслие: Библия для всех, 1998. – 493 с.
4. Фетисов Н. Диодор Тарсский: Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. – Киев: тип. И. И. Чоколова, 1915. – [9], V, 460 с.
5. Заболотный Е. Учение Диодора Тарсийского: христология воплощения или вочеловечения? // Вестник ПСТГУ. Серия III: «Филология». 2015, Вып. 5(45), С. 38–46.
6. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения. Т. 1: Возникновение католической традиции (100-600). – М.: Культурный центр «Духовная библиотека»,

2007. – 374 с.

7. Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. – М.: Euroassiatika, 2002. – 198 с.

8. Abramowski R. Der theologische Nachlass der Diodore von Tarsus // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaften und die Kunde des Urchristentum. Bd. 42. 1949. – S. 19–69.

9. Феодорит. Церковная история. – М.: Изд-во «Российская политическая энциклопедия»; Православное товарищество «Колокол», 1993. – 239с.

10. Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. [3. Band:] // Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge. Freiburg: Herder, 1912. – 665 s.

11. Greer R. Theodore of Mopsuestia Exegete and theologian. – Westminster: Faith press 1961. – 173 p.

12. Сидоров А. История христианского богословия. – Ч. I.: От возникновения до третьего Вселенского собора (431 год): Учебное пособие. – М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2011. – 240 с.

13. Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: В 2-х т. – М. : АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – Т.2. – С. 87–508.

14. Москалик Я. Нарис христологічної доктрини. – Л: Вид-во ЛБА: Свічадо, 1998. – 88 с.

15. Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестийский. – М.: Л. и А. Снегиревых, 1890. – 356 с.

16. Norris R. Manhood and Christ : a study in the Christology of Theodore of Mopsuestia / by R. A. Norris. Oxford : Clarendon Press, 1963. xv, 274 p.

REFERENCES:

1. 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 – London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1940. – 264 p.

2. Deyaniya vselenskikh soborov v 4-kh tomakh [Acts of the Ecumenical councils, 4 vols]. Tom 3. Izdanie 5-e ispravlennoe. Sankt – Peterburg, Voskresenie. 1996. – 645s.

3. Mak-Grat A. Vvedenie v khristianskoe bogoslovie [Introduction to Christian theology]; Odes. bogosl. seminariya EKHB. – Odessa : Bogomyslie: Bibliya dlya vsekh, 1998. – 493 s.

4. Fetisov N. Diodor Tarsskiy: Opyt tserkovno-istoricheskogo issledovaniya ego zhizni i deyatel'nosti [Diodorus Tarski: the Experience of Church-historical study of his life and activities]. – Kiev: tip. I. I. Chokolova, 1915. – [9], V, 460 s.

5. Zabolotnyy E. Uchenie Diodora Tarsiyskogo: khristologiya voploshcheniya ili voche lovecheniya? [The Teaching of Diodorus of Tarsus: a Christology of incarnation or incarnation?] // Vestnik PSTGU. Seriya III: «Filologiya». 2015, Vyp. 5(45), S. 38–46.

6. Pelikan Ya. Khristianskaya traditsiya: Istoriya razvitiya veroucheniya. T. 1: Vozniknovenie kafolicheskoy traditsii (100–600) [The Christian tradition: a History of the development of doctrine. Vol. 1: the Emergence of the Catholic tradition (100-600)]. – М.: Kul'turnyy tsentr «Dukhovnaya biblioteka», 2007. – 374 s.

7. Seleznev N. Khristologiya Assiriyskoy Tserkvi Vostoka: Analiz osnovnykh materialov v kontekste istorii formirovaniya veroucheniya [Christology of the Assyrian Church of the East: an analysis of the main materials in the context of the history of the formation of the creeds]. – М.: Euroassiatika, 2002. – 198 s.

8. Abramowski R. Der theologische Nachlass der Diodore von Tarsus // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaften und die Kunde des Urchristentum. Bd. 42. 1949. – S. 19–69.

9. Feodorit. Tserkovnaya istoriya [Church history]. – М.: Изд-во «Россиyskaya politicheskaya entsiklopediya»; Pravoslavnoe tovarishchestvo «Kolokol», 1993. – 239s.

10. Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. [3. Band:] // Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge. Freiburg: Herder, 1912. – 665 s.

