Олег Соколовський

Раціоналізм у доктринальній традиції християнства

Монографія

Житомир – 2026

УДК 27-1:2-1
С 59

Рекомендовано до друку вченою радою
Житомирського державного університету імені Івана Франка
(протокол № 11 від 29 травня 2026 року)

Рецензенти:

Ірина ПАНЧУК, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Рівненського гуманітарного університету;

Вадим СЛЮСАР, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософсько-історичних студій та масових комунікацій Державного університету «Житомирська політехніка»;

Максим МЕЛЬНИЧУК, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та культурології Національного університету водного господарства та природокористування (м. Рівне)

Соколовський О. Л.

С 59 Раціоналізм у доктринальній традиції християнства : монографія. Житомир: Житомирський державний університет імені Івана Франка, 2026. 446 с. (електронне наукове видання)

ISBN 978-966-485-334-4

У монографії здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз змісту та історичних форм функціонування раціоналістичних ідей у християнській доктринальній традиції. Простежено їх еволюцію упродовж розвитку християнства в контексті трансформації світоглядних орієнтацій і соціокультурних умов відповідних епох. Виявлено особливості раціонального осмислення віровчення у процесі формування догматичних систем та зміни змісту доктринальної традиції у теології сучасного християнства.

Монографія адресована науковцям, викладачам, студентам, широкому загалу читачів, які цікавляться історією релігії та світоглядними проблемами.

ISBN 978-966-485-334-4

© Соколовський О. Л., 2026
© ЖДУ імені Івана Франка, 2026

ПЕРЕДМОВА

Християнство як історична форма духовної культури впродовж століть визначало не лише зміст віровчення, а й способи його осмислення та теоретичного викладу. Догматична традиція постає у цьому контексті не як сукупність незмінних положень, а як процес формування смислових структур, у межах якого взаємодіють одкровення, церковна традиція та раціональне мислення. Вона відображає співвідношення сакрального змісту віри та форм його теоретичного осмислення.

Проблема раціоналізму в доктринальній традиції християнства має міждисциплінарний характер і розгортається на перетині релігієзнавства та філософії. У релігієзнавчому вимірі вона пов'язана з аналізом історичних форм віровчення, їх функціонування та змін у різні епохи. У філософському вимірі вона пов'язана з осмисленням природи релігійної істини, меж її пізнання, співвідношення віри і розуму, трансцендентного і раціонального пізнання. У цьому контексті догмат постає як форма фіксації релігійного змісту, що виконує регулятивну функцію, спирається на символічні засоби вираження і характеризується внутрішньою логічною узгодженістю.

Звернення до раціоналізму зумовлене необхідністю виявлення тих способів мислення, за допомогою яких у християнстві здійснювалося обґрунтування і тлумачення віровчення. Йдеться не про протиставлення віри і розуму, а про аналіз форм їх взаємодії, у межах яких формувалися догматичні системи і змінювалися підходи до розуміння сакрального змісту. У цьому сенсі раціоналізм постає як чинник, який впливає на способи інтерпретації віровчення та визначає характер його історичних трансформацій.

Раціоналістичні тенденції у християнській традиції мають різні форми вияву. Вони проявляються у послідовному викладі догматичного матеріалу, у зміні підходів до тлумачення Святого Письма, у посиленні морального та антропологічного вимірів віровчення, а також у прагненні узгодити сакральні положення з вимогами раціонального мислення. У цих процесах змінюється не лише форма викладу віровчення, а й принципи його розуміння, що засвідчує динамічний характер догматичної традиції.

У філософському вимірі раціоналізм може бути визначений як спосіб співвіднесення трансцендентного змісту віри з історично сформованими формами мислення, у межах якого здійснюється їх інтерпретація та концептуальне

узгодження. Релігійна істина постає не лише як догматичне положення, а як результат теоретичного осмислення у процесі історичного розвитку. Догмат у цьому контексті виступає формою фіксації віровчення, яка формується у розвитку релігійної свідомості та поєднує досвід віри, традицію і раціональне осмислення, а догматична система характеризується як динамічна, цілісна структура.

Актуальність дослідження зумовлена сучасними трансформаціями світоглядних засад, у межах яких проблематика співвідношення віри і розуму набуває теоретико-методологічного значення. Зміни у формах релігійності, зумовлені як внутрішніми процесами розвитку релігійної свідомості, так і зовнішніми соціокультурними чинниками, зумовлюють необхідність системного аналізу раціональних засад християнського віровчення. Звернення до історичного досвіду християнської традиції дає змогу виявити закономірності еволюції догматичного мислення та окреслити їх значення для сучасних інтерпретацій релігійного змісту.

Особливого значення у цьому контексті набуває український релігійно-культурний простір, сформований у процесі взаємодії різних християнських традицій і світоглядних засад. Це зумовило формування різних моделей співвідношення віри і розуму, у межах яких раціоналістичні тенденції виявлялися не лише в богословських системах, а й у полемічній літературі, освітній діяльності, а також у перекладацьких і герменевтичних практиках. Такий підхід дає підстави розглядати український контекст як важливе середовище формування і розвитку раціональних підходів до осмислення християнського віровчення.

Дослідження спрямоване на виявлення ґенези, змісту та основних форм вияву раціоналізму в доктринальній традиції християнства, а також на з'ясування його ролі у трансформації способів осмислення віровчення. Аналіз охоплює не лише окремі догматичні положення, а передусім способи їх обґрунтування та тлумачення в різних історичних умовах. Розкривається динаміка християнської догматичної традиції як процесу, у якому незмінність віровчальних положень співвідноситься зі зміною форм їх теоретичного осмислення. Взаємодія віри і розуму визначає розвиток християнства, забезпечує безперервність доктринальної традиції та зумовлює зміну способів її осмислення.

Розділ 1.
Теоретичні та методологічні засади аналізу раціоналізму у доктринальній традиції християнства

1.1. Раціоналізм у доктринальних системах християнства як об'єкт філософсько-релігієзнавчого аналізу

Раціоналістичні концепції у доктринальному вченні християнських церков постають як складний духовний феномен, аналіз якого потребує комплексного філософсько-релігієзнавчого підходу. Йдеться не лише про реконструкцію окремих догматичних положень, а насамперед про виявлення тих раціональних стратегій мислення, за допомогою яких християнська традиція здійснювала концептуалізацію, систематизацію та інтелектуальне обґрунтування основ віровчення у різні історичні періоди. Предмет дослідження у цьому контексті загалом репрезентативний у світовій та вітчизняній історіографії, однак переважно в межах богословського дискурсу, де домінує конфесійний підхід.

Сучасна гуманітарна наука накопичила значний масив джерел і досліджень, присвячених аналізу доктринальних уявлень християнства, яке становить теоретичне підґрунтя для осмислення особливостей функціонування різних конфесій. Водночас у більшості таких праць центральні догматичні положення християнського віровчення інтерпретуються передусім у межах внутрішньої богословської логіки, без належної уваги до раціоналістичних механізмів їх формування, аргументації та історичної трансформації. Унаслідок цього філософсько-релігієзнавчий аналіз раціоналізації доктринального мислення у християнстві тривалий час залишався фрагментарним і другорядним.

На відміну від богословських підходів, релігієзнавче дослідження раціоналістичних доктринальних моделей передбачає розгляд християнського віровчення як історичної системи ідей, у якій віра, традиція та розум перебувають у складному діалектичному взаємозв'язку. Саме в цьому вимірі особливої ваги набуває аналіз інтелектуальних стратегій, за допомогою яких християнська думка осмислювала ключові догматичні положення, пов'язані з проблемами Божественного і людського, трансцендентного й історичного, одкровення та раціонального пізнання. Таке дослідження вимагає

ґрунтовного опрацювання джерельної бази та наукової літератури з урахуванням історико-філософського, теологічного й культурного контекстів їхнього виникнення.

Якщо допоміжна література характеризується різноманіттям інтерпретаційних моделей і методологічних підходів, то джерельний корпус потребує особливої аналітичної уваги, зважаючи на складні процеси еволюції християнської доктрини. З огляду на значну кількість праць представників різних християнських традицій, доцільно в межах історіографічного аналізу чітко розмежовувати, з одного боку, конфесійно-богословські тексти, спрямовані на нормативне обґрунтування віровчення, а з другого – релігійно-філософські й раціоналістичні концепції, в яких догматичні положення піддаються інтелектуальній рефлексії та систематичному осмисленню.

Найбільш продуктивною у межах нашого дослідження є класифікація джерел і літератури за критеріями, які дозволяють простежити різні моделі раціоналізації доктринального мислення у християнстві. Умовно весь історіографічний масив проблеми можна поділити на кілька взаємопов'язаних блоків.

Перший блок охоплює праці, у яких аналізуються витоки, доктринальний зміст, етапи становлення та провідні інтелектуальні компоненти раціоналізованих концепцій християнського віровчення. Йдеться насамперед про богословські дослідження, у яких, незважаючи на їх конфесійну спрямованість, простежуються чітко виражені раціональні схеми аргументації та систематизації догматів у межах Римо-Католицької, Православної та протестантських традицій. До цього ж блоку належать аналітичні праці богословів і науковців, у яких доктринальні питання розглядаються з позицій філософського аналізу, а також дослідження представників сучасної теології, які намагалися осмислити догматичні положення крізь призму історико-філософського та релігієзнавчого дискурсу.

Другий блок становлять фундаментальні джерела християнського віровчення, які слугують підґрунтям для формування раціоналістичних доктринальних моделей. До них належать тексти Святого Письма, корпус Святого Переказу, постанови та тлумачення Вселенських соборів, твори Отців і Вчителів Церкви, агіографічна література та канонічні пам'ятки. Більшість цих джерел формувалася впродовж

тривалого часу й містить закріплені уявлення, які водночас зазнавали інтерпретації та раціонального осмислення. Їхній аналіз дає змогу простежити не лише збереження базових віросповідних принципів, а й поступову раціоналізацію догматичного мислення у межах християнської традиції. Розгляд цієї групи джерел інтегровано в основний текст дослідження.

Запропонована класифікація не вичерпує всіх можливих аспектів аналізу доктринального мислення в християнстві, однак з огляду на недостатній рівень розробленості проблеми раціоналізму в релігієзнавчому ключі вона видається методологічно виправданою. Слід підкреслити, що саме інтенсивна увага представників християнських церков до доктринальних питань сприяла формуванню розгалуженої традиції раціонального обґрунтування віровчення, що зумовлює необхідність активного залучення богословських джерел у межах філософсько-релігієзнавчого аналізу.

У зарубіжній історіографії відповідна проблематика окреслюється як галузь богословського знання, у межах якої досліджується особа Ісуса Христа в аспектах з'єднання божественної та людської природи, свідчень Одкровення про Його істинне божество і людськість, вчення про Відкуплення у світлі Святого Письма, а також співвідношення між образом «Ісуса історії» і «Христа віри». Основна увага зосереджується на богословському осмисленні буття Ісуса Христа до втілення та на динаміці Його об'явлення в земному житті як Сина Божого. Релігієзнавчий підхід до цієї сфери доктринального мислення тривалий час залишався поза системним науковим аналізом або включався до структури конфесійної теології. Виняток становлять праці з історії Церкви, присвячені ранньохристиянським і середньовічним релігійним рухам, західно та східноєвропейським містичним і раціоналістичним ученням, проте й у цьому випадку зазначена проблематика подається переважно в межах богословського дискурсу.

Водночас окремі зарубіжні праці зберігають наукову значущість для дослідження еволюції доктринального вчення про особу Ісуса Христа. Зазначене вчення як один із визначальних компонентів християнського віровчення сприяло формуванню тринітарного богослов'я, у межах якого осмислюється проблематика тріадології та пневматології крізь призму східно і західнохристиянських еклезіологічних і

сотеріологічних моделей. Із моменту доктринально інституційного оформлення віровчення в межах християнства виникали нові релігійні об'єднання, представники яких пропонували відмінні концептуальні підходи до пояснення співвідношення божественного і людського в особі Ісуса Христа. Така багатоманітність інтерпретацій актуалізує міжцерковні дискусії у межах святоотцівської традиції стосовно іпостасної єдності божественної та людської природи в Христі.

Визначальні досягнення у богословській сфері були пов'язані з діяльністю Вселенських соборів, які посіли важливе місце в історії християнства. Їхня діяльність була спрямована на подолання доктринальних розбіжностей і формулювання засадничих положень віровчення. Наукове осмислення вчення про особу Ісуса Христа зазначеного періоду зумовило формування кількох ідейних напрямів, кожен із яких має власні методологічні особливості. Представники історичного підходу аналізують юдеохристиянський рух і гностицизм як різновиди внутрішньохристиянської трансформації, зокрема А. Гарнак, А. Неандер. Інші дослідники трактують гностицизм як синкретичний феномен, генетично пов'язаний зі східними релігійними традиціями, які передували християнству, зокрема В. Анц. Г.-М. Шенке розглядає гнозис як універсальну психологічну можливість, реалізація якої варіюється залежно від історичних умов. У порівняльно-історичному вимірі гностицизм став предметом дослідження Е. Добшюца, А. Юліхера і А. Фестюжьера. У результаті гностична проблематика постала як багатовимірне явище, осмислене в історичній, філософській, соціологічній і культурологічній площинах.

Початок систематичних досліджень учення про особу Ісуса Христа пов'язується з першою половиною XIX ст. та працею німецького протестантського богослова І. Дорнера «Історія розвитку доктрини про особу Христа» (Dorner, 2012), присвяченою теологічному аналізу формування відповідної концепції в Антиохійській школі. Дотримуючись поміркованої позиції, дослідник критикував радикальні положення ліберальної теології, представники якої допускали залежність божественної природи Христа від людської. У цьому контексті він розробив концепцію втілення, у межах якої іпостасне поєднання двох природ тлумачиться як поступове виявлення в Ісусі божественних властивостей.

У дослідженні теологічної позиції Антиохійської школи І. Дорнер виокремив її антропоцентричну спрямованість у тлумаченні особи Ісуса. У концепції Теодора Мопсуестійського людина осмислюється як образ Божий, який поєднує духовний і матеріальний виміри та виражає цілісність створеного порядку. Онтологічний аспект такого підходу пов'язується з розумінням особистості через моральне вдосконалення, підґрунтям якого визнається свобода волі. Прихід Христа інтерпретується як вирішальний момент втілення, у межах якого відкривається справжній образ Бога, що стає орієнтиром буттєвого самовизначення людини. Така аргументація демонструє прагнення до раціонального пояснення єдності божественного задуму і людської свободи.

Антропологічний вимір учення про особу Ісуса розвинув Адольф фон Гарнак у праці «Історія догматів» (Harnack, 1890). На його думку, представники Антиохійської традиції відкидали олександрійське тлумачення спокути як повернення до первісного стану. Аналізуючи погляди Теодора Мопсуестійського, Гарнак підкреслював смертність як невід'ємну характеристику людського буття. Безсмертя, за цією інтерпретацією, дарується через прихід Христа та пов'язується з подією воскресіння. У такому підході простежується орієнтація на історичний і антропологічний вимір віровчення, що поєднує догматичні положення з послідовною теоретичною рефлексією.

Подібно до І. Дорнера, німецький богослов наголошував на значенні морального вдосконалення у концепції Теодора. Водночас спокута у викладі антиохійського мислителя постає як процес засвоєння людиною етичних категорій добра і зла. Такий підхід зумовив переосмислення засад учення про особистісний гріх у межах християнської теоретичної системи.

Антропологічний вимір учення про особу Ісуса Христа в традиції Антиохійської школи аналізував Г. Флоровський у праці «Візантійські отці V–VIII ст.» (Florovsky, 1987). На його переконання, розгляд зазначеної проблематики неможливий поза вченням про відкуплення як центральним елементом духовності та ідентичності спасіння. Особлива увага приділяється Халкидонському оросу, у якому ідея втілення Логосу пов'язується з початком спасіння людства та з утвердженням особи Спасителя як визначального чинника спасіння. У цьому контексті доктрина православної церкви

постає у внутрішньому зв'язку із сотеріологією, а саме розуміння спасіння корелює з розвитком антропологічних уявлень.

У процесі дослідження формування відповідного вчення Г. Флоровський окреслив дві антропологічні позиції, які визначив як мінімалістичну та максималістичну. Така типологія дала змогу виявити різні способи осмислення співвідношення божественного і людського у вченні про Христа. Вагомим результатом його праці став детальний аналіз розвитку антиохійського богослов'я до Третього Вселенського собору. У цьому контексті простежується внутрішній зв'язок між концептуальними побудовами Діодора Тарсійського і Теодора Мопсуестійського, однак у поглядах останнього дослідник вбачає тенденцію до фактичного розмежування суб'єкта втілення, що наближає інтерпретацію до моделі двосуб'єктності.

Оцінюючи наслідки Халкидонського собору, Г. Флоровський розрізняє два типи дефізитних концепцій, симетричну та асиметричну. Симетричний варіант він пов'язує з несторіанством, яке виходило з чіткої паралельності двох природ у втіленні, божественної та людської, що логічно зумовлює концепцію двосуб'єктності. Асиметричний підхід, закріплений у Халкидонському оросі та покладений в основу подальшого православного тлумачення, передбачає визнання однієї іпостасі Бога Слова в Христі та єдиного суб'єкта божественних і людських атрибутів за збереження відмінності двох природ. Відповідна формула виражається через положення про дві природи й одну іпостась Логосу. У цій концепції Бог Слово постає єдиним суб'єктом боголюдської реальності, тоді як людська природа набуває буття в іпостасі Слова. Подальше візантійське осмислення пов'язує таке розуміння з особливим статусом людської сутності Христа стосовно людства загалом, оскільки йдеться про людство Логосу, яке єдиносущне людині та подібне до неї за винятком гріха.

Розмаїття підходів до вчення про особу Ісуса Христа в період Вселенських соборів зумовило потребу їх концептуального впорядкування. У межах патристичної традиції було сформовано класифікацію відповідних систем, яка передбачала розрізнення двох способів осмислення поєднання божественної та людської природи в Ісусі Христі, позначених формулами «Логос-плоть» та «Логос-людина».

Представники першого напряму не визнавали наявності людської душі в Христі та зменшували значення сотеріологічного аспекту хресної жертви. Прихильники другого підходу обстоювали співвідносність божественної й людської природи в іпостасі Бога Сина. Концепція «Логос-плоть» формувалася під впливом платонічної традиції, тоді як підхід «Логос-людина» пов'язувався з арістотелівською філософською спадщиною.

Серед провідних дослідників проблематики особи Ісуса Христа періоду Вселенських соборів А. Грильмайер у праці «Христос у християнській традиції» (Grillmeier, 1975) обґрунтовує зарахування Аполлінарія Лаодикійського до напряму «Логос-плоть». Таку інтерпретацію він пов'язує з прагненням цього богослова забезпечити збереження єдиносущності Отця в утіленому Логосі за умови формального визнання повноти людської природи Спасителя. Послуговуючись аргументацією, близькою до аріанської, він відстоював тезу про неможливість поєднання Бога і людини в їх досконалості та намагався визначити межі людської складової в Христі для пояснення Його сутності. Його концепція перебувала у взаємозв'язку із сотеріологічними положеннями, оскільки розмежування божественного й людського ставило під сумнів спасительне значення жертви. Запропонована ним формула «Логос-плоть» передбачала єдність Слова і тіла від моменту зачаття, однак фактично звужувала повноту людської природи через заперечення її двоприродності. Водночас А. Грильмайер поставив під сумнів традиційне віднесення доктрини Діодора Тарсійського до антиохійської традиції, вважаючи, що вона тяжіє до напряму «Логос-плоть», незважаючи на використання формули «Логос-людина» та заперечення принципу взаємоспілкування властивостей, оскільки йдеться про поєднання Логосу з тілом людини без визнання повноти людської душі.

Вагомий внесок у дослідження вчення про особу Ісуса Христа періоду Вселенських соборів здійснив І. Мейєндорф (Meyendorff, 1959, 1974, 1983), який підкреслював, що Халкидонська формула внесла у відповідну проблематику виважену стриманість, виходячи з переконання про те, що поєднання божественної та людської природи в Христі містить вимір таємниці, недосяжний для раціонального пізнання. Іпостасна єдність, виражена у чотирьох визначеннях і

спрямована проти Несторія та Євтихія, засвідчила обмеження катафатичної термінології. Водночас прийняття догматичних положень на Халкидонському соборі зумовило розмежування богословських позицій, що дало підстави дослідникові виокремити чотири групи. До першої він відносив дефізитів, які зберігали орієнтацію на антиохійську традицію та вважали, що Собор частково трансформував вчення Феодора Мопсуетського через відхід від положень Кирила Олександрійського. Друга група, монофізити, пов'язана з послідовниками Діоскора, сприймала рішення Собору як повернення до несторіанства і відкидала їх, надаючи перевагу формулі Кирила про єдину втілену природу Бога Слова та розглядаючи халкидонське визначення як визнання двох відмінних сутностей у Христі. Третю групу становили неохалкидоніти, які тлумачили рішення Собору як такі, що не суперечать Кирилові, а спрямовані проти Євтихія, оскільки утвердження поняття єдиної іпостасі означало прийняття антинесторіанських аргументів та використання відповідної терміносистеми. Четверта течія, леонтійці, спираючись на орігенівську традицію, прагнула уточнити термінологічні аспекти Халкидонського оросу.

Вагоме значення для дослідження має праця Ю. Чорноморця «Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія» (Чорноморець, 2010), у якій уперше застосовано релігієзнавчий та історико-філософський підходи до аналізу еволюції візантійської богословської думки. Автор здійснив системний розгляд поглядів Максима Сповідника, Івана Дамаскіна, Григорія Палами та інших мислителів, окресливши ключовий етап розвитку православної теології. Особливу увагу приділено впливу олександрійського неоплатонізму на візантійську традицію, що дало підстави трактувати її як специфічний різновид християнського неоплатонізму з опорою на філософську теологію Прокла, зокрема на його ідею тріадності, яка суттєво вплинула на концепцію Максима Сповідника. У контексті заявленої тематики значущим є аналіз антропологічного вчення Максима, зосереджений на тріаді «образ, подоба, обоження», яка структурує його бачення людського покликання. Розмежування богоподібності та обоження як різних способів участі у надприродному дарі дало можливість обережно залучити засади синергетизму. У цьому зв'язку підкреслюється, що єдність божественної й людської природи

в Христі зумовлює визнання Його повної причетності до людства, тоді як людська природа набуває особистісного буття в іпостасі Логосу.

Серед вітчизняних дослідників заслуговує на увагу праця протоієрея К. Лозінського «Святий правовірний Юстиніан І Великий 527–565 християнський імператор і богослов» (Лозінський, 2014), у якій подано переклад і ґрунтовний аналіз богословських текстів Юстиніана та простежено перебіг дискусій довкола вчення про особу Ісуса Христа в період П'ятого Вселенського собору. Особливе значення має розгляд проблематики монофізитського розколу і з'ясування ролі імператора у богословському врегулюванні конфлікту з метою збереження віросповідної єдності Візантійської імперії. Аналіз передумов скликання Собору і його наслідків для Церкви приводить дослідника до висновку про підтвердження вірності Халкидонському оросу та вченню Кирила Олександрійського, унаслідок чого було засуджено твори Феодорита, Іви Едеського та Теодора Мопсуетського. Розглядаючи богословські позиції Юстиніана, К. Лозінський обґрунтовує їх узгодженість із віровченням кафоличної Церкви та підкреслює, що імператор спирався на Святе Письмо і Передання, на підставі яких сформовано цілісну концепцію осмислення поєднання божественного і людського в Христі.

Взаємовідносини Вселенського православ'я з монофізитськими, або нехалкидонськими, церквами упродовж тривалого часу позначені наявністю системних труднощів, ігнорування яких спричиняє подальше загострення конфесійної напруженості. Походження цих ускладнень має історичний характер, оскільки їх формування відбувалося протягом тривалого періоду та було зумовлене політичними, економічними й духовними чинниками розвитку православ'я в різних регіонах його поширення.

Отже, центральним предметом дослідження постає філософсько-догматична система Севіра Антиохійського, осмислення якої пов'язане з розколом у православному світі та формуванням Давніх східних церков. Аналіз цієї системи та характеру її сприйняття візантійською філософсько-теологічною традицією становить значний інтерес для виявлення концептуальних засад дискусій щодо поєднання божественного і людського в Христі. Підвищення уваги до зазначеної проблематики в середині XX ст. було зумовлене

розвитком діалогу між Православними і нехалкидонськими церквами. Сучасні труднощі у взаєминах між православними центрами засвідчують, що їх розв'язання потребує цілісного бачення буття конфесії, оскільки йдеться не про окремі аспекти церковного життя, а про системні засади її існування.

У науковій традиції відсутні комплексні релігієзнавчі праці, присвячені доктринам монофізитських церков, тоді як більшість досліджень зосереджена на окремих положеннях учення Севіра Антиохійського. Перші спроби його системного аналізу здійснили німецькі богослови, зокрема Й. Дорнер (Dorner, 2012), який вважав, що Севір послідовно обстоював абсолютну єдність Христа, сприйнявши олександрійську традицію у буквальному вимірі та стверджуючи єдність природи, дії і волі. Водночас учення Кирила Олександрійського розцінювалося ними як диофізитське. У подальших дослідженнях було запропоновано систематизований виклад позиції Севіра на підставі грецьких фрагментів, збережених у полемічній літературі. Ключовим поняттям його концепції визначено категорію складної природи, покликану уникнути як зведення людської складової до мінливої й неповної, так і визнання двох природ у значенні Халкидонського оросу. У цій інтерпретації складна природа поєднує повноту божества і людськості без їх поділу, проте відсутність порівняльного аналізу ідей Кирила Олександрійського та Севіра Антиохійського зумовлює певні методологічні обмеження відповідних досліджень.

Систематизований виклад догматичної системи монофізитського вчення подано у праці Г. Флоровського «Східні отці V–VIII віків» (Florovsky, 1987). Дослідник, полемізуючи з попередніми узагальненнями, обґрунтовує відмінність між православною і монофізитською традиціями у сотеріологічному та аскетичному вимірах, пов'язуючи становлення диофізитської системи з особливостями релігійної свідомості. У межах аналізу вчення про особу Ісуса Христа він виявляє спільну основу концепцій Кирила Олександрійського і Севіра Антиохійського, яка полягає у близькості формулювань за відмінності їх змістового наповнення, та звертається до психологічного виміру монофізитської аргументації.

Центральним положенням концепції Севіра є розуміння іпостасі як такої, що не зумовлена конкретними характеристиками буття. Ідеальна одиничність у його трактуванні не залежить від часу, місця чи стану, тоді як

розрізнення реальної та ідеальної одиничностей у межах логіки має абстрактний характер, проте у вченні про поєднання природ набуває принципового значення. Визнання двох реальних одиничностей у Христі, які тлумачаться як іпостасі з власними акциденціями, на думку Севіра, веде до позиції, близької до несторіанства. У цьому контексті формується положення про несамобутність людської іпостасі, оскільки божественна природа постає самобутньою, тоді як людська не має самостійного іпостасного статусу. У вченні про втілення він послуговується формулою «з двох природ», протиставляючи її халкидонському вислову «у двох природах», та наголошує на необхідності розрізнення способів буття природ до і після їх поєднання, заперечуючи передіснування людської природи. Єдина складна іпостась Христа тлумачиться як іпостась утіленого Бога Сина. Порівняльний аналіз дозволяє визначити концепцію Севіра як альтернативу халкидонському диофізитству, яка прагнула поєднати формальні засади монофізитської традиції з положеннями Кирила Олександрійського та поширилася в арабомовних регіонах Візантії.

Комплексний релігієзнавчий аналіз віросповідальних засад інституцій Християнського Сходу здійснено в монографії І. Кондратьєвої «Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність» (Кондратьєва, 2012). У першій частині праці авторка зосереджується на з'ясуванні змісту вчень про особу Ісуса Христа, які в різних модифікаціях визначили богословську орієнтацію Східних Церков. Поширення монофізитства в перші десятиліття після Халкидонського собору на східних територіях сприяло чіткому окресленню доктринальних розбіжностей у віровченнях Єгипетської, Вірменської та значної частини Сирійської церков, що зумовило їх відмежування від диофізитської традиції. Дослідниця акцентує увагу на внутрішній полеміці між монофізитськими течіями, які пропонували власні концепції поєднання божественного і людського серед християнського населення Єгипту. Особливу вагу вона надає вченням Тимофія Елуара, Севіра Антиохійського та Юліана Галікарнаського, які відіграли визначальну роль у формуванні оросів орієнтальних церковних інституцій (Кондратьєва, 2012, с. 100).

Осмислення догматів православної віри та аналіз філософсько-релігійних досліджень, які охоплюють різні

аспекти вчення про особу Ісуса Христа, потребують залучення праць з церковної історії та релігійної філософії. Методологічно виправданим є звернення до періоду формування тріадологічних і доктринальних положень, у межах якого здійснювалася концептуальна кодифікація віровчення та вироблення системи раціонального обґрунтування проти течій, позиції яких підривали його цілісність. У спадщині Отців Церкви, насамперед православного Сходу, простежується раціональне впорядкування догматичного матеріалу через уточнення понять природи, іпостасі та єдності.

Інтерес до співвідношення божественної та людської природи в Ісусі Христі зумовлений трансформацією доктринальних формул у межах православної традиції. У період Вселенських соборів формувалася не лише конфесійна ідентичність, а й раціоналістична модель викладу, у якій догмат постає як результат логічного узгодження віри з філософським категоріальним апаратом. Праці Й. Зізіуласа (Зізіулас, 2005), І. Мейєндорфа (Meyendorff, 1959, 1974, 1983) та Х. Яннараса (Yannaras, 1984, 2004, 2005, 2007) дозволяють простежити, як у межах догматизму концептуалізувалося поєднання божественного і людського та як раціональна рефлексія забезпечувала внутрішню системність віровчення.

Ґрунтовний аналіз антропологічних вимірів православ'я у співвідношенні з ученням про особу Ісуса Христа здійснили К. Уер, О. Клеман, Д. Станулоае та І. Влахос. Критичне опрацювання їхніх праць дає підстави виокремити ключові положення православної доктрини, у межах якої особистісна ідентичність Бога розкривається через тріадологічний спосіб буття, єдність двох природ в іпостасі Христа визначає онтологічний вимір особистісного вияву, а ототожнення особи Христа з Другою Іпостассю Святої Трійці підкреслює вимір свободи як умову існування природи. У цій логіці жодна природа не мислиться поза сферою особистісної свободи і не зазнає трансформації без відповідного іпостасного способу буття. Водночас джерельною основою зазначеної доктрини залишаються книги Святого Писання, пам'ятки мужів апостольських, твори Іринея Ліонського, агіографічна традиція та систематичні виклади віри, пов'язані з Максимом Сповідником і Іваном Дамаскіним, у яких простежується раціональне впорядкування догматичного матеріалу.

Аналіз літератури, присвяченої висвітленню раціоналістичної концепції особи Ісуса Христа в Римо-

Католицькій Церкві, засвідчує, що у працях Д. Реале (Reale, 1997), Г. Бедуелла (Bedouelle, 2003), Я. Туркала (Туркало, 1974), І. Водопівеця (Водопівець, 1994), П. Парента (Паренте, 1995), Л. Беркгова (Berkhof, 1975), М. Еліаде (Eliade, 1976) акцент зроблено на становленні та догматичному оформленні вчення у зв'язку з тріадологією. Взаємопов'язаність цих процесів зумовила потребу визначення співвідношення раціоналістичної концепції Христа з дискурсом про Бога, у межах якого здійснювалася систематизація віровчення засобами філософського понятійного апарату. Значущим результатом досліджень стало положення про те, що концептуальна завершеність учення про Христа досягається разом із формуванням сотеріологічних і антропологічних положень, інтегрованих у цілісну теоретичну систему. Подальша трансформація цієї системи актуалізувала питання передіснування Христа та проблематику страждання Бога як аспекти раціонального осмислення божественної дії в історії.

Римо-Католицька Церква визначає можливість пізнання вчення про Христа через історичні дослідження та через утвердження єдності між євангельським Ісусом і Христом віри. Історичний підхід передбачає аналіз життя і служіння Ісуса в конкретному часовому контексті, що відповідає вимозі розглядати Його людське існування як історичну реальність. Водночас у межах такого підходу виникають методологічні обмеження щодо обґрунтування ключових положень раціоналістичної концепції, які потребують богословської аргументації та чіткої теоретичної систематизації.

У межах наукових досліджень раціоналістична концепція особи Ісуса Христа в католицькій традиції зазнавала критичного переосмислення. Використання історико-критичного методу для реконструкції історичного образу Ісуса, перевірка фактів у межах екзегетики та їх пояснення постають обґрунтованими засобами аналізу. Водночас, на переконання католицьких богословів, релігієзнавчі інтерпретації цієї проблематики часто зумовлені філософськими установками певної епохи, що виявилося у спробах психологічної реконструкції свідомості Ісуса та моделюванні ідеалу досконалої людини. У такому контексті підхід, який обмежується винятково історичними даними і відомий як нисхідна модель, розглядається як недостатній для збереження повноти одкровенного виміру.

Разом із тим історичні дослідження життя і місії Ісуса визнаються необхідними для осмислення Його проповіді Царства Божого. Пізнання особи Христа в католицькій традиції можливе за умови збереження єдності між Ісусом як історичною постаттю та Христом віри, у межах якої розкриваються сотеріологічні, антропологічні, есхатологічні та еклезіологічні аспекти віровчення. Раціоналістична концепція осмислює значення Воскресіння у зв'язку зі смертю, а сенс смерті виводиться з цілісності земного шляху. Сотеріологічна схема вибудовується як єдність життя, смерті та Воскресіння і визначає місце Церкви у пізнанні особи Ісуса та розумінні Його місії.

Актуальною темою досліджень є аналіз дискусій другої половини XX ст., які відбувалися в умовах трансформації філософських систем і світоглядних орієнтирів. У сучасній католицькій традиції простежуються два методологічні підходи, висхідний і нисхідний. Перший пов'язаний із пізнанням ідентичності Христа через досвід церковного життя та віри, що відображено у працях Г. фон Бальтазара і П. Тейяра де Шардена. Другий орієнтований на аналіз історичного походження, земного шляху та діяльності Ісуса і став підґрунтям концепцій К. Ранера, Г. Кюнґа, В. Каспера та Й. Ратцінґера.

Систематизований аналіз трансформації релігійних поглядів католицизму в новітній період здійснив О. Шепетяк у праці «Німецькомовна католицька думка другої половини XX століття» (Шепетяк, 2014). Спираючись на доробок провідних богословів, дослідник окреслив, яким чином інноваційні напрями богословської думки після Другого Ватиканського Собору узгоджувалися з усталеним доктринально-інституційним змістом Церкви. Поряд із питаннями соборності, антропологічного виміру, екуменічних орієнтирів і соціального вчення значну увагу приділено переосмисленню раціоналістичної концепції особи Ісуса Христа. Окремий розділ присвячено аналізу позицій К. Ранера, Р. Гуардіні, Г. Кюнґа та Й. Ратцінґера, у яких простежується прагнення поєднати традиційне віровчення з новими філософськими передумовами. Автор доходить висновку, що сучасне католицьке осмислення особи Христа невіддільне від сотеріології та визначається як концепція поєднання Бога і людини в єдиній події спасіння (Шепетяк, 2014 с. 226).

Новітній етап осмислення вчення про особу Ісуса Христа в протестантизмі позначений переходом від традиційного новозавітного образу до розгляду Ісуса як історичної постаті. Євангельські тексти були створені після події Воскресіння, тому образ Ісуса подавався у світлі пасхального досвіду, коли земне життя тлумачилося з огляду на його значення для спасіння. Його проповідь і діяння в Новому Завіті осмислювалися через призму смерті та Воскресіння як підтвердження божественного статусу і спасительної місії. Такий образ отримав у богослов'ї назву Христа віри та був закріплений апостольською традицією і месіанським прочитанням старозавітних текстів. Рання християнська думка надала цьому образу системного характеру, поєднавши страждання, смерть, Воскресіння й есхатологічне очікування в єдину сотеріологічну схему.

Починаючи з XVIII ст., у протестантській традиції активізувалися спроби раціонального обґрунтування історичності Ісуса та реконструкції Його земного образу. Поняття Ісуса історії було поставлене в опозицію до Христа віри з метою відмежування історично верифікованих фактів від конфесійної інтерпретації. Перші кроки в цьому напрямі здійснили Г. Раймарус і Г. Лессінг, які піддали критичному аналізу новозавітні тексти та засадничі положення протестантського віровчення. У результаті в протестантизмі сформувалися різні методологічні підходи до теоретичного осмислення особи Ісуса. У сучасній протестантській теології їх розвиток умовно окреслюється в межах ліберальної теології, Тюбінгенської школи, теології посередництва та нової ортодоксії, представники яких по-різному поєднували історичний аналіз із догматичним тлумаченням.

У модерну добу протестантські теологи запропонували нове прочитання вчення про особу Ісуса, переглянувши термінологічний інструментарій і надавши біблійним наративам форми, зорієнтованої на сучасну рецепцію. Для цього підходу характерним стало зосередження на Христі як етичному й релігійному провіднику з одночасним зменшенням уваги до надприродного виміру, який у класичній традиції посідав центральне місце. Водночас протестантські богослови зберігали вірність базовим засадам християнського віровчення, адаптуючи їх до світоглядних і культурних запитів епохи. Зазначені тенденції набули форми теологічного

модернізму на початку XX ст. та, хоча були піддані критиці в католицькому середовищі, у протестантизмі тривалий час зберігалися в межах релігійного лібералізму. З огляду на недостатню розробленість цієї проблематики у вітчизняному релігієзнавстві, подальший аналіз буде присвячено особливостям раціонального переосмислення особи Ісуса в ліберальній і неоортодоксальній протестантській традиції.

Актуальною для дослідження є монографія В. Докаша «Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації» (Докаш, 2007), у якій подано системний аналіз трансформації есхатологічного вчення в протестантизмі. Вагомим здобутком автора стало введення типології доктрини про кінець світу та окреслення основних тенденцій розвитку новітньої протестантської есхатології. У межах дослідження розглянуто також вчення про особу Ісуса Христа в концепціях фундаторів раннього протестантського руху М. Лютера, У. Цвінглі, Ж. Кальвіна та Т. Мюнцера. Зазначена проблематика простежується в ліберальній теології, новій ортодоксії та доктринальних побудовах пізньопротестантських конфесій, що дає можливість простежити її еволюцію в історичній перспективі.

Аналізуючи раціоналістичний напрям радикальної Реформації, необхідно враховувати його зв'язок із філософсько-релігійними ідеями П. Абеляра, який обстоював єдиність Бога Отця, а Сина і Духа розглядав як способи вияву божественної сутності. У такому підході місія Христа тлумачилася переважно як моральне спрямування людини до праведного життя та наслідування Його образу, що свідчить про посилення етичного виміру в осмисленні особи Ісуса.

У межах класифікації, запропонованої автором, доцільним є також звернення до антитринітарної течії соцініанства. Її представники прагнули зберегти реформаторський імпульс, надаючи вченню про особу Ісуса послідовного раціонального характеру. Концепції М. Сервета та Ф. Социна демонструють зміщення акцентів у протестантському середовищі та засвідчують тенденцію до раціоналізації традиційних положень щодо природи і місії Христа.

Теоретичний аналіз основних характеристик учення про особу Ісуса Христа представлений обмеженою кількістю праць, серед яких варто назвати дослідження П. Еннса, М. Еріксона, Т. Лейна, А. Мак-Грата, Ч. Райрі та Г. Тіссена. У своїх роботах вони окреслили ключові положення та проблемні аспекти

відповідної теологічної сфери, визначивши її як розділ богослов'я, присвячений осмисленню особи Ісуса Христа у контексті поєднання божественного і людського. Водночас підходи до періодизації розвитку цього вчення та до структурування його змістових компонентів у зазначених авторів не є тотожними.

Важливе місце у висвітленні теологічних уявлень займає праця П. Еннса «Підручник з богослов'я» (Еннс, 2003), у якій відповідна проблематика розглядається в межах біблійного, систематичного, історичного, догматичного та сучасного вимірів богословської рефлексії. Автор здійснює упорядкування структурних компонентів учення та подає їх змістове уточнення. Подібний за тематикою підхід представлено у праці М. Еріксона «Християнське богослов'я» (Erickson, 1983), де в порівняльному аналізі зіставляються переваги й обмеження висхідної та нисхідної моделей. Вагомим внеском дослідника стало запропонування августинівської моделі співвідношення віри і розуму, яка трактується як альтернативний зразок попередніх варіацій та передбачає їх функціональний паритет за пріоритету віри. Значним є також доробок А. Мак-Грата «Вступ до християнського богослов'я» (McGrath, 1994), у якому історичний розвиток учення про особу Христа подано як результат богословської дискусії щодо природи Бога, в межах якої божественність Ісуса розглядається як визначальна передумова християнської традиції.

Серед праць, присвячених аналізу вчення про особу Ісуса Христа в межах християнської теології, слід виокремити дослідження Б. Хегглунда та Л. Беркхофа. Зазначені автори, на відміну від багатьох попередників, здійснили детальніший аналіз ґенези відповідних раціоналістичних концепцій і запропонували власні варіанти їх історичної періодизації. У праці Б. Хегглунда «Історія теології» (Hägglund, 1968) розглянуто ранній етап формування вчення про Христа, зокрема напруження між євангельським образом надприродної Боголюдини та подальшою догматичною систематизацією церковного віровчення. Аналізуючи дискусії періоду Вселенських соборів, дослідник дійшов висновку про зміну тлумачення новозавітних свідчень у межах церковної традиції. На його переконання, впорядкування образу Ісуса було зумовлене потребою захисту віровчення від

альтернативних інтерпретацій, тоді як первинне бачення вчення про Христа зафіксоване в євангельських текстах. Відмінність між новозавітним свідченням і подальшою богословською систематизацією він пов'язував із напруженням між Ісусом історії та Христом віри, яке в подальшому набуло загостреного характеру. Розвиток раціоналістичних концепцій у межах теології, на його думку, перебував у тісному зв'язку з використанням філософського інструментарію для пояснення біблійних даних, однак абстрактні тлумачення не повинні витісняти вихідну основу, якою залишається віра. Проблематика історичного розвитку відповідних раціоналістичних концепцій більш розгорнуто представлена у праці Л. Беркхофа «Історія християнських доктрин» (Berkhof, 1949), де здійснено аналіз еволюції поглядів на особу Христа від другої половини II ст. до XX ст. Дослідник запропонував послідовну періодизацію розвитку цих концепцій, простеживши їх трансформацію в різних богословських і конфесійних середовищах.