11. Greer R. Theodore of Mopsuestia Exegete and theologian. – Westminster: Faith press 1961. – 173 p.

12. Sidorov A. Istoriya khristianskogo bogosloviya. – Ch. I.: Ot vozniknoveniya do tret'ego Vselenskogo sobora (431 god): Uchebnoe posobie [History of Christian theology. – Part I.: From the beginning to the third Ecumenical Council (431 year): textbook]. – М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2011. – 240 s.

13. Garnak A. Istoriya dogmatov [History of dogma] // Rannee khristianstvo: V 2-kh t. – М. : АСТ; Khar'kov: Folio, 2001. – Т.2. – С. 87–508.

14. Moskalyk Ya. Narys khrystolohichnoi doktryny [Essay christologic doctrine]. – L: Vyd-vo LBA: Svichado, 1998. – 88 s..
15. Gur'ev P. Feodor, episkop Mopsuestiyskiy [Theodore, Bishop of Mopsuestia]. – М.: L. i A. Snegirevykh, 1890. – 356 s.
16. Norris R. Manhood and Christ : a study in the Christology of Theodore of Mopsuestia / by R. A. Norris. Oxford : Clarendon Press, 1963. xv, 274 p.

Соколовский О. Л., кандидат философских наук, доцент кафедры философии Житомирский государственный университет имени Ивана Франко (Житомир, Украина), E-mail: osokol_83@ukr.net

Антиохийская христология в богословии Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского.

Аннотация. Рассматривается важный христологический диспут, который возник в конце четвертого столетия между представителями александрийского и антиохийского направлений богословской мысли. Предметом дискуссии стало определение соотношения божественной и человеческой природы в Особе Христа. Установлено развитие Диодором Тарсийским богословия Воплощения, которое имело тенденцию определять две стороны Его Личности в виде двух отдельных индивидуумов. Проанализирована христологическая модель Феодора Мопсуестийского, согласно которой Христос обладал двумя разными личностями.

Ключевые слова: триадология, христология, сотериология, искупление.

Sokolovsky O. L., PhD in philosophical science, Associate Professor of the Department of Philosophy Zhitomir State University named after Ivan Franko (Zhitomir, Ukraine) E-mail: osokol_83@ukr.net

Antiochian Christology in Theology of Diodore of Tarsus and Theodore of Antioch

Abstract. Christianity, despite the diversity of currents, appears to be a holistic spiritual tradition that carries out its activity in specific historical, political and economic conditions. The main idea of Christianity is the personality of Jesus Christ. Christological doctrine as a systematic learning of Jesus Christ is the most important aspect of Christian doctrine, the key to understanding other religious issues: the dogma of the Trinity, pneumatology, ecclesiology, religious anthropology and soteriology.

Religious positions of Christianity from the 1st century of Christian history, were naturally associated with the gospel image of Jesus Christ, generating endless attempts to interpret His substance. The most difficult Christological question for the theologians was to determine the relationship between the human and divine nature of Jesus Christ. To translate the category of faith, which reflects the most regularities and relations that exist in reality in systematized theological thought, became an uneasy task before which Christian thinkers were put in the conditions of the domination of Greek philosophy. However, the Christian dogma was Apophatic, and the content of theological truth was most often manifested through the negation of the theological fiction. In opposition to the Gnostics, the reality of the human nature of Christ was confirmed, and in the controversy with Judaism and the Arians, the reality of His Divinity was protected.

In the 4th century, the Christological thought reached such a limit, when further elucidation of questions became impossible without the development of exact theological terminology, as well as without a deep knowledge of anthropology and philosophy in general. Therefore, in Antiochian theologians, in the Christological problems, special attention was paid to the moral aspect of the doctrine of the double essence of Christ, separated from the main postulates of Greek philosophy. A peculiar interpretation of Christology was presented in the concepts of the Antiochian theologians Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia. Diodore of Tarsus, developed theology of incarnation, which, and differed in the return to realism in his representation of the human nature of Christ, tended to identify two sides of his Personality in the form of two separate individuals and thus provoked Nestorian disputes of the next century. The follower of Diodore's ideas was Theodore of Mopsuestia, whose doctrine also follows the tendency to think and talk about Christ as two different individuals.

Keywords: Triadology, Christology, soteriology, redemption.