У межах запропонованого аналізу доцільно звернутися до праць, у яких учення про особу Ісуса Христа розглядається з історико-філософських позицій. Їх автори здійснюють наукове осмислення окремих положень відповідної доктрини в межах філософського релігієзнавства, трактуючи її як систему понять, методологічних засад і концептуальних підходів, що окреслюють парадигмальні координати раціонального осмислення особи Христа в різних традиціях. Серед досліджень, присвячених еволюції цих раціоналістичних концепцій, слід відзначити працю Я. Москалика «Нарис христологічної доктрини» (Москалик, 1998). У ній здійснено спробу простежити розуміння особи Христа на різних історичних етапах, визначити джерела формування відповідних концепцій, їх відображення в ученнях давніх богословських шкіл і рішеннях Вселенських соборів, а також запропонувати сучасну класифікацію відповідної системи. Значущим результатом дослідження є представлення постаті Христа як центрального принципу християнського історіософського бачення та визначення вчення про Нього як фундаментальної складової богословської рефлексії.

Серед сучасних вітчизняних дослідників, які аналізували різні аспекти вчення про особу Ісуса Христа у філософсько-релігієзнавчому вимірі, варто виокремити праці Т. Гаврилюк, С. Кияка, А. Колодного, С. Кримського, В. Любащенко, Г.

Панкова, О. Сагана, Л. Филипович, П. Яроцького та інших. Їхні дослідження формують методологічне підґрунтя для подальшого аналізу, поглиблюють теоретичне осмислення проблеми та окреслюють напрями інтерпретації раціональних моделей вчення про Христа в різних конфесійних середовищах. Зокрема, у праці В. Любащенко «Історія протестантизму в Україні» (Любащенко, 1995) простежено еволюцію протестантського руху на українських теренах від його зародження до ХХ ст. Автор аналізує вплив реформаційних ідей на релігійне життя та розглядає доктринально-інституційний зміст антитринітарних течій, у межах яких формувалися специфічні раціональні уявлення про особу Ісуса, відображені в сучасних протестантських моделях.

Філософсько-світоглядний вимір Римо-Католицької Церкви в умовах інформаційної доби досліджував С. Кияк. Поряд з антропологічними та еклезіологічними аспектами він акцентував христоцентризм римського понтифікату, який пов'язував із повнотою божественної любові у події спокути та примирення людини з Богом (Кияк, 2015, с. 66). Спираючись на католицьку традицію та рішення Другого Ватиканського собору, дослідник аналізує категорію нового народу Божого як концепт, що визначив спрямованість католицької теології ХХ ст. та став засадою її еклезіологічного бачення.

Комплексний філософсько-релігієзнавчий розгляд доктринальних та інституційних засад Православної Церкви здійснено в монографії О. Сагана «Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан» (Саган, 2004). У ній окреслено трансформаційні процеси у вченні про особу Христа в православній традиції та охарактеризовано її статику через апеляцію до містичності, соборності й незмінності. Такий підхід підкреслює пріоритет збереження догматичної спадщини та обмеженість раціонального втручання у сферу сакральних істин віри (Саган, 2004, с. 844). Водночас зазначена проблематика в праці подана узагальнено, без спеціального зосередження на раціоналістичних аспектах розвитку відповідних концепцій.

Друга група джерел охоплює конфесійні матеріали, серед яких провідне місце належить офіційним документам християнських церков, зокрема теологічним, катехитичним і літургійним текстам. До цієї категорії входять також

полемічні, політичні, філософські, етичні та просвітницькі пам'ятки, пов'язані з формуванням різних підходів до осмислення особи Христа в культурному просторі, а також публікації зарубіжних релігійних спільнот, присвячені зазначеній проблематиці.

Особливу увагу привертають твори апостольських мужів Варнави, Єрми, Климента Римського, Полікарпа, Папія та Ігнатія, у яких порушуються питання, пов'язані з розумінням особи Ісуса в донікейський період. Зміст цих текстів узгоджується зі Святим Письмом, що ускладнює виокремлення нових концептуальних елементів, оскільки вони здебільшого повторюють відомі новозавітні свідчення. Водночас ці пам'ятки мають важливе значення для простеження трансформації раціональних моделей осмислення Христа, оскільки засвідчують канонічний статус новозавітних книг і утворюють перехідний ланцюг між біблійною традицією та більш систематизованими творами апологетів II ст.

Провідною ідеєю вчення апостольських мужів є ікономія як вияв божественного плану спасіння, у межах якого Христос постає Спасителем і Сином Божим. У своїх посланнях вони наголошують на божественній сутності Христа як істинного Бога, що стало важливим чинником подальшого розвитку відповідних концепцій у християнській теології. Така позиція формувалася в полеміці з ебіонітами та гностиками. Перші розглядали Христа як звичайну людину, поєднану з Богом на моральних засадах, тоді як гностики трактували Його як божественний еон, який зійшов із плероми для здійснення спасіння. У текстах апостольських мужів закладено аргументаційну схему, спрямовану проти адопціоністських і гностичних тлумачень через утвердження божественної гідності особи Христа.

Вагоме місце у формуванні ранніх моделей осмислення особи Ісуса Христа посідає юдеохристиянська традиція, джерельну основу якої становлять тексти Нового Завіту та пов'язані з ними апокрифічні пам'ятки. До корпусу юдеохристиянських богословських свідчень належать твори апостольських мужів, зокрема «Дідахе» Сирії, Послання Варнави, «Пастир» Єрми, Послання Климента до коринтян, послання Ігнатія Антиохійського та Полікарпа Смирнського. До раннього юдеохристиянського кола також зараховують апокрифічні тексти, серед яких Євангеліє євреїв, Протоєвангеліє Якова, Навчання Петра, Послання апостолів,

Апокаліпсис Петра та інші пам'ятки (Москалик, 1998, с. 25). Разом із тим юдеохристиянська традиція не набула тривалого розвитку, оскільки відповідні громади поступово інтегрувалися в ширший християнський простір, сформований носіями елліністичної культури.

Для юдеохристиянського осмислення особи Христа характерне специфічне прочитання старозавітних текстів, яке відрізнялося від пізнішого ортодоксального підходу. Це виявляється у тлумаченні мотивів зіслання Логоса, сходження до підземного світу та вознесіння. У II–III ст. відповідні уявлення співіснували в межах християнського та юдеохристиянського варіантів, що відображало різноманіття концептуальних підходів до розуміння особи Ісуса.

Початковий етап церковно-теологічного розвитку та формування Символу віри відбувався в полеміці з гностицизмом, де провідну роль відігравали антигностичні Отці, зокрема Юстин Мученик, Іриней Ліонський, Іполіт, Тертуліан і Новатіан (Harnack, 1890). У їхніх працях домінує розгляд природи Логоса, що слугує теоретичною основою для подальшого осмислення поєднання божественного і людського. Тому проблему співвідношення цих вимірів доцільно аналізувати в контексті логосного вчення, яке стало ключовим елементом ранньої раціоналізації християнського віровчення.

Антигностичний корпус Тертуліана, зокрема твір «Проти Маркіона», містить розгорнуте окреслення його богословського бачення особи Христа в полеміці з дуалізмом Маркіона. У трактаті «Проти Праксея» мислитель системно виклав учення про Трійцю, надавши йому чіткої логічної форми (Соколовський, 2017, с. 229). Ця праця стала знаковою для подальшого догматичного оформлення тринітарної проблематики. Вагомим внеском Тертуліана стало запровадження до богословського дискурсу понять «сутність» і «особа», які згодом увійшли до терміносистеми Нікейського Символу віри. У протистоянні монархіанству він наголосив на єдності трьох Осіб у нероздільній божественній сутності, поєднуючи віру з послідовною аргументацією.

Вагомими джерелами для осмислення цієї проблематики є тексти представників Олександрійської та Антиохійської катехетичних шкіл. До провідних учителів Олександрійського осередку належали Климентій Олександрійський, Ориген, Атенагор, Дидим Сліпий. Їхні міркування про особу Христа

мають виразний сотеріологічний вимір, оскільки спасіння тлумачиться як реальне поєднання божественного і людського. Бог входить у людську історію через втілення Сина, завдяки чому людська природа долучається до божественного життя, а формула про те, що Бог став людиною задля обоження людини, набуває антропологічного та онтологічного змісту.

Климентій Олександрійський у творах «Застереження греків», «Педагог» і «Килими» розгорнув учення про гносис як шлях пізнання Бога і людини. Його бачення особи Христа вибудовується в антропологічній площині, у межах якої людина осмислюється як образ Другої Особи Трійці, покликаний до уподібнення Прототипу через свободу волі та внутрішнє самовизначення (Святоотцівське Передання). Такий підхід поєднує містичний досвід із впорядкованим теоретичним осмисленням віри.

Антиохійська школа, представлена Діодором Тарсійським і Теодором Мопсуестійським, акцентувала моральний вимір учення про Христа та прагнула чіткої логічної артикуляції подвійності Його природи. Відмежовуючись від надмірної спекулятивності елліністичної філософії, ці богослови підкреслювали реальність людської свободи і гріховності, з якої людина не здатна вийти власними силами. Втілення постає як божественна ініціатива спасіння, у межах якої Христос поєднує божественне й людське та відкриває шлях оновлення людства (Соколовський, 2017, с. 38). Тут простежується прагнення до послідовного узгодження віровчення з етичною проблематикою людської відповідальності.

Антиохійські богослови послідовно обґрунтовували положення про дві природи Христа, наголошуючи на їх реальності та цілісності. Представники Олександрійської традиції вбачали в такому підході загрозу єдиносутності, оскільки, на їх переконання, надмірне розрізнення могло послабити ідею онтологічної єдності. У відповідь антиохійці підкреслювали незаперечність цієї єдності та розглядали Христа як досконалого носія божественної і людської природи. Теодор Мопсуестійський стверджував, що слава Ісуса походить від Бога Логоса, який поєднав її з прийнятою людськістю, завдяки чому поклоніння спрямовується до єдиного Суб'єкта втілення (McGrath, 1994). Така аргументація демонструє прагнення узгодити догматичні формули з логічною послідовністю викладу.

Вагоме значення для дослідження раціонального виміру вчення про Христа мають конфесійні джерела римсько-католицької, православної та протестантської традицій. Еволюція католицького розуміння особи Ісуса пов'язана з працями Ансельма Кентерберійського, Бернарда Клервоського, Петра Ломбардського, Бонавентури та Томи Аквінського, у яких осмислюються сотеріологічні, антропологічні та еклезіологічні аспекти.

Ансельм Кентерберійський запропонував послідовну логічну аргументацію в трактаті «Чому Бог став людиною?», де втілення пояснюється через категорії необхідності й справедливості. Петро Ломбардський у «Чотирьох книгах сентенцій» здійснив систематизацію богословського матеріалу, окресливши структуру міркувань про Бога, творення, втілення і спокуту, що стало підґрунтям подальших раціональних побудов. Бонавентура розвинув католицьке вчення, поєднавши онтологічне розуміння буття Христа з моральним і сотеріологічним виміром, у якому Христос постає водночас зразком пізнання і об'єктом містичного споглядання.

Найбільш системного вигляду ця традиція набула у вченні Томи Аквінського. У «Сумі теології» (Aquinas, 1911–1920) він упорядкував філософські та богословські положення, інтегрувавши їх у цілісну концепцію, що охоплює вчення про Бога, творення, гріхопадіння і втілення. Такий підхід демонструє прагнення середньовічної католицької думки до раціонального обґрунтування догматичних формул у межах впорядкованої теоретичної системи.

Православне розуміння особи Ісуса Христа сформувалося на основі догматичних визначень ортодоксального віровчення, святоотцівського вчення про дві природи, події втілення і воскресіння та рішень Вселенських соборів щодо співвідношення божественного і людського. Його визначальною рисою є органічний зв'язок із сотеріологією, пневматологією та антропологією, у межах яких осмислюється значення втілення для спасіння людини й оновлення її буття. Вагомий внесок у формування цього напряму здійснили Василій Великий, Максим Сповідник та Іван Дамаський.

Василій Великий відіграв ключову роль у впорядкуванні богословської терміносистеми тринітарного вчення. За умов термінологічної неузгодженості попередньої традиції він розмежував поняття сутності та іпостасі, заклавши підстави

для чіткого розрізнення єдиної божественної природи і трьох іпостасних способів існування (Цьома, 2006). Така позиція зумовила подальший розвиток учення, у якому іпостась осмислюється як онтологічно первинна щодо природи й визначає спосіб її буття. Це розрізнення стало методологічним підґрунтям для пояснення єдності особи Христа при збереженні відмінності природ.

Максим Сповідник, спираючись на зазначені положення, розвинув концепцію складної іпостасі в антропологічному вимірі. Він чітко розрізняв іпостась Бога Слова та людський спосіб існування після втілення, наголошуючи на незмінності суб'єкта втілення. Людська іпостась, за його вченням, реалізується за образом і подобою Божою, проте її онтологічний вимір визначається через причетність до божественного буття (Чорноморець, 2010). У такій інтерпретації підкреслюється цілісність особи Христа та послідовність догматичного мислення, яке прагне узгодити віровчення з внутрішньою логікою понятєвого аналізу.

Подібне розуміння складної іпостасі простежується у вченні Івана Дамаскіна, для якого ця категорія виражає єдність Христа. Складна іпостась, за його переконанням, не є поєднанням двох окремих сутностей, а означає єдину іпостась Логоса, яка приймає людську природу без втрати божественного буття (Чорноморець, 2010). Божество є вічним, тоді як одухотворена й розумна плоть приймається Логосом і існує в Ньому, маючи ту саму іпостась. У такому підході зберігається незмінність суб'єкта втілення та водночас підкреслюється реальність людського виміру.

Вагомими для аналізу раціонального виміру вчення про Христа є конфесійні джерела протестантських церков. У лютеранстві осмислення особи Ісуса нерозривно пов'язане з ученням про виправдання вірою, яке визначає сотеріологічну перспективу. У кальвінізмі відповідні положення інтегровані в доктрину передвизначення, що має виразний есхатологічний акцент. Цвінгліанська традиція розглядає постать Христа в межах спасительної дії Бога з орієнтацією на передвизначення, тоді як в анабаптизмі простежується розвиток есхатологічного бачення з елементами антитринітарної аргументації.

Ранні протестантські течії поєднували спільний сотеріологічний акцент із відмінними догматичними інтерпретаціями. У вченні про Ісуса провідним став мотив

спасіння, відображений у посланнях апостолів Петра і Павла. Такий підхід пов'язаний із переосмисленням сенсу земного існування людини, яка покликана до особистої відповідальності та служіння Богові.

Мартін Лютер у своєму вченні спирався на рішення Вселенських соборів щодо особи Христа, проте надав нової інтерпретації значенню викупної смерті в межах доктрини виправдання вірою (Колб, 2000, с. 164–184). Його сотеріологічна схема, побудована на Посланні до римлян, передбачає спасіння через віру, дар благодаті як джерело цієї віри та визнання Святого Письма єдиним авторитетом (Соколовський, 2018, с. 77). Така позиція демонструє прагнення реформаторської думки поєднати біблійний текст із послідовною теоретичною аргументацією.

На відміну від Мартіна Лютера, Ульріх Цвінглі розгортав учення про Ісуса з акцентом на пневматичному вимірі. Формування його поглядів відбувалося під впливом філософських і богословських ідей, відображених у «67 тезах» Цюріхського диспуту та трактаті «Про істину та хибну віру» (Соколовський, 2018, с. 79). У цих текстах реформатор окреслив провідні засади свого вчення. Аналіз його міркувань засвідчує близькість до лютеранської сотеріології, зокрема в розумінні передвизначення. Водночас у питанні поєднання божественного і людського між реформаторами виявилися принципові розбіжності. Цвінглі критично оцінював лютерівське уявлення про всюдисущість людської природи Христа, вбачаючи в ньому ризик докетичного тлумачення (Sasse, 1959).

У реформатській традиції систематичне викладення вчення про Христа міститься у праці Жана Кальвіна «Настанови в християнській вірі». У цьому творі сформульовано два засадничі принципи, пов'язані з осмисленням особи Ісуса, виправдання вірою та передвизначення до спасіння (Calvin, 1845). Передвизначення розглядається у взаємозв'язку з провидінням і предестинацією, що надає реформатському богослов'ю виразного детерміністичного характеру.

У своєму вченні Кальвін приділяв значну увагу проблемі єдності божественного і людського в Христі. Вихідним пунктом його міркувань є тема гріхопадіння, осмислена в історичній перспективі від відчуження людини від Бога до

можливості відновлення єдності з Ним. Спасіння трактується як повернення людської природи до первісного стану образу Божого (Calvin, 1845). У цьому контексті спокута означає оновлення людини через відкриття її справжнього покликання в Ісусі Христі.

Вагомим джерельним підґрунтям для дослідження раціонального осмислення особи Ісуса виступають матеріали Римо Католицької, Православної та протестантських Церков. Їхню основу становить догматичний корпус, водночас значний обсяг текстів містить відомості про діяльність як ортодоксальних діячів, так і представників неортодоксальних богословських течій. Конфесійна зумовленість і виразна авторська позиція таких матеріалів передбачають критичний аналіз та методологічно виважене прочитання. До цього комплексу належать постанови Вселенських і помісних соборів, настанови, повчання, енцикліки римських понтифіків, а також листування церковних діячів, зміст якого відображено не лише в офіційних документах, а й у періодичних виданнях.

Узагальнення наукових праць, які спираються на широку джерельну базу, засвідчує розвиток і поглиблення святоотцівської спадщини та релігійно-філософської традиції в сучасних підходах до осмислення особи Ісуса. Теологічне трактування вчення про Другу Особу Трійці в межах філософсько-релігієзнавчого аналізу сприяє формуванню різнорідних інтерпретаційних підходів, особливо виразних у XX столітті з появою нових напрямів богословської думки. У цих контекстах учення про Христа визначає орієнтири для сотеріологічних, антропологічних, есхатологічних і еклезіологічних побудов. Постає завдання системного дослідження трансформації догматичних положень та їх сучасних концептуальних форм у межах раціонального аналізу християнського віровчення.

1.2. Методологічні засади дослідження ґенези раціоналістичних доктринальних моделей християнства

Початок третього тисячоліття супроводжується глибокими кризовими процесами у сфері християнських цінностей, зумовленими масштабними політичними, соціально-економічними та цивілізаційними трансформаціями глобального характеру. У нових історичних умовах християнство постає не лише як релігійна традиція, а як

складний соціокультурний інститут, перед яким актуалізується завдання узгодження власних доктринальних засад із динамікою сучасного світу, змінами суспільної свідомості та трансформаціями моделей колективної ідентичності. Особливої гостроти ці питання набувають у періоди соціальної напруги й конфліктності, які характерні, зокрема, для сучасного українського контексту.

Переоцінка християнських цінностей у таких умовах неминуче спричиняє раціональне переосмислення доктринальних конструкцій, у межах яких формувалися уявлення про співвідношення трансцендентного і іманентного, божественного і людського, надісторичного й історичного. Традиційно ці проблеми концентрувалися навколо того комплексу догматичних уявлень, який у теологічній мові окреслюється поняттям учення про особу Христа. Проте у філософсько-релігієзнавчому вимірі йдеться насамперед про раціоналістичну модель доктринального мислення, що пронизує всі ключові сфери християнської догматики від вчення про Бога і спасіння до еклезіологічних та есхатологічних уявлень.

Саме тому аналіз історичної еволюції християнської доктрини щодо осмислення постаті Ісуса Христа набуває принципового значення не як реконструкція окремого богословського розділу, а як дослідження логіки формування раціоналістичних догматичних моделей, покликаних забезпечити внутрішню узгодженість християнського віровчення у різні історичні епохи. У цьому сенсі христологічна проблематика постає як фокус раціональної рефлексії, через який християнська думка прагнула подолати онтологічний розрив між абсолютним і відносним, Божественним і людським.

Однією з ключових методологічних труднощів у дослідженні зазначеного кола проблем є відсутність цілісного й системного філософсько-релігієзнавчого аналізу раціоналістичних доктринальних конструкцій, які історично сформувалися у християнстві. У процесі виокремлення відповідної доктринальної парадигми важливо не лише окреслити базові методологічні принципи дослідження, а й здійснити критичний аналіз терміносистеми, виявивши особливості її формування та функціонування у творах ранньохристиянських мислителів. Саме на цьому рівні постає

проблема тлумачення понять і категорій, які в різних традиціях набували відмінного змістового наповнення.

За відсутності сформованої методології подібна багатозначність термінів нерідко призводила до виникнення нових доктринальних інтерпретацій, які претендували на статус ортодоксальних, але не завжди корелювалися з логікою святоотцівської традиції. У результаті християнська догматика зазнавала подальшої раціоналізації, водночас зберігаючи внутрішню напругу між вірою та розумом як інструментом концептуального впорядкування релігійного досвіду.

Понятійно-категоріальний апарат дослідження ґенези раціоналістичних доктринальних концепцій у християнстві формується в умовах відсутності уніфікованої термінології, що ускладнює процес реконструкції історичних моделей мислення. Пізнання послідовних етапів трансформації доктринального знання можливе лише за умови чіткого визначення аналітичних категорій, з урахуванням специфіки теологічного типу раціональності та обмеженості індивідуального досвіду дослідника. У цьому контексті методологічно продуктивною є позиція, згідно з якою сам вибір категоріального апарату визначає простір розуміння досліджуваної реальності, адже через категоризацію формується спосіб концептуалізації світу та зміни ставлення до нього.

Водночас слід ураховувати, що терміни, запозичені з різних галузей знання, функціонують у межах різних світоглядних установок і теоретичних моделей. Саме тому виявлення та аналіз таких розбіжностей набуває принципового значення для філософсько-релігієзнавчого осмислення доктринальних концепцій, традиційно окреслюваних як христологічні, але фактично репрезентуючих різні форми раціонального впорядкування релігійної свідомості.

З позицій догматичної теорії цінність відповідних доктринальних побудов зумовлюється тим, що в них сконцентровано символічний образ християнської традиції, який виконує функцію смислового ядра всієї системи віровчення. У межах християнської культури цей образ набуває статусу не лише предмета релігійної віри, але й універсального концепту, через який раціонально осмислюється співвідношення трансцендентного і історичного, абсолютного і людського. Саме тому відповідні доктринальні

конструкції доцільно розглядати як форму раціоналізації християнського віровчення, спрямовану на розумове впорядкування фундаментальних уявлень про Бога, людину та історію.

На історичну мінливість й еволюцію доктринальних моделей вказує Дональд Мак-Кім, розглядаючи їх формування як тривалий процес раціональної рефлексії, зумовлений культурними, філософськими й соціальними чинниками (McKim, 1988). У такій перспективі відповідні вчення постають не як завершені догматичні формули, а як результат пошуку, спрямованого на узгодження віри з раціональним мисленням кожної конкретної епохи.

У богословських та філософських довідниках ці доктринальні побудови зазвичай окреслюються як вчення про особу та діяння Ісуса Христа, однак за цими загальними дефініціями приховується значно складніший концептуальний пласт. Філологічні та історико-філософські дослідження засвідчують про систему раціонально вибудуваних уявлень, яка охоплює месійне покликання, сотеріологічну функцію, а також моделі поєднання Божественного і людського начал. У церковній традиції ці уявлення структурувалися як взаємопов'язані доктринальні блоки, покликані забезпечити логічну цілісність християнського світогляду.

Разом із тим філософсько-релігієзнавчий аналіз дозволяє розглядати ці доктрини не лише як предмет віровизнання, але й як раціоналістичні конструкції, які виконують функцію медіації між одкровенням і людським розумом. У цьому сенсі вони постають як своєрідний консенсус між теологією та філософією, в якому центральний образ християнства використовується для побудови універсальної моделі смислу історії, моралі та людського існування.

У межах дослідження виникає необхідність чіткого концептуального розрізнення між поняттями догмату та доктринальної системи, оскільки в богословських і філософсько-релігієзнавчих студіях вони нерідко ототожнюються, що призводить до методологічних неточностей і теоретичних спрощень. Для раціоналістичного аналізу доктринального мислення принципово важливо розмежувати нормативні положення віри та ширші інтелектуальні конструкції, у межах яких ці положення осмислюються, інтерпретуються й систематизуються.

У загальноприйнятому богословському вжитку поняття «догмат» позначає істину віри, яка вважається такою, що має божественне походження, збережена церковною традицією та є обов'язковою для визнання у межах відповідної конфесійної спільноти. Водночас уже в протестантській теології, зокрема у працях Л. Беркхофа (Berkhof, 1949), цей термін набуває ширшого значення, оскільки використовується для означення не лише релігійних істин, але й усталених принципів філософського та наукового мислення, які не потребують додаткового доведення. У релігієзнавчих словниках догмат зазвичай трактується як віра в безумовну істину, яка не допускає сумніву, а подібні визначення фіксують його нормативний і регулятивний характер.

У католицькій традиції акцент робиться на двоїстій природі догмату. З одного боку, він мислиться як істина, яка походить від божественного одкровення, а з другого – положення, запропоноване Церквою для прийняття віруючими. Така позиція чітко простежується у катехитичних і догматичних документах, де наголошується, що істина віри набуває статусу догмату лише за умови її офіційного проголошення церковною владою. Показовою у цьому сенсі є позиція Першого Ватиканського собору, відповідно до якої будь-яка спроба довільного переосмислення догматичних положень поза межами церковної інтерпретації розцінюється як порушення нормативних засад віровчення.

Водночас у межах філософсько-богословської рефлексії наголошується на принциповій невичерпності догматичних формул. Сформульований догмат не вичерпує повноти релігійного змісту, а лише фіксує певний етап його раціонального осмислення. Догматичні визначення постають як історично зумовлені інтелектуальні конструкції, покликані впорядкувати релігійний досвід, але не здатні остаточно вичерпати його смисловий потенціал.

Отже, у загальному значенні догмат можна визначити як чітко сформульовану для загальноцерковної свідомості істину віри, яка має нормативний характер. У церковно-історичних дослідженнях зазвичай виокремлюють кілька ключових ознак догмату: по-перше, його теоцентричну спрямованість, тобто орієнтацію на осмислення Бога та Його відношення до світу і людини; по-друге, богоодкровенний характер, який виключає можливість довільного походження таких істин; по-третє, інституційну санкціонованість, що пов'язує догмат із

авторитетом Вселенської Церкви; по-четверте, обов'язковість прийняття, яка надає догмату регулятивного значення для релігійного життя віруючих.

Разом із тим у релігієзнавчому та філософському дискурсі поняття «догмат» часто використовується як синонім «доктрини», хоча за своїм змістом вони не є тотожними. Доктрина в раціоналістичному розумінні означає систематизоване вчення, цілісну концептуальну модель або сукупність принципів, які формують теоретичну основу певної релігійної традиції. На відміну від догмату, доктрина не обмежується фіксацією істини, а охоплює ширший спектр інтерпретацій, аргументацій і логічних зв'язків.

У цьому сенсі доктринальні побудови, які стосуються центрального образу християнства, слід розглядати як раціоналізовану систему уявлень, у якій соборні формули, зокрема положення Халкидонського оросу, виступають вихідними принципами. Аналіз ґенези цих доктринальних моделей передбачає їх розгляд не лише як сукупності догматичних тверджень, але й як результат тривалого процесу, у межах якого відбувалося філософське осмислення співвідношення божественного та людського, трансцендентного й історичного.

Окремої уваги потребує й проблема термінологічної неоднорідності у філософсько-релігієзнавчих дослідженнях при роботі з богословськими джерелами. Складність раціонального аналізу доктринальних систем полягає в тому, що сучасні дослідники використовують різні богословські мови та понятійні апарати, сформовані в межах окремих конфесійних традицій. Це призводить до смислових зсувів, термінологічних накладань і, зрештою, до доктринального плюралізму, який ускладнює досягнення концептуальної єдності в інтерпретації основних положень християнського віровчення.

У такому контексті раціоналістичний підхід передбачає критичний аналіз термінології, її історичних нашарувань та філософських передумов, що дозволяє виявити не лише конфесійні відмінності, але й спільні засади доктринального мислення християнства.

З огляду на те, що в сучасному українському науковому просторі досі не вироблено уніфікованих і загальноприйнятих критеріїв перекладу богословської та доктринальної

термінології, кожен дослідник змушений розв'язувати це питання на основі власної філологічної підготовки, світоглядних орієнтацій і методологічних підходів. На практиці одні автори тяжіють до калькування термінів зі слов'янських або російськомовних традицій, інші до буквального перекладу з латинської чи грецької мов, що нерідко призводить до спрощення або редукції змістового навантаження поняття.

У межах дослідження вихідним принципом добору термінології є не формальна відповідність оригіналові, а концептуальна прозорість, семантична недвозначність і повнота філософсько-доктринального змісту. Очевидно, що термінологічна форма є похідною від глибини розуміння самого поняття. Лише усвідомлення його онтологічних, гносеологічних та функціональних вимірів дозволяє віднайти мовне означення, здатне передати повноту смислу. Показовим у цьому контексті є різне осмислення єдності та цілісності центрального образу християнства в конфесійних традиціях: у католицькому дискурсі вона часто концептуалізується через категорію таїнства воплочення, тоді як у православній і протестантській традиціях усталився термін втілення. За наявності кількох термінологічних варіантів вони повинні розглядатися як у світлі української богословсько-філософської традиції, так і з урахуванням сучасних норм української літературної мови. Саме тому в подальшому викладі перевага надаватиметься терміну «втілення» як більш усталеному та концептуально зрозумілому в межах аналізу доктринальних раціоналізацій християнського віровчення.

Принципові розбіжності у використанні понятійно-категоріального апарату в доктринальному дискурсі пов'язані насамперед із різними філософсько-теологічними моделями, у межах яких по-різному тлумачиться співвідношення іпостасі та природи. В одній концептуальній системі іпостась трактується як індивідуалізований носій загальної природи. У такому контексті природа й іпостась співвідносяться як універсальне і одиничне. В іншій системі іпостась осмислюється як самостійне особове начало, онтологічно відмінне від природи, але нерозривно з нею пов'язане. Тут індивід постає як єдність особового суб'єкта та природної основи, що утворює цілісну раціональну особистість. Ці відмінності мають принципове значення для аналізу

доктринальних моделей, оскільки визначають логіку осмислення взаємодії трансцендентного та історичного начал.

Окремою проблемою залишається переклад власних імен та географічних назв, які походять з античних і середньовічних мов. У сучасному українському мовознавстві відсутня єдина нормативна форма їх відтворення, що призводить до варіативності написань у богословській і релігієзнавчій літературі. Це стосується як особових імен, так і назв ключових історико-доктринальних центрів. З огляду на це в даній роботі використано рекомендації Інституту богословської термінології та перекладацькі напрацювання Українського Католицького Університету з одночасним урахуванням усталених традицій інших християнських конфесій.

Сучасний стан гуманітарного знання, зумовлений розвитком філософії, логіки, діалектики та суміжних дисциплін, визначає необхідність міждисциплінарного підходу як базового методологічного принципу дослідження. Саме міждисциплінарність забезпечує можливість об'єктивного, системного й цілісного аналізу еволюції раціоналістичних концепцій у доктринальному мисленні християнства. У межах цього підходу доцільним є поділ застосовуваних методів на загальнонаукові, спеціальні та міждисциплінарні, що дозволяє реконструювати як історичну динаміку, так і внутрішню логіку доктринальних трансформацій.

Застосування логічних методів уможливило аналіз, порівняння, узагальнення та виявлення аналогій у доктринальних побудовах, тоді як метод формування гіпотез дозволив поєднати емпіричний матеріал із теоретичними припущеннями. Особливу роль у дослідженні відіграє діалектичний підхід, який слугує методологічною основою для осмислення суперечностей і дискусій, притаманних раціоналізації релігійного віровчення.

У процесі аналізу еволюції відповідних доктринальних моделей було використано філософські методи (діалектичний, феноменологічний, герменевтичний) у поєднанні із загальнонауковими (генетичним, історичним, порівняльно-історичним, структурно-функціональним і каузальним). Феноменологічний підхід застосовано для типологізації та систематизації доктринальних концепцій у різних християнських традиціях з урахуванням їх соціокультурних

проявів. Історико-генетичний аналіз дозволив простежити формування ранніх доктринальних уявлень у контексті розвитку теологічної думки.

Для виявлення структурних компонентів доктринальних систем, визначення їх функціональних характеристик і внутрішньої логіки використано структурно-функціональний метод, який також уможливив порівняльний аналіз різних раціоналістичних інтерпретацій у християнських конфесіях як ключових чинників еволюції догматичного мислення.

З огляду на прагнення до повної реконструкції еволюції раціональних уявлень про головні догматичні положення християнства, звернення до лінгвістичного релігієзнавства та застосування герменевтичної методології постає необхідною складовою дослідження такого типу. Аналіз доктринальних текстів вимагає не лише історичної обізнаності, а й методологічної рефлексії щодо способів продукування та передавання релігійного смислу. У цьому контексті слушною є позиція І. Богачевської, яка наголошує, що проблема адекватного тлумачення релігійних текстів у сучасних умовах загострюється, оскільки вона є частиною ширшої методологічної кризи інтерпретації культурних текстів і виводить дослідника у сферу найбільш дискусійних питань сучасної філософії (Богачевська, 2005).

У межах доктринального дискурсу християнства особливого значення набуває біблійна герменевтика, інтелектуальні витоки якої пов’язані з юдейською традицією тлумачення Старого Завіту. Саме вона заклала підґрунтя для формування різних інтерпретаційних стратегій – алегоричної, інтертекстуальної, буквальної та харизматичної, які згодом стали інструментами раціонального осмислення віровчення. Першими системними герменевтичними корпусами нової епохи стали тексти Нового Заповіту, які утвердили апостольську модель інтерпретації, поєднуючи нормативність віри з елементами раціонального пояснення.

Важливим чинником формування ранніх доктринальних концепцій стало збереження і трансформація юдейської екзегетичної спадщини Філона Александрійського та Йосифа Флавія у працях представників Олександрійської патристичної традиції. Подальший розвиток раціоналізованого богословського мислення відбувався під впливом неоплатонізму, що сприяло утвердженню алегоричного методу як домінантного засобу інтерпретації сакральних текстів. У

працях Климента Олександрійського та Оригена цей метод став інструментом інтеграції базових ідей грецької філософії у християнське вчення, формуючи інтелектуальний тип теології, зорієнтований на синтез віри та розуму.

На противагу цьому, представники Антиохійської богословської школи, Діодор Тарсійський і Теодор Мопсуестійський, прагнули мінімізувати спекулятивні нашарування й надмірну метафоризацію, наполягаючи на буквальному та історичному прочитанні біблійних текстів. Така методологічна позиція заклала підвалини для розвитку більш стриманого, раціонально виваженого підходу до доктринального тлумачення, який у подальшому сприяв формуванню елементів богословського лібералізму.

Західна традиція екзегези, представлена насамперед працями Тертулліана й Августина, поєднувала алегоричний метод із раціональним аналізом віровчення. Августин здійснив концептуальний синтез александрійського й антиохійського підходів, надавши визначального значення авторській інтенції та смисловій цілісності тексту. Саме ця герменевтична модель, зорієнтована на поєднання логіки, семантики та інтерпретації, згодом стала однією з передумов розвитку сучасної наукової семіотики.

Протестантська традиція біблійного тлумачення, яка сформувалася у добу Реформації, посилила раціональний вимір роботи з текстом, розглядаючи його як структуровану систему, що підлягає аналізу відповідно до граматичних, історичних і логічних законів. У такому підході текст поділявся на складові елементи, значення яких встановлюється шляхом методично точного аналізу, а суб'єктивні інтерпретації свідомо усуваються як такі, що можуть нівелювати зміст віровчення.

Застосування герменевтичного методу в межах дослідження дало змогу здійснити аналіз раціоналістичних доктринальних концепцій як на основі джерел християнського віровчення, так і на матеріалі авторських праць окремих богословів і мислителів. Поглиблене прочитання теологічних і філософсько-релігійних текстів дозволило виявити приховані смислові структури та реконструювати моделі, закладені в доктринальних формулюваннях. Додаткове використання елементів семантичного аналізу сприяло точнішому визначенню того, який зміст надавався ключовим поняттям у різних історичних і конфесійних контекстах.

Теоретико-методологічна основа дослідження має виразно аналітичний характер і спрямована на порівняльне вивчення доктринальних концепцій християнських церков, зафіксованих у соборних визначеннях, святоотцівській спадщині та богословських працях різних епох. Такий підхід реалізується на двох взаємопов'язаних рівнях: формальному, який передбачає зіставлення термінологічних конструкцій і доктринальних формул, та концептуальному, у межах якого аналізуються цілісні системи раціонального осмислення віри. Актуальність цього підходу зумовлена тим, що богословська термінологія має різне змістове наповнення у межах окремих християнських традицій.

Для здійснення цілісного філософсько-релігієзнавчого аналізу принципово важливим є чітке розмежування філософського й теологічного рівнів у доктринальному мисленні християнства. Оскільки раціоналістичні уявлення про центральні постаті та події віровчення є складовою ширшої теологічної системи, порівняльний аналіз у цьому дослідженні не зводиться до зіставлення окремих конфесійних положень, а здійснюється винятково в площині філософсько-релігієзнавчої рефлексії. Виявлення спільних структурних елементів доктринальних концепцій у різних традиціях дозволяє порівнювати як загальні принципи, так і окремі аспекти раціонального осмислення віри. Водночас відмінності у тлумаченні вторинних питань можуть бути предметом діалогу й узгодження, тоді як розбіжності щодо базових догматичних засад унеможливлюють досягнення повного консенсусу шляхом взаємного заперечення.

Суперечливість підходів у тлумаченні раціоналістичних доктринальних моделей християнства та їхнього історичного становлення зумовлена передусім різницею методологічних стратегій, за допомогою яких дослідники осмислюють історію крізь призму постаті Ісуса в конкретному часовому вимірі. Саме тому ця проблематика потребує додаткової концептуальної конкретизації, зокрема через зіставлення біблійної та циклічної моделей історії і часу, а також аналіз форм їх використання в богословській і філософській рефлексії. Циклічний спосіб осмислення історії, на відміну від біблійно-лінійного, ґрунтується на ідеї повторюваності історичних епох і передбачає наукове пояснення історичного процесу без апеляції до трансцендентного виміру, що робить його продуктивним інструментом інтерпретації розвитку

людства та ранніх цивілізацій поза межами надприродних уявлень (Eliade, 1969). Основне завдання такої методологічної установки полягає у чіткому розмежуванні історично образу Ісуса та доктринальної конструкції, яка в межах віровчення наділяється божественним статусом. Вирішальну роль у формуванні подібного підходу відіграли процеси секуляризації, а також поява нових концептуальних інструментів осмислення історії.

Історичні дослідження засвідчують, що раціонально вибудувані доктринальні уявлення у християнській традиції тривалий час формувалися у межах біблійної моделі лінійного часу, водночас перебуваючи під істотним впливом еллініcтичних концепцій історії, для яких характерним було коливання між буттям і небуттям. У цьому інтелектуальному контексті поступово утвердилася теологічна ідея про позачасовий, ідеальний статус центрального образу християнства, який мислився як небесна реальність, не підвладна історичним змінам. Така концептуалізація сприяла канонізації уявлення про повну реальність цього образу в межах догматичного мислення. Водночас у теології Нового часу зазначений підхід зазнав істотної герменевтичної та методологічної трансформації. Історія почала осмислюватися як самостійна онтологічна реальність, тоді як ідея надчасового буття дедалі частіше інтерпретувалася як продукт людської уяви.

Формування нової методологічної парадигми, за спостереженням А. Гарнака, було зумовлене усвідомленням процесу еллінізації християнської догматики, у межах якої образ Ісуса осмислювався переважно через призму класичних онтологічних категорій. На думку дослідника, саме така догматична вербалізація призвела до певного спотворення автентичного змісту євангельського послання (Harnack, 1890). Грецький тип мислення, як наголошує Гарнак, зорієнтований на пошук незмінної сутності, яка репрезентує реальність буття в статичному вимірі. У межах цієї логіки світ постає як упорядкований і непорушний простір. Натомість біблійна традиція розглядає реальність як динамічний процес, у якому суб'єкт перебуває у постійному русі, а історія невід'ємно вписана в часовий континуум. Саме тому біблійна концепція історії ґрунтується на уявленні про світ як змінну, відкриту реальність.

У другій половині XX ст. у наукових дослідженнях просторово-часового континууму, в якому існує людина, з ініціативи Ф. Броделя набув поширення новий методологічний підхід, який спирався на історію та принцип хронології як ключові інструменти аналізу (Braudel, 1994). Ця методологія отримала подальший розвиток у працях румунського релігієзнавця М. Еліаде, який розглядав християнство як систему, яка зберігає елементи міфу «вічного повернення» у формі літургійного часу церковного життя – добового, тижневого та річного. У цьому контексті час осмислюється через дихотомію хроносу і кайросу: перший означає послідовний перебіг годин, днів і років, тоді як другий інтерпретується як момент сакрального діяння, що проривається в історичний час. Хронос, за цією логікою, освячується через повторювані цикли, тоді як кайрос актуалізується через святкові події. Саме це дозволило М. Еліаде дійти висновку, що християнський літургійний рік ґрунтується на реальному й періодичному повторенні ключових подій євангельської оповіді, що супроводжується особистим і космічним оновленням через символічну реактуалізацію народження, смерті та воскресіння Спасителя (Eliade, 1969).

Отже, в межах зазначеного підходу виокремлюються два взаємопов'язані виміри християнської релігії. По-перше, літургійний час постійного повернення, і, по-друге, лінійний час історичного процесу. Сам М. Еліаде підкреслював, що релігійний досвід у християнстві ґрунтується на постійному відтворенні життя, служіння, смерті та воскресіння Христа, де початковою точкою є народження Ісуса, а завершальною Його воскресіння (Eliade, 1969). Водночас, як зауважує Г. Панков, теологічне мислення формує есхатологічну картину світу, в якій розкривається уявлення про кінцеву долю людства і всесвіту, відкриту через пророче одкровення (Панков, 2018, с. 81).

У XXI ст. у межах сучасного релігієзнавства дедалі більшого поширення набуває персоналістичне осмислення історії. Ґрунтовну інтерпретацію цього підходу запропонував польський філософ Ч. Бартнік, який розглядає історію у двох площинах – об'єктивній, яка охоплює події, факти й свідчення, та суб'єктивній, пов'язаній із їхнім осмисленням, інтерпретацією й узагальненням. На його переконання, саме друга площина має вирішальне значення, адже

найнадійнішою категорією історичного пізнання є людина, яка існує в конкретному часовому вимірі (Bartnik, 1989). Життя визначає онтологію людської реальності, яка становить головний предмет історичного дослідження. Завдання людини полягає в осмисленні сенсу власного буття, що дозволяє трактувати історію не лише як сукупність подій, а як феномен. У цьому сенсі історія в об'єктивному вимірі постає як процес становлення буття з персоналістичним характером, а в суб'єктивному як наука, що поєднує аналіз фактів із внутрішнім самопізнанням людини (Bartnik, 2000).

У межах такого розуміння історії «світ Ісуса» реалізується не лише в матеріальному часовому просторі, але й відкриває надісторичний вимір, який у доктринальних моделях християнства осмислюється як «світ Христа». Цей вимір, зберігаючи зв'язок із земною історією, водночас трансформує її, надаючи їй символічного та універсального значення. У результаті постать Ісуса постає як точка перетину історії та надісторії, що визначає напрям світового історичного процесу і впливає на буття кожної людини. Саме в цьому контексті в ранніх раціоналізованих доктринальних побудовах виокремлювалися два модуси осмислення – тілесний і духовний, які надалі стали підґрунтям для складних теологічних і філософських моделей.

З окреслених вище теоретичних і методологічних засад випливає розуміння складних трансформаційних процесів, які відбувалися у формуванні раціоналістичних доктринальних моделей християнства в різних конфесійних традиціях. У православній теологічній думці, яка значною мірою розвивалася у руслі християнського платонізму, історія осмислюється як символ і знак вічності. У межах такої парадигми історичний вимір постаті Ісуса поступово втрачає самостійне значення, майже повністю розчиняючись у трансцендентному образі Бога. Подібна установка домінувала і в католицькій традиції середньовічного періоду, де надчасовий вимір догматичного мислення переважав над історичною конкретикою.

Натомість у протестантському середовищі зазначена проблема набула більш диференційованого характеру, що зумовило формування принаймні двох концептуальних підходів. У традиційних напрямах пізнього протестантизму доктринальна раціоналізація образу Христа здійснювалася

переважно в межах теологічної моделі віри, в якій Його сутність і діяння підлягають осмисленню виключно через акти віри до Божественності, месіанського покликання, відкупної жертви, хреста та воскресіння. За такого підходу питання історичної реконструкції постаті Ісуса фактично не входить до поля ритуального інтересу. Інша ж група протестантських течій, спираючись на раціональні методи, прагнула представити Ісуса насамперед як історичну постать, інформація про походження якої є фрагментарною і значною мірою опосередкованою міфологічними уявленнями, властивими ранньохристиянській свідомості.

У римо-католицькій традиції доктринальне осмислення зазначеної проблематики набуло плюралістичного характеру, що зумовлено відсутністю внутрішньо однорідної інтерпретаційної позиції. Офіційне церковне вчення та вищі ієрархічні структури, як правило, поєднують історичний і біблійний виміри образу Христа, не надаючи принципового значення їх розмежуванню. Водночас частина католицьких богословів, особливо під впливом німецької філософської традиції, неодноразово порушувала питання історичної коректності доктринальних уявлень. При цьому акцент робився не стільки на реконструкції історичного Ісуса, скільки на розвитку концепції «віри», у межах якої центральний образ християнства ототожнюється з універсальними символами спасіння, відкуплення та сенсу історії. У цих підходах виразно простежується вплив німецького ідеалізму, а також активне використання міфологізованих категорій, які слугують не для верифікації чи заперечення доктринальних положень, а для філософського обґрунтування свободи історичного процесу, екзистенційного вибору людини, подолання смерті, ідеї людяності, кенотичного розуміння божества та космічного виміру християнського універсуму (П. Тейяр де Шарден, К. Вальтер, К. Ранер, П. Шоненберг, Г. Кюнґ).

Осмислення трансформацій раціоналістичних доктринальних концепцій у християнстві потребує їх систематизації та узгодження на основі низки ключових методологічних проблем, безпосередньо пов’язаних із постаттю Ісуса. Передусім ідеться про: 1) співвідношення історії та віри, тобто про інтерпретацію Христа як універсального Спасителя або як історичної особи; 2) взаємозв’язок між доктринальними уявленнями та сотеріологічною перспективою, що дозволяє окреслити межу між природою Христа і Його служінням; 3)

проблему буквального або символічного тлумачення втілення в межах раціонального мислення.

Прагнення раціонально визначити сутність Ісуса зумовило появу різних теоретичних моделей у межах історичного аналізу. Так, методологія «висхідного» підходу найбільш послідовно представлена у праці Е. Бруннера «Посередник» (Brunner, 1934). Згідно з його концепцією, по-перше, сутність Христа пізнається не через історичну реконструкцію, а виключно через проповідь Церкви про Спасителя; по-друге, основними джерелами доктринального знання визнаються послання апостола Павла та по-третє, Євангеліє, які містять чітку й концептуально визначену термінологію для тлумачення Писання, тоді як синоптичні Євангелія розглядаються радше як носії фактологічних відомостей про життя і діяльність Ісуса; по-четверте, віра у Христа не піддається раціональній верифікації, а отже не може бути ані доведеною, ані спростованою розумом. У цій логіці історичні твердження належать сфері раціонального пізнання, тоді як керигматичні істини сприймаються винятково через акт віри. Сам Бруннер чітко розмежовує історичний і біблійний виміри, проводячи відмінність між Христом «у плоті», тобто тим, хто увійшов в історію через втілення, і Христом «за плоттю», який доступний історичній науці. Для віруючої свідомості, за Бруннером, визначальним є пізнання Христа «у плоті», а не реконструкція Його історичного образу.

Більш розгорнуту концептуалізацію так званого «нисхідного» підходу запропонував В. Панненберг. У праці «Ісус – Бог і Людина» він, визнаючи певні здобутки висхідної моделі, зауважував, що вона наперед задає уявлення про Божественність Ісуса і водночас залишає поза належною увагою беззаперечні історичні факти, пов'язані з Його земним життям (Pannenberg, 1968). Раціоналістично орієнтована концепція Панненберга ґрунтується на поєднанні історичної реконструкції постаті Ісуса з доктринальними твердженнями про Його Божественну сутність. На думку мислителя, християнська віра у життя, смерть і воскресіння Христа не може ігнорувати історичні дані, сформовані навколо реальної постаті Ісуса як людини з унікальною індивідуальністю.

Методологічні моделі, які в науковій традиції позначаються як «висхідний» та «нисхідний» підходи, функціонують як відносно автономні інтелектуальні

конструкції, за допомогою яких здійснюється раціональне осмислення центральної постаті християнського віровчення. Водночас ці концептуальні схеми не можуть претендувати на завершеність і самодостатність, оскільки виконують радше посередницьку роль між теоретичними уявленнями дослідника та багатовимірною реальністю релігійного феномена, яку вони прагнуть репрезентувати. Доктринальні моделі, сформульовані в межах зазначених підходів, позбавлені універсального характеру і тому не можуть розглядатися як цілісні теоретичні системи або науково верифіковані гіпотези. Їхній функціональний потенціал зводиться до символічної репрезентації постаті Ісуса як медіатора між абстрактними доктринальними побудовами і тією онтологічною глибиною, яка не піддається повному раціональному вичерпанню. Саме тому жодна з наявних теоретичних моделей не здатна охопити цю реальність у повноті, оскільки кожна з них є лише певним аналітичним кутом зору, зумовленим конкретними методологічними передумовами.

У цьому контексті осмислення Ісуса як універсального Спасителя або як історичної постаті в межах зазначених раціоналізованих моделей актуалізує фундаментальну проблему релігійної філософії – співвідношення віри та розуму. Саме тут формується стійка дихотомія раціонального й ірраціонального, у межах якої розум постає як логічний інструмент обґрунтування віровчень, а віра як надраціональний спосіб прийняття трансцендентної істини. Ця напруга між раціональністю та вірою до одкровення безпосередньо впливає на формування доктринальних моделей у християнстві. Для «висхідного» підходу характерним є визнання Божественності Ісуса як аксіоматичної істини, яка не підлягає раціональному доведенню через принципову обмеженість наукового пізнання. Натомість «нисхідна» модель, спираючись на історичні факти та критичний аналіз джерел, надає перевагу розуму як головному засобу аргументації, нерідко підпорядковуючи віру вимогам раціональної переконливості.

Концептуальний аналіз раціоналістичних доктринальних побудов у християнстві неможливий поза історичним контекстом їх формування. Сучасні онтологічні та функціональні інтерпретації цієї проблематики ґрунтуються на вченнях, які аналізують постать Ісуса від моменту втілення, розглядають питання людської природи, іпостасного

поєднання, земного служіння, а також сотеріологічного значення страждань, воскресіння та вознесіння. У межах такого підходу раціональне осмислення доктринальних положень тісно переплітається з метафізичними уявленнями, яке сформувалися впродовж тривалої історії богословської рефлексії.

Поглиблений аналіз проблеми іпостасного поєднання Божественного та людського начал сприяв формуванню онтологічної моделі доктринального мислення, центральним положенням якої стало вчення про втілення. Значний вплив на становлення цієї моделі мали як філософські, так й історичні розробки, що зумовили поширення міфологізованих інтерпретацій втілення, які суттєво позначилися на подальшій еволюції доктринальних систем. Актуалізація цієї моделі, на нашу думку, була зумовлена принаймні двома чинниками. Перший пов'язаний з екзистенційною інтерпретацією міфу, запропонованою Р. Бультманом, який виводив його за межі історичної конкретики (Bultmann, 1958). Запроваджена ним програма «деміфологізації» зберігала трансцендентний вимір християнства, водночас переосмислюючи віру як діалогічний процес між людиною і Богом. Міф у такому підході трактується як носій прихованого смислу, який підлягає екзистенційному осягненню через акт віри. У цьому сенсі Бультман сформулював нову раціоналістичну модель доктринального мислення, зосереджену на ідеї спасіння через викупну жертву. Другий чинник пов'язаний із загальною трансформацією уявлень про взаємозв'язок Бога і світу, які формувалися під впливом модерної філософії.

Сучасні доктринальні системи активно використовують міфологізовані концепти втілення при осмисленні постаті Ісуса. Серед найбільш поширених положень, які функціонують у теологічному дискурсі, можна виокремити наступні. По-перше, заперечення буквального розуміння особи Ісуса з огляду на логічну суперечливість поєднання Божественного статусу і смертної людської природи; по-друге, твердження, що новозавітне вчення є передусім вираженням віри апостольських спільнот, а не безпосереднім ученням самого Ісуса; по-третє, визнання того, що традиційні уявлення про Ісуса формувалися під впливом філософських дискусій IV–V століть і соборних рішень; по-четверте, заперечення унікальності втілення як надзвичайної події в історії людства;

по-п'яте, твердження, що у процесі втілення Логос приймає не абстрактну людськість, а конкретну історичну природу, що визначає іманентну присутність Бога у світі. Водночас міфологічна інтерпретація втілення зазнала ґрунтовної критики з боку традиційного богослов'я, яке, з одного боку, розглядало втілення як добровільне самообмеження Божественної безмежності, а з другого – наполягало на тому, що новозавітне вчення не може зводитися виключно до віри апостолів, оминаючи саму постать Ісуса.

Слід зауважити, що онтологічно зорієнтованій моделі доктринального мислення в християнстві протиставлялася функціональна, або історико-сотеріологічна, інтерпретація, яка зосереджувалася передусім на значенні служіння Ісуса для спасіння світу й людини та наголошувала на винятковості й універсальності Його діяння у межах історії людства. Центральним елементом такої концептуальної побудови виступає хронологічна реконструкція життя Ісуса, осмислена у сотеріологічній перспективі. Водночас між функціональною та онтологічною моделями простежується тісний взаємозв'язок, оскільки перша безпосередньо пов'язує можливість спасіння людини з аргументацією щодо домінування Божественного або людського начала в постаті Ісуса. Підґрунтя подібного підходу було закладене ще в ранніх доктринальних побудовах первісних християнських течій, які, з одного боку, абсолютизували або Божественну, або людську складову, а з другого – рішуче заперечували можливість їх рівнозначного поєднання у межах однієї онтологічної реальності.

У цьому зв'язку доцільно звернутися до основних доктринальних положень тих течій, які справили помітний вплив на формування сучасних уявлень про співвідношення двох начал у постаті Ісуса. Передусім ідеться про концепцію ебонітів, які заперечували ідею непорочного зачаття, а відтак і Божественний статус Ісуса. У межах ебіонітської доктрини вважалося, що лише під час хрещення на Йордані на Ісуса зійшла Божественна сила у вигляді Святого Духа, тимчасово поєднало два начала, які після розп'яття знову були розділені. Іпостасне поєднання в такій інтерпретації трактувалося не як онтологічна єдність, а як функціональна присутність Божественної сили в людській сутності Ісуса. Аналогічні раціоналістичні уявлення простежуються і в доктрині Арія, в якій заперечувалася рівність Сина з Отцем і, відповідно, повнота Його Божественного статусу.

Виходячи з переконання, що Отець існує перед Сином, Арій послідовно розмежовує ці дві реальності, визначаючи Сина як створіння Отця. Лише Отець, у його розумінні, є «нествореним», тоді як Син, подібно до всього іншого створеного, походить від єдиного джерела буття. У такий спосіб формується концепція, згідно з якою Син був породжений і створений Отцем як найдосконаліше творіння, що цілковито залежить у своєму існуванні від абсолютної волі Отця і не володіє буттям із самого себе. Його існування не є вічним і не має онтологічної необхідності. У цій системі мислення Отець постає як первинний Логос, тоді як Син – Логос похідного порядку, покликаний здійснити акт творіння світу. Подія втілення трактується як завершення поєднання Логосу з історичною постаттю Ісуса. Таким чином, статус Сина Божого надається Ісусові не за природою, а через акт усиновлення. У поглядах Арія чітко фіксується радикальний субординаціонізм, який виявляється у принциповому підпорядкуванні Сина Отцеві.

З огляду на це можна дійти висновку, що доктринальні побудови ебонітів та аріан фактично заперечували Божественний вимір у постаті Ісуса, зводячи Його до виняткова людської сутності. Натомість офіційна доктринальна позиція християнських церков у полеміці з цими підходами вибудовувала раціонально обґрунтовану аргументацію на користь Божественного статусу Ісуса, виходячи з таких засад. По-перше, можливість істинного пізнання Бога людиною; по-друге, відкритість шляху спасіння через смерть Ісуса; по-третє, поєднання в Ньому Божественного і людського начал; по-четверте, визнання Його рівнозначності Отцю, що легітимізує культове вшанування.

Інший вимір доктринальної проблематики стосується інтерпретації людської природи Ісуса. Функціональна модель акцентує увагу на Його служінні та діяннях, ефективність яких безпосередньо залежить від реальності людської природи і водночас від достовірності Божественного статусу. У цьому контексті показовими є доктринальні позиції тих течій, для яких питання людської природи становило концептуальне ядро всієї системи. До таких належать докетизм та аполінаризм. Представники першого напряму фактично заперечували справжність людської природи, зводячи тілесність Ісуса до видимості, тоді як аполінаристи припускали

лише часткове прийняття людського єства. Аполлінарій виходив з переконання, що в постаті Ісуса неможливо розрізнити ані дві особи, ані два єства, оскільки Його буття є єдиною Божественною природою. Як зазначав сам мислитель, «існування двох умів в одній особі так само неможливе метафізично, як фізично неможливе існування двох тіл в одному просторі» (Lietzmann, 1904, s. 187).

Подібні раціоналістичні інтерпретації можна простежити і в концептуальних моделях К. Барта та Р. Бультмана. Обидва мислителі послідовно розміщують постать Ісуса в центрі одкровення, відстоюючи Його Божественний статус. У власній доктринальній системі К. Барт розрізняє стани пониження і піднесення Божественного та людського начал, які досягають завершення в «діалектичній єдності цих форм прояву» (Barth, 1960). Згідно з його підходом, момент втілення означає добровільне пониження, тоді як воскресіння – піднесення до Божественної слави. Водночас Барт наголошує, що ініціатива цього акту належить Богові, а не самій історичній постаті Ісуса. У зв'язку з цим він пропонує розрізнення онтичного (об'єктивного) та ноетичного (досконалого) станів Ісуса.

У близькому, але не тотожному ключі Р. Бультман розмежовує історичного Ісуса та образ, зафіксований у керигмі перших християнських громад. На його переконання, новозавітне вчення формується саме в межах керигматичного проголошення, тоді як історична постать Ісуса не може безпосередньо виконувати спасительну функцію. Людині, за Бультманом, доступний лише екзистенційно осмислений образ, що актуалізується в проповіді. Саме тому він вважав, що лише екзистенційна інтерпретація біблійного тексту здатна зберегти релігійну віру від тиску раціоналістичного світогляду (Bultmann, 1953). Такий підхід зумовлює недооцінку людської природи Ісуса, оскільки пізнання Бога через людські властивості Спасителя визнається принципово неможливим. У цьому контексті стає зрозумілою спрямованість критики ліберальної теології, яка, на думку Бультмана, виявляла упередженість щодо визнання Божественного виміру.

Третій концептуальний вимір осмислення постаті Ісуса в сучасних доктринальних моделях християнства пов'язаний із проблемою іпостасного поєднання Божественного та людського начал у межах парадигми Трійці. Саме це питання стало центральним у раціональних побудовах Несторія та Євтихія, які репрезентують, відповідно, двосуб'єктну та

односуб'єктну інтерпретації єдності двох природ. У концептуальній формулі Несторія фіксується послідовність «дві природи – дві іпостасі – дві природні особи – одна Особа єднання», яка безпосередньо випливає з уявлення про самостійність кожної природи, яка, у свою чергу, потребує власної іпостасі (Соколовський, 2018, с. 167). У такій логіці обидві іпостасі постають як самостійні онтологічні реальності, оскільки кожна з них конституює окрему особу. Відтак доктринальну позицію Несторія доцільно інтерпретувати як двосуб'єктну на рівні іпостасей і водночас як односуб'єктну на рівні Особи єднання.

Зосередження уваги на проблемі іпостасного поєднання має принципове значення для подолання метафізичної, моральної та духовної дистанції між трансцендентним Богом і емпіричною людиною. У доктринальному вимірі це завдання реалізується через осмислення єдності Божественного й людського начал у постаті Ісуса як ключового посередника між абсолютним і кінцевим буттям. Спокутний акт і можливість оновлення людської природи виявляються мислимими лише за умови, що цей акт здійснюється в межах людського досвіду; водночас його універсальна цінність, спрямована на подолання розриву між людською обмеженістю та Божественною досконалістю, передбачає участь Божественного начала. Саме ця напруга між людським і надлюдським зумовлює тривалу доктринальну дискусію щодо раціональної узгодженості сотеріологічного діяння.

У ширшому історичному контексті можна виокремити доктринальні системи тих течій, чиї вчення безпосередньо концентрувалися на тлумаченні статусу Ісуса. Кожна з них по-своєму інтерпретувала проблему співвідношення двох начал, заперечуючи, по-перше, можливість або повноту Божественного виміру (ебіонізм, аріанство); по-друге, реальність або завершеність людського виміру (докетизм, аполінаризм); по-третє, або розділення суб'єктності, або її радикальне злиття (несторіанство, євтихіанство). Усі ці позиції є свідченням спроб раціоналізувати складну онтологічну проблему в межах різних філософсько-богословських парадигм.

Сучасні доктринальні моделі, незважаючи на різноманіття інтерпретацій, значною мірою спираються на ранньохристиянські концептуальні засади. Їх спільним

вихідним пунктом є твердження, що подія втілення не означає відмову від Божественних атрибутів, а передбачає набуття людських якостей у межах історичного буття. Іпостасне поєднання в такому ракурсі розуміється як форма функціонального підпорядкування Сина Отцю, спрямована на можливість пізнання Бога людиною та досягнення граничної мети – вічного життя. При цьому поєднання двох природ не встановлює ієрархічної переваги Божественного над людським, а, навпаки, фіксує їх гармонійну взаємодію через добровільне самообмеження. У раціональній перспективі така модель має висхідний характер, оскільки акт з'єднання з людською природою мислиться як ініціатива трансцендентного начала. У постаті Ісуса Божественне й людське поєднуються унікальним і концептуально невичерпним способом у межах єдиної особової реальності.

Критичний релігієзнавчий та історико-філософський аналіз зазначених доктринальних побудов має ґрунтуватися на системному вивченні святоотцівської спадщини з урахуванням її зв'язку з ученням про Трійцю та богословськими дисциплінами. Дослідження еволюції доктринальних уявлень щодо постаті Ісуса доцільно здійснювати у взаємозв'язку з сотеріологією, філософською антропологією та есхатологією, оскільки відповідні концепції мають цілісний і взаємозалежний характер. Саме тому аналіз цих напрямів є необхідною умовою осмислення трансформацій доктринального мислення та коректної класифікації його моделей.

У сучасному релігієзнавстві та богослов'ї відсутня єдина універсальна типологія доктринальних систем, присвячених інтерпретації постаті Ісуса. Водночас сформувався широкий спектр підходів і критеріїв, більшість із яких мають теологічне походження. У межах християнської думки центральною залишається саме ця постать, що зумовило вироблення загальних принципів її осмислення. Показовими в цьому сенсі є методологічні положення А. Мак-Грата, який виокремлює чотири базові аспекти аналізу, один з яких має історичний характер, тоді як інші належать до сфери богословської рефлексії (McGrath, 1994). Ключовим критерієм виступає твердження про визначальну роль Ісуса як відправної точки історичного розвитку християнства.

У науковому дискурсі співіснують дві принципові позиції щодо цієї доктринальної проблеми. Раціоналістична, згідно з

якою Ісус розглядається як реформатор первісної релігійної традиції, спотвореної його послідовниками, та ліберальна, яка трактує християнство як історичну релігію з розвиненою богословською й культурною системою, що сформувалася завдяки діяльності Ісуса. У цьому контексті А. Мак-Грат пропонує три взаємопов'язані критерії для історичного та доктринального обґрунтування авторитету Святого Письма. По-перше, ідею одкровення Бога через постать Ісуса; по-друге, розуміння Його як носія спасіння; по-третє, усвідомлення Його життя як форми спокутного існування (McGrath, 1994). З цієї перспективи постать Ісуса набуває значення морально-духовного взірця для віруючих.

У сучасних дослідженнях не вироблено усталеної класифікації основних доктринальних систем, однак на підставі новітніх релігієзнавчих і богословських напрацювань можна окреслити такі напрями раціонально-доктринального осмислення: еволюційний (П. Тейяр де Шарден), екзистенційно-трансцендентний (К. Ранер), моністичний (П. Шоненберг), визвольний, есхатологічний (В. Панненберг), персоналістичний (Ч. Бартнік) та духовно-містичний (Й. Ратцінґер).

Загалом аналіз ґенези доктринальних уявлень щодо постаті Ісуса відкриває нові горизонти для розуміння сутності християнської теології. Виявлення діалектичних взаємозв'язків між філософським мисленням і богословською проблематикою створює підстави для сучасного осмислення перспектив розвитку християнської думки. Застосування запропонованої методології дозволяє інтерпретувати постать Ісуса в контексті новітньої християнської філософії як ключовий елемент раціоналістичного доктринального дискурсу.

Проведений філософсько-релігієзнавчий аналіз засвідчує, що доктринальне вчення християнських церков формувалося у постійному дискурсі між вірою та раціональним осмисленням релігійної реальності. Раціоналізм у цьому контексті не постає як зовнішній щодо віри чинник, а як внутрішній механізм концептуалізації, систематизації та інтелектуального упорядкування релігійного досвіду, який поступово набував доктринального оформлення. Саме завдяки раціональним інструментам філософського мислення, категоріальному аналізу, логічній рефлексії, герменевтичним і методологічним підходам, християнська думка змогла

трансформувати первинне керигматичне проголошення у складну, внутрішньо узгоджену систему віровчення.

Показано, що осмислення постаті Ісуса в християнській традиції від самого початку перебувало у площині інтелектуальних пошуків мови для вираження досвіду одкровення. Доктринальні дискусії раннього християнства, соборні формули, патристичні концепції та подальші богословські моделі були спрямовані не лише на захист віри, а й на раціональне обґрунтування її змісту в координатах античної, а згодом середньовічної та новочасної філософії. У цьому процесі раціональність виконувала функцію медіатора між трансцендентним змістом віри та історично змінними інтелектуальними парадигмами.

Особливу увагу приділено методологічним засадам дослідження доктринальних концепцій, що дозволило виявити їх багатовимірний характер. Показано, що аналіз таких учень є неможливим без поєднання історичного, герменевтичного, феноменологічного та структурно-функціонального підходів, а також без чіткого розрізнення між догматом як нормативною формою віри та доктриною як систематизованим вченням. Саме це розмежування дає змогу уникнути редукції богословських положень до конфесійних тверджень і відкриває простір для їх наукового аналізу.

Обґрунтовано, що різні християнські традиції, православна, католицька та протестантська, виробили відмінні моделі раціонального осмислення віровчення, які відображають специфіку їхніх філософських орієнтацій, культурно-історичних умов і богословських пріоритетів. Ці відмінності не заперечують спільного доктринального ядра, але засвідчують плюралізм раціоналістичних стратегій у межах християнства, що виявляється у різних способах інтерпретації історії, часу, особистості, спасіння та взаємодії Бога і людини..

Розділ 2
Ґенеза теологічного дискурсу в еволюції християнського віровчення

2.1. Світоглядні витоки ранньохристиянської віри у новозавітному контексті

Після з'ясування основних смислових параметрів раціоналістичних доктринальних уявлень про постать Ісуса Христа, їхніх вихідних інтенцій та типологічних характеристик у межах різних класифікаційних підходів, доцільно перейти до аналізу новозавітного матеріалу як фундаментальної основи формування ранньохристиянських доктринальних моделей. Саме корпус текстів Нового Завіту заклав концептуальні передумови для подальшого систематичного осмислення постаті Ісуса в категоріях віри, раціонального тлумачення та догматичного упорядкування. У цьому зв'язку особливого значення набуває звернення до доктринальних положень, зафіксованих у євангельських наративах, посланнях апостола Павла, апокаліптичному баченні Івана Богослова, а також у творах апостольських мужів як перших інтерпретаторів новозавітного послання.

Ключовим завданням є простеження витоків і динаміки формування ранніх доктринальних ідей, у межах яких постать Ісуса осмислювалася не лише як об'єкт віри, а й як предмет раціонального, богословського та філософського осмислення. Такий підхід дозволяє реконструювати процес поступового переходу від наративного та символічного мислення до концептуалізованих форм доктринального знання, а також систематизувати базові структури, які згодом стали підґрунтям соборного богослов'я.

Реалізація окресленого завдання ускладнюється відсутністю єдиного усталеного методологічного підходу до аналізу новозавітних доктринальних уявлень. У сучасних дослідженнях традиційно застосовуються кілька взаємодоповнювальних методів. По-перше, реконструкція історичної еволюції ранніх доктринальних уявлень апостольського періоду на основі текстів Нового Завіту та ранньохристиянських джерел; по-друге, семантичний аналіз титулярної системи, за допомогою якої у новозавітному дискурсі окреслюється статус і функція Ісуса; по-третє, порівняльний аналіз концептуальних підходів євангелістів і перших богословів; по-четверте, узагальнений огляд уявлень

про природу та місію Ісуса в ранньохристиянській свідомості. Кожен із цих методів має власні обмеження, однак у своїй сукупності вони формують цілісне бачення доктринального становлення християнства (Соколовський, 2018, с. 115).

Значна частина дослідників надає перевагу або історико-генетичному дослідженню розвитку доктринальних уявлень, або семантичному аналізу новозавітної терміносистеми, вибудовуючи на цій основі лінійну історичну реконструкцію. Однак самостійне використання кожного з цих підходів призводить до редукції багатовимірного богословського матеріалу до окремої тематичної площини, що ускладнює розуміння цілісного змісту новозавітного вчення (Wallace, 1963). У сучасному богословському дискурсі дедалі частіше наголошується, що історичний підхід, застосований без попереднього філологічного та семантичного аналізу тексту, здатен спотворювати розуміння первинної віри ранніх християнських громад, особливо у випадках, коли дослідник виходить з ідеологічних або конфесійних установок (Schnackenburg, 1995).

Зазначені методологічні труднощі є характерними насамперед для богословського аналізу. Натомість у межах філософсько-релігієзнавчого дослідження виправданим видається застосування історичного методу як інструмента реконструкції еволюції ранніх доктринальних уявлень і виявлення спільних раціональних інтенцій, притаманних різним формам осмислення постаті Ісуса. Такий підхід дозволяє не зводити аналіз до конфесійної апологетики, а розглядати доктрину як історично змінну систему смислів, сформовану в конкретному соціокультурному та інтелектуальному контексті.

Відтак доцільно розпочати з семантичного аналізу новозавітних титулів Ісуса, оскільки саме вони виступають первинними концептуальними маркерами раціоналізації віри. Через різні мовні форми, месіанські, сотеріологічні, онтологічні, ранні християни намагалися виразити досвід віри в категоріях, доступних античному мисленню. Такий аналіз дозволяє не лише реконструювати історичний розвиток доктринальних уявлень у різних формах їхнього вираження, а й виявити структурні варіанти, спільні для різних традицій.

Звернення до семантики новозавітної титулатури зумовлене також тим, що сучасні доктринальні моделі активно послуговуються оновленою термінологією, яка потребує

кореляції з первинною догматичною традицією. Ігнорування цього принципу неминуче веде до розриву зі святоотцівською спадщиною як носієм історичної пам'яті Церкви (Соколовський, 2018, с. 116). Водночас нехтування раціональним аналізом новозавітної терміносистеми створює умови для довільного переосмислення доктрини за допомогою сучасних мовних і концептуальних засобів, що нівелює внутрішню узгодженість догматичного мислення.

Новозавітні уявлення про постать Ісуса перебувають у глибокому концептуальному зв'язку зі старозавітною традицією, проте саме апостольські мужі здійснили перші спроби систематизації цих уявлень у напрямі раціонально осмисленого доктринального вчення. У їхніх працях Логос постає не лише як богословський символ, а й як універсальний принцип упорядкування буття, яке актуалізується в історичній реальності через Ісуса. Саме тому Святе Письмо слід розглядати як первинне джерело, у межах якого було сформульовано вихідні засади раціонального осмислення єдності божественного та людського начал, які згодом стали предметом доктринального й соборного опрацювання.

Проблема семантичного аналізу титулярних означень Ісуса в біблійному корпусі текстів постає як одна з ключових у процесі раціонального осмислення ранньохристиянських доктринальних уявлень. Ці означення виконували не лише номінативну, але й концептуальну функцію, слугуючи засобом інтерпретації сутності, місії та екзистенційного статусу Ісуса у свідомості апостолів, перших християнських громад і, за свідченням Євангелій, у власному саморозумінні самого Ісуса. У подальшому саме ці мовно-смислові конструкції стали вихідним матеріалом для формування раціоналістичних доктринальних моделей, спрямованих на подолання напруги між трансцендентним й іманентним вимірами релігійного досвіду.

У традиції християнського мислення сформувалося уявлення, що титули «Син Божий» і «Син Людський» репрезентують відповідно божественний і людський виміри буття Ісуса. Проте такий дихотомічний підхід є результатом пізнішої доктринальної систематизації і не вичерпує первинного семантичного поля цих понять. Зокрема, означення «Син Людський», яке має давні старозавітні витоки, у різні історичні періоди наповнювалося відмінним смисловим

змістом і не може бути редуковане до однозначної антропологічної характеристики.

У старозавітному контексті це означення функціонує щонайменше у трьох взаємопов'язаних значеннях. По-перше, воно вживається як етичне порівняння між обмеженою людською природою та абсолютною трансцендентністю Бога, підкреслюючи онтологічну незавершеність і крихкість людського буття перед божественною повнотою (Числа 23:19). По-друге, «Син Людський» виступає формою звернення до пророка, зокрема до Єзекіїля, акцентуючи його історичну вкоріненість і водночас функцію посередника між сакральним одкровенням і людською спільнотою (Єзекіїля 2:1). По-третє, в апокаліптичній традиції, насамперед у книзі Даниїла (7:13), цей образ набуває есхатологічного виміру, постаючи як символ колективної спільноти праведників, Глави майбутнього царства та трансцендентної «Небесної Людини», яка поєднує у собі трансцендентний й історичний виміри буття.

У біблієзнавчих дослідженнях поширеним є тлумачення, за яким старозавітний образ «Сина Людського», особливо в пророчій традиції, корелюється з наголосом на людській природі Ісуса у синоптичних Євангеліях (McKim, 1996). Водночас Р. Бультман наполягає на необхідності чіткого розрізнення старозавітних і новозавітних есхатологічних уявлень, незважаючи на їхню зовнішню подібність. Спираючись на висловлювання Ісуса про майбутнє явлення «Сина Людського на хмарах» (Марка 13:26), дослідник доходить висновку, що ранні християнські громади здійснили синтез апокаліптичного образу з історичною постаттю Ісуса, поєднавши їх у межах єдиної доктринальної конструкції (Bultmann, 1958).

У такому раціоналістичному прочитанні есхатологічний вимір перестає бути лише міфологічним символом і трансформується е подієву реальність, яка входить в історію через слово і дію Логосу. Ісус постає не як абстрактна ідея, а як конкретна особа, яка через проголошення вищої істини звертається до людини, вимагаючи від неї екзистенційного вибору щодо сенсу власного буття і спасіння (Bultmann, 1958). Відтак есхатологія у Бультмана набуває історіософського характеру, оскільки подія спасіння осмислюється як така, що вже відбулася в історії і водночас залишається відкритою до майбутнього.

Подібна інтерпретація зазнала критики з боку інших дослідників, які наголошували, що семантичне означення «Син Людський» включає мотиви страждання, суду та відновлення справедливості, що робить його застосування до постаті Ісуса не довільним, а внутрішньо виправданим. Крім того, в юдейській традиції цей образ пов'язувався з уявленням про космічну першолюдину – архетип людства, створений на початку буття і покликаний до оновлення світу (Соколовський, 1917, с. 104). У цьому контексті новозавітне використання титулу «Син Людський» набуває багатовимірного значення, поєднуючи антропологічний, месіансько-есхатологічний і космічний рівні осмислення.

Не менш показовим для формування ранніх раціоналізованих доктринальних уявлень є використання грецького терміна «Christos», який постає перекладом давньоєврейського «mashiah» – «помазаник». У юдейській традиції цей термін застосовувався насамперед до царів як обраних і легітимованих Богом правителів. Його семантика була тісно пов'язана з очікуванням відновлення справедливого царювання, аналогічного Давидовому, але піднесеного до рівня вселенського порядку.

Старозавітні пророцтва змальовують образ Месії як постать, яка поєднує зовнішні риси історичної людини з внутрішніми атрибутами божественної дії. У пророчій традиції Ісаї цей образ включає мотиви походження з конкретного народу (Ісаї 9:6), надприродного народження (Ісаї 7:14), царського покликання (Ісаї 11:1–4) і страждання як передумови прославлення (Ісаї 53). Саме такий підхід між приниженням і піднесенням став ключовим для подальших доктринальних інтерпретацій.

У християнській традиції відбулося ототожнення старозавітного Месії з новозавітним Ісусом шляхом текстуального зіставлення писань, визнаних богонатхненними. У межах цієї інтерпретації Ісус осмислюється не лише як пророк, подібний до Мойсея, але як носій повноти одкровення, що радикально змінює уявлення про відношення Бога до світу (Івана 10:30; 14:3). Таким чином, месіанська ідея трансформується з історичної на онтологічну.

Раціоналістичний вимір цього осмислення проявляється також у переосмисленні теми священства. Ісус не належав до левітського стану, проте новозавітний дискурс надає Йому

статус «священика навіки за чином Мелхиседека» (Псалом 110:4), тобто такого, чия легітимність не залежить від інституційної традиції, а ґрунтується на доісторичному й метафізичному принципі. Вислів «Перш ніж був Авраам, Я є» (Івана 8:58) у цьому контексті набуває онтологічного звучання, вказуючи на позачасову основу буття.

Новозавітні тексти поєднують конкретну історичність Ісуса, народження у визначений час і місце (Матвія 2:1), з універсальним визнанням Його місії: суд, спасіння, відновлення втраченої повноти людського буття (Матвія 19:28; Луки 19:10). Навіть твердження про трансцендентний характер Його царства (Івана 18:36) не заперечує, а радше переосмислює історичну семантику месіанського титулу, яке підтверджується відповіддю Ісуса на запитання Пилата (Марка 15:2).

У цьому світлі пророчі тексти Ісаї набувають центрального значення для формування доктринального образу Месії як страждального праведника, чия смерть, воскресіння і прославлення осмислюються як взаємопов'язані моменти єдиного сотеріологічного процесу (Ісаї 53:3–12). Саме ця лінія стала основою для подальшого раціонального систематизування ранньохристиянських уявлень про постать Ісуса в межах доктринального мислення.

У релігієзнавчій перспективі інтерпретація новозавітних свідчень не може обмежуватися богословською логікою, оскільки вона включає зіткнення різних форм смислотворення – екзегетичного, догматичного, історіографічного та філософсько-антропологічного. Відтак титулярні означення Ісуса доцільно розглядати як онтологічно навантажені мовні форми, які становлять основу для конструювання ранніх доктринальних уявлень про співвідношення трансцендентного й іманентного, абсолютного й історичного, божественного й людського. Саме тому виникає напруга між історичною фігурою та метафізичною інтерпретацією, яка і провокує раціоналістичні спроби узгодження віри з понятєво-логічними структурами.

Показовою є критична позиція, яку формулює протестантський теолог А. Мак-Грат, окреслюючи чотири тези, що, на його думку, корелюють зі старозавітними месіанськими очікуваннями (McGrath, 1994). По-перше, Ісус сприймався як можливий визволитель, покликаний консолідувати народ і зняти тягар римського панування. По-друге, Ісус, згідно з

новозавітними текстами, уникав представлення через месіанський титул і навіть обмежував його публічне проголошення учнями (Матвія 16:20; Марка 8:30), за винятком ситуацій судового допиту (Марка 14:62). По-третє, месіанська роль не розгорталася у площині лідерства (Соколовський, 1917, с. 105), а набула іншого, «внутрішнього», змісту, який згодом був розгорнутий у церковному дискурсі. По-четверте, універсалізація поняття «Месія», як постаті, значущої для всього людства, а не лише для окремого народу, вступала в суперечність із панівними юдейськими очікуваннями.

Рання Церква прагнучи виразити співвідношення людського та божественного в Ісусі, дедалі активніше звертається до інших титулярних формул. Однією з найважливіших стає назва «Син Божий». Її старозавітне вживання, однак, демонструє переважно реляційний (а не метафізичний) характер: 1) означення спільноти Ізраїлю як народу під особливим божественним опікунством (Вихід 4:22); 2) титулювання царів Давидової династії, що легітимує їхню владу та виражає особливий статус щодо Бога (2 Царів 7:14), включно з інтронізаційною формулою (Псалми 2:7). У цьому смисловому значенні «синівство» радше позначає завітну близькість, обраність і функцію, ніж онтологічну тотожність.

Звідси й висновок, що старозавітна семантична назва «Син Божий» не примушує до однозначного перенесення її на Ісуса як метафізичного визначення; він допускає варіативність, а отже й відкриває простір для подальших доктринальних тлумачень. У новозавітному корпусі ця назва також функціонує у реляційному ключі, і показово, що Ісус не послуговується нею як звичною назвою. Натомість найбільш систематичне застосування пов'язують із апостолом Павлом, який акцентує на «виявленні» синівства у події воскресіння: Ісус «об'явився Сином Божим у силі… через воскресіння з мертвих» (Римлян 1:4). Тут синівство описується не як абстрактний атрибут, а як подієва онтологія, істина про Ісуса розкривається через історичний акт, який радикально змінює статус буття.

Водночас Павло використовує мовну форму «синівства» і щодо вірян, але проводить межу між усиновленням людини та унікальністю Ісусового відношення до Бога: «Хто Сина Свого не пожалів… як же не дав би Він нам із Ним і всього?» (Римлян 8:32). Отже, синівство вірян має антропологічний і

сотеріологічний вимір, тоді як синівство Ісуса вказує на інший рівень близькості – онтологічний, тобто такий, який стосується способу буття.

Саме в цьому ключі синоптичні висловлювання Ісуса про Отця набувають характеру не лише месіанської заяви, а й екзистенційно-антропологічної пропозиції: «Передав Мені все Мій Отець… Прийдіть до Мене… і Я вас заспокою… навчіться від Мене» (Матвія 11:27–30). Тут відношення «Отець – Син» не зводиться до титулу, воно формує антропологічну траєкторію коли людина входить у новий спосіб буття через участь у зв'язку, якиий визначає центр сакральної реальності. Вислів «Отче мій» у такому разі підкреслює не загальну метафору батьківства Бога, а особливий тип належності, який у подальшій доктринальній рефлексії буде осмислюватися як таємниче співбуття і співпричетність до божественного.

Разом із тим у сучасній теологічній дискусії звучить критичний аргумент, що перенесення старозавітної семантики «синівства» на тринітарний рівень може виглядати концептуально проблематичним. Так, К. Рунія вважає, що старозавітне значення цього титулу підважує підстави тринітарного вчення (Runia, 1984, p. 93). Подібну позицію займає К. Браун, наголошуючи, що «Син Божий» не обов'язково позначає «метафізичні відмінності» всередині Божества, а навпаки, титул може стосуватися створеної істоти, яка перебуває в особливих відношеннях із Богом (Brown, 1991, p. 87–88). Ці зауваги варто трактувати як прояв раціоналістичної корекції. Богословська мова піддається логічній перевірці, аби уникнути семантичних підмін, коли реляційний титул автоматично перетворюється на онтологічне визначення.

Звідси важливим є попередження Д. Маккея про те, що дослідник нерідко стає заручником власних догматичних позицій (Mackey, 1983, p. 51). У синоптичних текстах, за його аргументацією, термін «Син Божий» навряд чи означає «передвічного Сина», адже в багатьох місцях він співвідносний із старозавітним образом царя Ізраїлю (Mackey, 1983, p. 56).

Окремого онтологічного навантаження набуває титул «Господь». У Павловому дискурсі він виступає не просто знаком пошани, а маркером екзистенційної межі між вірою та невір'ям «коли… визнаватимеш Ісуса за Господа… то спасешся» (Римлян 10:9). Грецьке «kyrios» у контексті еллінізованого юдаїзму стає мовним еквівалентом сакрального

Імені Бога, зафіксованого в давньоюдейській традиції, і в практиці заміщення тетраграматону словом Адоні. Історично цей термін міг означати й шанобливе звернення до людини; однак уже з ІІІ ст. до н. е. він набуває функції еквівалента Божого Імені. У новозавітних текстах його застосування щодо Ісуса спрямоване на концептуальну ідентифікацію Його з тим, що в юдейській традиції мислиться як найвищий рівень сакральної реальності. Саме тому в низці місць старозавітні означення Бога переносяться на Христа як на носія божественної гідності (Івана 20:26–29). В антропологічному вимірі це означає, що людське буття отримує сенс, оскільки «Господь» це не лише титул, а й критерій істини.

У межах новозавітного корпусу питання про можливість ототожнення Ісуса з «Богом» постає не як термінологічна колізія, а як онтологічна проблема мови Одкровення, чи може людське мовлення, зберігаючи історичність і контекстність, бути адекватним носієм трансцендентного смислу. Саме тому заувага Р. Брауна про три ключові місця, де Ісус безпосередньо співвіднесений із «Богом», має значення радше як фіксація семантико-метафізичних виявів новозавітної свідомості: 1) Івана 1:1; 2) Івана 20:28; 3) Євреїв 1:8. У цих фрагментах, на думку дослідника, артикулюються функції Ісуса, які в релігійній уяві належать виняткова Богові: спасительна дієвість, культове поклоніння, а також роль прикладу наслідування й прозорого «виявлення» Бога через діяльність (Brown, 1967). Вказані вислови визначають онтологічні предикації, які підносять історичну постать до рівня абсолютного смислу, не знищуючи її історичності, але радикально переозначуючи її статус.

Натомість Д. Данн відкидає пряме прочитання Івана 1:1 як твердження про окрему «божественну особу», наголошуючи на іншому логічному механізмі тексту де йдеться про персоніфікацію Божої дії, а не про самостійну суб'єктність; «революційність» наступних віршів полягає у переході від безособової персоніфікації до реальної особи (Dunn, 1980, p. 243). Тут увага зміщується з «метафізики тотожності» на метафізику актуалізації, Слово не просто «є» як субстанція, а «виявляється» в історії як подія, яка набуває особистісного виміру. Такий підхід добре узгоджується з раціоналістичним підходом, який прагне розрізняти логічно-символічну мову про

Бога, історичний носій цієї мови та спосіб їхнього співвіднесення.

Щодо сповідання Хоми («Господь мій і Бог мій!»), то Е. Баззард трактує його як месіанський опис, у якому проговорюється тотожність Ісуса з Богом, але водночас зберігається розрізнення між Сином і Отцем як «тим, хто не має походження» (Buzzard & Hunting, 1998). Важливо зазначити, що тут не йдеться про поєднання тотожностей, а радше маємо справу з реляційною онтологією, де буття визначається не самістю, а відношенням, у межах якого «походження» стає категорією смислу. Отже, біблійна мова формує ґрунт, у якому можлива подальша раціональна артикуляція, але лише за умови, що логіка не зруйнує символічну багатозначність джерела.

У контексті дослідження новозавітні свідчення важливі насамперед як первинні тексти, які слід читати в органічному зв'язку зі старозавітним семантичним напрямком. Саме тут формується те, що можна назвати раціоналістичною доктринальною матрицею, віра в Ісуса постає як ядро ранньохристиянського богослов'я і як підстава подальших концептуальних побудов, які намагаються узгодити досвід спасіння з понятєвими структурами мислення. Виростаючи з юдейських месіанських очікувань, ця віра трансформує сприйняття Ісуса як історичної постаті. Через подію Воскресіння Він мислиться як Свідок і гарант майбутнього, тобто як той, хто «утримує» простір завершення історії. Саме есхатологічна перспектива, поєднана з людським і божественним виміром Його буття, ускладнює релігієзнавчий аналіз (Соколовський, 2018, с. 113), оскільки змушує одночасно тримати в полі зору фактологічний, символічний і метафізичний рівні.

Важливо, що ранньохристиянська віра не відразу отримала єдину завершену форму, різні традиції письма та різні стилі мислення авторів новозавітних текстів створили плюралізм образів і пояснювальних схем. Проте саме базова інтенція, віра в Ісуса як Месію, Спасителя і Відкупителя, виконувала функцію смислової інтеграції спільнот і знаходила багатоголосе вираження у Новому Завіті (Соколовський, 2018, с. 113). Вантропологічному вимірі рання традиція рухалася не шляхом статичної дефініції, а шляхом поступового розкриття сенсу, співмірного з можливостями людського розуміння, а,

отже, новозавітна доктринальна свідомість має динамічний характер.

Синоптичні Євангелія фіксують цей процес як наративну пам'ять, тоді як Павлова теологія задає більш концептуалізований вектор. Євангелісти, спираючись на перекази конкретних подій, конструюють різні виміри осмислення Ісуса, тому кожен наратив має власну конфігурацію смислів (Соколовський, 2018, с. 113). Ці конфігурації є різними способами онтологічного вираження постаті Ісуса через рід, владу, мудрість, культове визнання, есхатологічний простір.

З цієї точки зору Євангеліє від Матвія демонструє особливо показову стратегію, яка системно поєднує доктринальні уявлення про Ісуса з еклезіологічними сенсами, глибоко вкоріненими в юдейській традиції (Hummel, 1966), і подає життя Ісуса як виконання месіанських пророцтв, але вже в трансформованій християнській формі. Тому його наратив виглядає концептуальним у порівняні з іншими євангельськими текстами. Матвій не лише повідомляє, а й упорядковує, зокрема через підбір титулів, мотивів чудес і структурування подій.

Окремої уваги заслуговує акцент Матвія на спадкоємності «месіанського роду Давида». Титул «Син Давида» стає для нього одним із ключових інструментів легітимації, а також способом поєднати історичну конкретність з обітницею та пророчим виміром. Показово, що Матвій уживає цей титул значно частіше, ніж Марко і Лука (Соколовський, 2018, с. 114), і тим самим зміщує антропологічний фокус. Ісус постає не лише як небесний посланець, а як історичний носій обітниці, через якого історія набуває телеологічного спрямування.

Так само термін «Господь» у Матвія функціонує не просто як форма моралі, а як маркер авторитету, що прояснюється у світлі Воскресіння і вказує на вищу владу (7:21; 14:28; 14:30; 17:4; 18:21; 22:43; 28:6; 7:22; 22:42; 22:46; 22:48; 22:50; 25:11; 25:19–26:37:40) (Bouyer, 1968). Тут формується важлива онтологічна лінія, визнання «Господа» є не тлише догматичною тезою, а й перебудовою людської суб'єктності перед яким вона вибудовує себе.

Це прослідковується у порівняльних деталях, у Марка реакція учнів на ходіння по воді передана як внутрішнє здивування (Марка 6:51), натомість у Матвія вона переходить

у акт поклоніння й сповідання: «Ти справді Син Божий!» (Матвій 14:33) (Ladd, 1974). Аналогічно, якщо в Марка Петро називає Ісуса «Христом» (Марка 8:29), то у Матвія формула розширюється до «Христос, Син Бога Живого» (Матвій 16:16). У цих зсувах проявляється не просто «різниця стилю», а різна антропологія віри, від емоційного враження, до понятєвого визнання, яке набуває характеру раціонального сповідання.

Нарешті, важливо, що в Матвія Ісус мислиться як носій божественної Мудрості, яка «прийшла» до людей (Матвія 11:28–30), тоді як у Луки подібні вислови частіше звучать як мовлення посланця Мудрості. В онтологічній перспективі це означає різницю між моделлю «представництва» і моделлю «втіленої присутності», оскільки перша підкреслює функцію, а друга спосіб буття. В антропологічній перспективі виражено різницю між моральним наслідуванням пророка і екзистенційним входженням у новий спосіб життя, який пропонує Той, хто є джерелом і нормою цього життя.

В есхатологічному фрагменті суду Матвій вибудовує образ Ісуса як Царя та Судді, який не лише «говорить» про кінець історії, а онтологічно вписує себе в її фінальний простір: «…у славі Своїй, і всі Анголи з Ним, тоді Він засяде на престолі слави своєї» (Матвія 25:31–46). У цій перспективі такі формули, як «Царство Сина Людського» (Матвія 13:41; 16:28) і «престол слави» (Матвія 19:28) (Соколовський, 2018, с. 113), виконують функцію метафізичних маркерів. Вони означують, що історичний час у Матвія має телеологічну структуру, а людська історія мислиться як простір відповідальності перед остаточним судом. Антропологічно це переводить віру з площини особистісної релігійності у площину екзистенційного вибору, де людське життя набуває нормативного виміру через віднесення до «престолу слави».

Фінал Євангелія (Матвія 28:19–20) підводить до формули, яка задає найвищий рівень концептуальної узгодженості: «…христячи їх в ім’я Отця, Сина і Святого Духа» (Матвія 28:19). Тут оповідь переходить від образів і титулів до структури буттєвих відношень, де єдність проговорюється в термінах імені як принципу причетності. У цьому місці тринітарна формула працює як онтологічний каркас, який дозволяє мислити присутність Бога в історії без редукції до «чистої ідеї» або до «лише історичної постаті». Символічно показово, що Матвій починає з «Бог з нами» (Матвія 1:23) і завершує тезою про неперервну присутність «в усі дні до кінця

століття» (Матвія 28:20; 18:20) (Frankemölle, 1974). Отже, «присутність» тут не психологічна метафора, а онтологічний модус де спільнота існує як така, що перебуває у відношенні до трансцендентного Джерела.

Водночас Матвій уникає сюжетів і деталей, здатних знизити «високий» статус Ісуса, або коригує їх у напрямку піднесеного образу. Р. Браун вказує на низку місць, де помітні акценти редагування: пом'якшення докірливості учнів (Матвія 8:25–26; Марка 4:38), опущення звернення до вітру й моря (Марка 4:39), корекція сцени торкання (Матвія 9:22), заміна «тесля» на «син тесляра» (Матвія 13:55; Марка 6:3), а також переформатування епізоду про «благого» (Матвія 19:16–17) (Brown, 1997).

Тому справедливим є висновок, що в Матвія образ Ісуса загалом «піднесеніший», ніж у Марка чи Луки, він використовує ті самі імена й титули, але через систематичну акцентуацію формує величний і трансцендентний профіль. Ця піднесеність, однак, не є втечею від історії. Навпаки, Матвій наполягає, що Ісус реалізує надії Ізраїлю, ключові події зіставляються з пророцтвами, а Обітований Месія осмислюється як «новий Мойсей» засновник Нового Завіту, який не скасовує, а жоповнює Старий. Хоча тезу про «християнське П'ятикнижжя» (Б. Бекон) сьогодні не приймають у прямому вигляді (Bacon, 1930), сам мотив структурної паралелі (40 днів, гора, нове нормативне слово) зберігає методологічну цінність для аналізу того, як Матвій конструює історію смислу. Нагірна проповідь постає як продовження й удосконалення Закону, але в режимі авторитетного мовлення: «а Я кажу вам…» (Соколовський, 2018, с. 114).

Звідси випливає і специфічне формулювання відношення до Отця: «Усе віддано Мені Отцем Моїм…» (Матвія 11:27). Саме тому в Матвія переплітаються два стрижневі мотиви: 1) історія Ізраїлю знаходить виконання; 2) Ісус постає як безгрішний Син Божий, Господь, Суддя і «Бог з нами» (Соколовський, 2018, с. 114). Це поєднання і є точкою, де доктринальна раціоналізація змушена працювати одночасно з історією, мораллю й онтологією.

Натомість твердження, що Марко «використовує найважливіші відомості» з Матвія, вимагає обережності. Він концентрується на титулатурі й демонструє парадоксальну

двоплановість образу. Провідний титул «Син Божий» у Марка пов'язаний із хрещенням (Марка 1:11), демонологічними сценами (Марка 3:11), притчею про виноградарів (Марка 12:6), допитом у первосвящеників (Марка 14:61–62) тощо. Водночас Марко інколи стримує надто пряме «божественне» прочитання (Матвій 19:16–17; Марка 10:17–18) (Соколовський, 2018, с. 114). Дослідники пояснюють цю вибірковість зв'язком із певною традицією, яка прагнула узгодженості з церковною позицією (Ladd, 1974), однак на рівні смислу важливіше, що Марко будує напругу між владою і стражданням.

Саме тому релігієзнавці й біблеїсти фіксують «парадокс» Марка: Ісус постає як Син Божий, який діє з повнотою влади, властивою Богові (Марка 2:1–12), і водночас як смиренний, вразливий, спрямований до страждання. Цей парадокс має вирішальне значення, оскільки формує модель, де трансцендентне не знімає людського, а проходить через нього, відкриваючи екзистенційну структуру спасіння як драми свободи, нерозуміння, опору й жертовності. І саме в цьому контексті з'являється концепт «месіанської таємниці», запропонований В. Вреде, хоча як історична гіпотеза вона не витримала критики, її концептуальна продуктивність для опису специфіки Марка була визнана багатьма дослідниками (Tuckett, 1983). Марко раціоналізує віру не шляхом піднесення образу (як у Матвія), а шляхом парадоксальної логіки, де істина відкривається через прихованість, а влада через шлях до хреста.

Образ Ісуса в наративі Марка часто співвідноситься дослідниками з типом «божественної людини» античного грецького світу, однак таке порівняння має більше евристичний характер, оскільки марківський Ісус принципово руйнує саму логіку еллініcтичного самозвеличення (Best, 1983). Його життєва стратегія ґрунтується не на публічному утвердженні сакрального статусу, а на радикальній моралі смирення й служіння. Заклики зайняти «останнє місце» (9:33–37; 10:42–45) не є абстрактною моралізацією, а екзистенційною програмою, яку Він послідовно реалізує власним способом буття. В онтологічному вимірі трансцендентна влада виявляється не через домінування, а через добровільне самопониження.

Месіанська ідентичність Ісуса у Марка нерозривно пов'язана з досвідом страждання. Він постає як Помазаник, покликаний не до тріумфу, а до шляху зневаги з боку «своїх»,

що в антропологічному сенсі підкреслює солідарність з граничними формами людського існування. Навіть у статусі Сина Божого Ісус переживає повноту людських афектів і екзистенційних напружень: смуток, гнів, здивування, внутрішню боротьбу, крик залишеності (3:5; 6:5–6; 8:12; 9:19; 10:14; 14:33–36; 15:34). Поряд із цим, Йому приписується надприродне знання й інтуїтивне прозріння (2:8; 5:30; 8:17; 13:2), що, однак, не скасовує межі пізнання, адже «день і годину» кінця історії знає лише Отець (13:32) (Соколовський, 2018, с. 114). Така напруга між знанням і незнанням формує складну антропологічну модель, у якій повнота буття не тотожна повноті раціонального володіння істинною.

Отже, марківський виклад земного життя Ісуса набуває форми Одкровення, яке водночас є застереженням. Його концепція настільки парадоксальна, що більшість дослідників прагнуть пояснити її, враховуючи історичні обставини написання Євангелія. Саме цим зумовлене послідовне наголошення на приниженні Ісуса, мотив «прихованості» Його місії та акцент на нерозумінні, яке виявляють навіть найближчі учні. Характерними є епізоди, відсутні в інших Євангеліях: спроба родичів «взяти Його», вважаючи, що Він «вийшов із себе» (Марка 3:21), або неспроможність звершити чудеса в Назареті через невіру людей (Марка 6:5). У цих сценах підкреслюється не слабкість Ісуса, а антропологічний чинник віри як умови відкритості до трансцендентного. Марк цілеспрямовано описує чудеса не як демонстрацію сили, а як події, ефективність яких безпосередньо залежить від внутрішньої готовності людини (2:5; 5:34; 9:23–24) (Ladd, 1974).

У такому ключі стає зрозумілою марківська логіка поєднання месійного покликання з мотивами страждання, приниження та смерті. Те, що пізніше буде означене як «теологія слави», у Марка отримує обґрунтування не через тріумфалізм, а через драму історичного існування. Найповніше ця напруга втілюється у використанні титулу «Син Людський», який виконує функцію концептуального вузла, який поєднує есхатологічний, моральний й екзистенційний виміри (8:38; 13:26; 14:62). За спостереженням Р. Шнакенбурга, цей титул у Марка функціонує у трьох основних контекстах: 1) у площині майбутньої слави та суду; 2) як підстава влади прощати гріхи;

3) як позначення шляху страждання і смерті (8:31; 9:9–31; 10:33–45; 14:21–41). Водночас сотеріологічний сенс смерті Ісуса тут не розгортається системно і чітко визначається лише у словах про «кров Завіту» на Таємній Вечері (14:24). Це дозволяє говорити про єдину раціонально вибудувану концепцію, у межах якої есхатологічна велич завершує шлях історичного приниження (Соколовський, 2018, с. 114).

На відміну від Марка, виклад Луки вирізняється іншою структурою смислів і методологічними акцентами. Самобутність його підходу, за спостереженням Г. Фосса, зумовлена поєднанням церковно-історичної перспективи з орієнтацією на сприйняття адресата (Соколовський, 2018, с. 114). Для частини дослідників це Євангеліє виглядає як вступ до ширшого історіографічного проєкту, завершеного в «Діяннях апостолів». Лука послуговується різноманітною титулатурою, уникаючи надмірної концептуалізації навколо окремих образів, характерної для Матвія чи Марка. Жоден із титулів не стає домінантним, лише під час суду в синедріоні окремо артикулюються питання «Сина Людського» і «Сина Божого» (Луки 22:67–70) (Conzelmann, 1960).

Наратив Луки спрямований на формування цілісного образу Ісуса, який зумовлює свідоме усунення сцен, здатних викликати неоднозначні інтерпретації. Як зауважує Р. Браун, Лука послідовно опускає або трансформує епізоди, де Ісус постає емоційно збудженим, обуреним або обмеженим у знанні (Марка 1:41; 4:39; 10:14; 11:15; 13:32; 14:33 тощо) (Brown, 1997). Це свідчить про прагнення Луки представити Ісуса як взірець упорядкованого, гармонійного буття, у якому божественне й людське не вступають у конфлікт.

Порівняльний аналіз Євангелія і «Діянь», здійснений Ч. Доддом, дозволяє виокремити низку головних положень концепції Луки (Dodd, 1936). По-перше, наголос робиться на факті смерті Ісуса від людських рук і Його воскресіння Божою силою, що інтерпретується як необхідний етап історичного шляху Месії (Луки 24:26; Дії 17:3; 26:23). По-друге, діяльність Ісуса описується як цілісне служіння зцілення і благовіщення (Дії 2:22; 10:38). По-третє, проповідь Івана Хрестителя постає як перехідний кодекс між «Законом і Пророками» та новим способом життя (Луки 16:16). По-четверте, особливе значення надається походженню Ісуса з роду Давида та виконанню відповідних обітниць (Луки 1:32; 2:4; Дії 2:25–31). По-п’яте, хрещення Ісуса і помазання Святим Духом визначають Його

місію як благовісну і визвольну (Луки 3:22; 4:18). По-шосте, Друге пришестя і Суд розглядаються у перспективі остаточного звершення історії. По-сьоме, спасіння у Луки постає як шлях, відкритий для всіх через навернення, прощення гріхів, хрещення і прийняття дарів Духа (Дії 2:38; 3:19) (Соколовський, 2018, с. 114–115).

У підсумку, модель Луки раціонально осмислює спасіння не стільки через ідею спокутної смерті, скільки через антропологію шляху. Ісус відкриває можливість нового способу буття, у якому людина, яка приєднуючись до Нього в силі Святого Духа, входить у динаміку оновленого життя (Voss, 1965, p. 118–130). Саме в цьому полягає специфіка внеску Луки у формування раціоналістичних концепцій раннього християнства.

У науковій літературі висловлювалася думка, що доктринальна концепція Луки найповніше розкривається через побудовану ним модель «історії спасіння» (Conzelmann, 1960). У цьому контексті показовою є позиція біблеїста Г. Концельмана, який інтерпретує його наратив як раціональну історіософську схему реалізації Божественного задуму. Вона, на його переконання, розгортається у трьох взаємопов'язаних етапах: період підготовки до приходу Ісуса; час Його земного служіння; доба Церкви після Вознесіння, яка охоплює історичну перспективу від апостольського часу до відкритого майбутнього. Така модель дозволяє Луці концептуально обґрунтувати легітимність існування Церкви після завершення земного шляху Ісуса та зняти напруження, пов'язане з очікуванням Другого пришестя. У результаті формується уявлення про спасіння не лише як особистісний акт, а як тривалий історичний процес, який реалізується через церковну спільноту в межах невизначеного часу.

Водночас А. Маршалл піддає критиці надмірну історизацію сотеріологічної моделі Луки, вбачаючи в ній ризик редукції спасіння до формального виміру (Marshall, 1970). На його думку, витоки сотеріологічного процесу слід шукати не в історичній послідовності подій як такій, а у первинній ініціативі Бога, яка актуалізується в Ісусі та вимагає від людини особистісної відповіді. Таким чином, належність до церковної структури не може бути достатньою умовою спасіння без екзистенційного прийняття Ісуса як Спасителя. Саме з цієї причини Маршалл аргументовано заперечує

інтерпретації, які схильні вбачати в Луці представника «раннього католицизму», де Церква постає як єдиний онтологічний простір спасіння (Marshall, 1970).

Отже, доктринальна концепція Луки розкривається не через ізольовані поняття чи окремі титули, а через цілісний образ Ісуса. Він постає як лікар і помічник, як універсальний благодійник і милосердний визволитель, спрямований до задоволення не лише духовних, а й тілесних потреб людини. У принципових положеннях ця концепція не вступає у суперечність із баченням інших євангелістів, однак вирізняється специфічним акцентом. Якщо Матвій і Марко чітко розрізняють історичний і прославлений виміри постаті Ісуса, то Лука тяжіє до їх поєднання. Для нього воскреслий і прославлений Господь уже присутній у земному служінні Ісуса, а тому два модуси Його існування не вибудовуються у лінійну послідовність (Flender, 1965). У цьому сенсі Лука фактично першим пропонує онтологічний образ Ісуса, у якому історичність і трансцендентність взаємно пронизують одна одну. Власне, всі євангелісти так чи інакше репрезентують ці два виміри, однак у Луки їхній взаємозв'язок набуває найбільш послідовного характеру.

Подальший розвиток раціонального осмислення новозавітного матеріалу досягає найбільшої концептуальної насиченості у творах Івана. Його підхід вирізняється не лише специфікою використання традиційних титулів, а й глибиною філософського та містичного мислення, яке створило підґрунтя для формування різних раціоналістичних моделей у подальшій історії християнської думки.

Центральним поняттям доктринальної системи Івана є «Логос». Тривалий час у науці домінувала теза про його елліністичне походження (Dodd, 1936), однак новітні дослідження дедалі переконливіше доводять його глибоку вкоріненість у семітській, зокрема юдейській традиції. Концепт Слова як творчої й життєдайної сили Бога дозволив євангелісту раціонально осмислити передвічний вимір Ісуса та виразити його у категоріях, доступних як біблійній, так і філософській свідомості. У прологу Євангелія прихід Ісуса інтерпретується як радикальний онтологічний злам, Слово Боже входить у сферу тілесності, стаючи «плоттю», що формує фундаментальну ідею концепції втілення (Jeremias, 1965).

Використання поняття Логосу в Івана набуває нового смислового наповнення, відмінного як від елліністичних ідей,

так і від юдейських уявлень. По-перше, Логос мислиться як вічно існуючий принцип, що передує будь-якому актові творіння і водночас є його внутрішньою силою. По-друге, через Логос утверджується божественний статус Ісуса. По-третє, Слово постає активним співучасником творення світу. По-четверте, формула «Слово стало плоттю» виражає радикальну ідею реальної присутності Бога в людському бутті. По-п'яте, Логос у тілесному існуванні відкривається як джерело життя, світла, благодаті, істини та слави (Івана 1:4–14). У сукупності ці смисли формують онтологічну основу майбутнього догматичного вчення про двоїстість природи, де перехід від божественного способу буття до людського існування розуміється не як зниження, а як свідомий акт самовиявлення.

Орієнтація Івана на концепт втілення зумовлює особливу логіку використання титулатури. Найменування «Господь» функціонує переважно як форма особистого звертання і не має виразного культового характеру. Натомість титул «Христос» у поєднанні з іменем Ісус поступається назвам «Син Божий» і «Син». При цьому євангеліст не завжди чітко розмежовує повну й скорочену форми, що, на думку дослідників, відображає первинне месіанське значення цього імені. Для Івана Ісус як Месія і як Син Божий перебуває в унікальній єдності з Отцем, хоча самі титули не є синонімічними і не зводяться один до одного. Особливе місце займає поняття «Єдинородний» (1 Іван 4:9), у якому концентрується глибинний сенс раціональної концепції, у якій йдеться не лише про статус, а про унікальний спосіб буття, що водночас відкриває таємницю Бога і межі людського пізнання (Giblet, 1954).

У цілому, підхід Івана знаменує собою якісно новий етап у формуванні раціоналістичних концепцій у доктринальному вченні християнства, де біблійний наратив поєднується з онтологічною рефлексією та філософським осмисленням взаємовідношення трансцендентного і людського буття.

Важливим елементом раціоналізованого доктринального осмислення постаті Ісуса в новозавітному корпусі є використання титулу «Син Людський», семантичне поле якого в синоптичній традиції охоплює кілька взаємопов'язаних вимірів: по-перше, сферу Його земного діяння; по-друге, досвід приниження, страждання та смерті; по-третє,

есхатологічну перспективу приходу для остаточного суду і встановлення Царства Божого. У Євангелії від Івана цей титул набуває принципово іншого смислового навантаження, не редукованого до жодної з названих категорій.

Ключове значення у цьому контексті має вислів: «Відтепер ви побачите небо відкрите та Ангелів Божих, що на Сина Людського підіймаються та спускаються» (Івана 1:51). Саме він став предметом дискусій. М. Блек тлумачить його у вимірі майбутнього есхатологічного зішестя Сина Людського (Bouyer, 1968), тоді як Р. Шнакенбург пропонує онтологічне прочитання, згідно з яким Син Людський постає як «небесні ворота», тобто як locus присутності Божественної благодаті у світі (Schnackenburg, 1995).

Відмінність у використанні цього титулу між синоптичними авторами та Іваном не означає розриву з історичною традицією. Радше йдеться про зміну філософського акценту. Іван не зосереджується на окремих епізодах есхатологічної драми, натомість висвітлює передвічне буття та втілення Сина Людського. Як зауважує Д. Ледд, така стратегія була свідомою і спрямованою проти докетичних тенденцій, які заперечували реальність тілесного буття Ісуса (Ladd, 1974). Інші дослідники вважають, що Іван послуговувався самостійною традицією, яка не заперечує синоптичні наративи, а радше доповнює їх, розкриваючи інший рівень осмислення (Smalley, 1978).

Онтологічну глибину доктринальної концепції Івана посилює особливий характер звертання Ісуса до Бога як «Отця» або «Отця мого». Ці формули вказують не лише на моральну або релігійну близькість, а на унікальний тип особистісної єдності, виражений у висловах: «Отець у Мені, а Я в Отці» (Івана 10:38; 14:20; 17:21–23). Йдеться про досконалу єдність у любові, волі та бутті (Lütgert, 1914). Як зазначає Т. Поллард, саме у Івана найчіткіше артикульовано божественний статус Ісуса як передвічного Сина, водночас збережено відмінність між Сином і Отцем (Pollard, 1970).

Ця відмінність не має онтологічного характеру, а виявляється у формі добровільного підпорядкування волі Отця аж до смерті (Івана 10:18). Шлях Сина до Отця інтерпретується як повернення до Того, Хто «більший» (Івана 14:28), що в патристичній традиції осмислювалося як динаміка прославлення Отця, плоди якої передаються людям через Сина у вигляді дарів (Івана 17:2) (Dodd, 1936).

Тимчасова субординація Сина в межах земного служіння ґрунтується не на онтологічній нерівності, а на любові (Івана 14:31; 15:10), що й зумовлює впевненість Ісуса в постійному слуханні Отцем Його молитви (Івана 11:41–42).

Таким чином, відмінність між Отцем і Сином має відносний характер, тоді як у взаємній довірі розкривається єдність сутності: «У поняття богосинівства по суті необхідно входить момент залежності від Отця, так само як і єдність з Ним» (Reuss, 1966). У баченні Івана ця концепція досягає найбільшої глибини коли Син отримує від Отця повноту життя і любові (Івана 17:24) та постає як завершене Одкровення Бога людині: «Хто бачив Мене, той бачив Отця» (Івана 14:7–9). У цьому контексті формується фундаментальна ідея Божественного Одкровення, де Ісус виступає одночасно носієм істини, джерелом життя і спасіння (Соколовський, 2018, с. 115).

Отже, раціональна модель Івана дозволяє значно поглибити уявлення про постать Ісуса порівняно з синоптичною традицією. Поширене протиставлення «історичного Ісуса» у євангелістів і «божественного Ісуса» в Івана не витримує критики, оскільки всі вони працюють із двома пов'язаними модусами буття, різною мірою акцентуючи їх у своїх наративах.

Особливе місце у формуванні ранньохристиянських доктринальних уявлень належить апостолу Павлу, чия думка стала підґрунтям подальшого розвитку вчення про постать Ісуса в апостольський період (Meinertz, 1950). Його послання, відзначені складною аргументацією та високим рівнем концептуальної насиченості, потребують порівняльного аналізу для виявлення внутрішньої логіки. Показовим у цьому сенсі є гімн у першому розділі Послання до Колосян, який репрезентує не лише особисту позицію Павла, а й колективну віру ранньої спільноти.

А. Швейцер наголошував, що доктринальна концепція Павла розкриває шлях онтологічного поєднання людини з Богом через Ісуса, посідаючи проміжне місце між примітивною та спекулятивною містикою: «У Павла розкривається містична єдність з Христом, що дозволяє людині спілкуватися з Богом» (Schweitzer, 1931). Для апостола визначальним є екзистенційний вимір, явлення Ісуса вже відбулося, проте історія ще триває, а тому шлях людини

полягає у «піднесенні» до Нього, співучасті в Його смерті та воскресінні.

Однією з головних причин звернення Павла до доктринальної проблематики була полеміка з гностичними уявленнями, які заперечували реальність втілення і пропонували багаторівневу систему духовних посередників між Богом і людиною, де Ісус посідав лише проміжне місце (Мюссе, 2009, с. 97). Реагуючи на цю загрозу, апостол формує концепцію, яка принципово суперечить гностицизму.

У текстах Павла Ісус постає як Син Божий і Бог (Колосян 1:13–15), Творець усього видимого й невидимого (Колосян 1:16), Промислитель космосу (Колосян 1:17), Глава спільноти (Колосян 1:18–19) та чинник вселенського примирення (Колосян 1:20–23). Віра Павла в Ісуса як Месію сформувалася не лише через апостольську традицію, а передусім через досвід зустрічі з воскреслим Господом: «Бог… благоволив відкрити в мені Сина Свого» (Галатів 1:15–16). Саме тому богосинівство Ісуса осмислюється апостолом не в межах земного месіанства, а в універсальному боголюдському вимірі.

На думку В. Тейлора, обмежене використання Павлом титулу «Месія» пояснюється тим, що термін «Христос» функціонує у нього переважно як власне ім'я, а не як титул (Taylor, 1953). Інші дослідники, зокрема О. Кульман, вказують, що в окремих контекстах Павло все ж зберігає титульне значення цього імені (Cullmann, 1959). У будь-якому разі доктринальна система Павла засвідчує перехід від наративного опису до концептуального, раціонального вчення, яке стало одним із фундаментів подальшої догматичної традиції.

Розуміння Павлом месіанства Ісуса передбачає радикальну переінтерпретацію традиційних месіанських категорій, оскільки «царювання» тут мислиться не як історичний тип влади, а як онтологічний статус Воскреслого Господа. Апостол, будучи сформованим юдейською культурою, мислить насамперед у просторі месіанської надії, однак як християнин центр ваги переносить на парадокс розіп'ятого Месії (Hahn, 1966). У цьому контексті Хрест і Воскресіння функціонують не як послідовні події, а як взаємозумовлена сотеріологічна єдність, яка концептуально формулюється у вислові: «Що був виданий за наші гріхи, і воскрес для виправдання нашого» (Римлян 4:25) (Stanley, 1961). Людський вимір буття Ісуса найвиразніше проявляється у фактичності страждання та

смерті, тоді як божественний вимір набуває повноти смислового розкриття у перспективі Воскресіння (2 Коринтян 13:4). Водночас важливо підкреслити, що у Павла ці два виміри не існують як поєднання людського до божественного, а задають напруження, у межах якого розгортається раціональна аргументація щодо спасіння.

Разом із тим дискусії довкола «історичного Ісуса» та «євангельського Христа» нерідко нівелюють інтенцію Павла, інтерпретуючи її в довільних формах. Частина сучасних дослідників, апелюючи до обмеженості біографічних деталей у посланнях, робить висновок про відсутність у Павла інтересу до історичної постаті Ісуса та про його зосередженість на «міфологізованому» божественному образі (Ladd, 1974). Однак така реконструкція не враховує жанрового характеру послань. Павло не пише біографії, а вибудовує дискурс віри та практики, де історичні дані набувають значущості рівно настільки, наскільки вони функціонують як підстава сотеріологічних тверджень.

У процесі розв'язання цієї проблеми оформилися два базові підходи. Перший, характерний для критичних інтерпретацій, стверджує, що образ історичного Ісуса був «перекритий» вірою, яка перетворила юдейського пророка на втілене божество. Другий, значно радикальніший, фактично заперечує існування «історичного» Ісуса як людини, розглядаючи євангельський образ як єдину можливу «історію» Ісуса, котрий нібито від початку усвідомлював Свою божественність. У межах другої позиції особливо наголошується, що Павло не мав безпосереднього контакту з історичним Ісусом, а тому його знання зумовлене досвідом зустрічі з воскреслим Господом саме через діяння Духа він доходить до висновку про божественний статус Христа. Звідси випливає теза, що лише Святий Дух робить людину здатною коректно інтерпретувати події історії в їх надісторичному сенсі (Ladd, 1974).

Протестантський екзегет В. Тайлор наголошував, що Павло послідовно використовує означення Ісуса як Сина Божого (Taylor, 1953), надаючи йому формально виразного й концептуального вигляду: «що тілом був із насіння Давидового, і об'явився Сином Божим у силі, за духом святості, через воскресіння з мертвих» (Римлян 1:3–4). Значна частина дослідників дійшла висновку, що у цьому фрагменті Павло

спирається на ранню форму раціональної схеми, сформованої до нього (Schweizer, 1960). Водночас Р. Фуллер уточнює, що тут доречніше говорити не про «усиновлення» у буквальному сенсі, а про призначення Ісуса як есхатологічного Судді (Fuller, 1965). У будь-якому разі Павло, вводячи тему Сина Божого, прагне висвітлити не метафізичну «спекуляцію» про внутрішнє життя Божества, а сотеріологічний сенс спасіння, оскільки Бог посилає Сина для визволення людини від тиску закону і для набуття свободи.

Саме в цій логіці стає зрозумілим і подальше використання Павлом імені «Син Божий» в інших місцях. У загальному сенсі Ісус як Син Божий мислиться як єдиносущний Отцю та водночас як видимий «образ невидимого Бога». Категорія «образу» у Павла набуває не декоративного, а онтологічного значення, вона описує спосіб явлення невидимого Бога у видимій реальності, де «образ» не зводиться до зовнішньої подібності, а вказує на внутрішню єдність за походженням: «Названий Він образом Бога невидимого для того, щоб дати зрозуміти, що Він є Бог, Який в Ньому подумки бачиться» (Соколовський, 2018, с. 115). Божественність у Христі, залишаючись прикритою для безпосереднього емпіричного сприйняття, стає доступною людині у модусі втіленого буття. Пізнання Бога, за Павлом, можливе не як абстрактне раціоналістичне конструювання, а як екзистенційна участь у реальності, в якій Бог «присутній» для людини.

При цьому в літературі зустрічається позиція, згідно з якою формування вчення про Сина Божого в ранньохристиянській традиції відбувалося без визначального зовнішнього (грецького) впливу. Можна прийняти аргумент, що опис чудес у євангельських текстах справді міг резонувати з елліністичними уявленнями про надприродні сили (Hahn, 1966), однак це не означає, що саме доктрина Сина Божого постала як запозичення. Її генеалогія значною мірою укорінена у старозавітній традиції та месіанській номінації. Тому Д. Ледд робить висновок, що у Павла Христос як Син Божий «підвладний» Отцю (1 Коринтян 15:28), але ця підвладність належить до сфери субординаційних відносин у домобудівництві спасіння, а не до сфери «природної сутності» (Ladd, 1974). Такий підхід дозволяє розрізняти онтологічну тотожність і функціональну ієрархію, не змішуючи метафізичний порядок буття з порядком історичного здійснення спасіння.

Вагомого значення для розвитку павлівської раціональної концепції Павла набуває введення поняття «Новий Адам», яке не використовувалося євангелістами як центральна категорія щодо Христа. У посланнях Павла воно з'являється у двох формулах: «Перша людина Адам став душею живою, а останній Адам, то дух оживляючий» (1 Коринтян 15:45) та «Перша людина з землі, земна, друга Людина із неба – Господь» (1 Коринтян 15:47). Частина дослідників пояснює ці місця як відлуння уявлень про небесну першолюдину, яка сходить для визволення людства від тягаря матеріального та повернення його до «царства світла і життя» (Cullmann, 1959). Однак логіка Павла тут істотно відрізняється від дуалістичних схем, де матеріальне апріорно розцінюється як зло.

Представляючи Христа як «небесну людину», Павло не просто відтворює образ «небесного Адама», відомий у Філона чи в контексті трактату «Поймандр». Це помітно при зіставленні Адама з есхатологічним виміром «Сина Людського». «Людина із неба» у Павла не є вічною людською істотою, а це конкретна Людина, Яку розіп'яли, Яка воскресла й вознеслася, і Яка обіцяє повернутися. Тому ця формула не описує «першолюдину», а радше окреслює спосіб нового буття людини в просторі воскресіння. Показово, що Павло не користується терміном «Син Людський», а також ніде не стверджує, що Ісус існував вічно саме як людина. Вічним є Христос «в образі Бога», який стає небесною людиною внаслідок прийняття людської природи, збереженої і в небесному житті: «…тому що прийняв нашу природу при втіленні зберіг її у небесному житті» (Ladd, 1974). У цьому сенсі Він «останній Адам», оскільки після воскресіння і вознесіння очолює Божий народ у новий період, задаючи антропологічну парадигму оновленої людської природи.

Його послання створюють концептуальний горизонт, у межах якого стає можливим розв'язання низки фундаментальних проблем доктринального вчення християнських церков. Як слушно зауважує Б. Кузик, апостол Павло запропонував принципово нове осмислення ролі Христа в історії людства (Кузик, 2009, с. 126–127). У цій перспективі Христос постає не лише як одна з постатей сакральної історії, а як її онтологічний злам, вирішальний пункт у відносинах між Богом і людиною, початок нової історичної епохи і водночас кульмінація спасіння. Він мислиться як

Родоначальник оновленого людства, спрямованого до есхатологічної повноти буття, де історія досягає своєї телеологічної завершеності.

У цьому ж контексті особливого значення набуває Послання до Євреїв, яке в релігієзнавчому й богословському дискурсі розглядається як один із найглибших текстів новозавітної доктринальної думки. Проблема авторства цього послання залишається відкритою для наукових дискусій. Переважна частина дослідників пов'язує його з іменем апостола Павла, тоді як інші вказують на відмінності стилю й аргументації, визнаючи, однак, беззаперечний вплив його традиції (Соколовський, 2018, с. 239). Як підкреслює Р. Шнакенбург, текст не пропонує радикально нових доктринальних положень, але розгортається у руслі вже усталених ідей, водночас поглиблюючи та систематизуючи їх (Schnackenburg, 1995). Не заглиблюючись у питання авторства, доцільно прийняти традиційну атрибуцію, засвідчену Святим Переказом, як методологічно виправдану для цілісного аналізу.

Центральним стрижнем доктринальної концепції, викладеної в Посланні до Євреїв, є образ Сина. За спостереженням О. Кульмана, саме початкові вірші першої глави (1:4) задають координати всього подальшого осмислення, формуючи повну модель бачення Христа (Cullmann, 1959). У цьому фрагменті Син постає як носій божественної влади, співучасник творіння, звершитель спасіння та відновлювач утраченого спадку людства (Langkammer, 1966, s. 276). Отже, Син тут мислиться не як похідна чи проміжна ланка між Богом і світом, а як принципова умова самого можливого зв'язку між трансцендентним й історичним.

Наділяючи Христа титулом «Син Божий», апостол послідовно приписує Йому атрибути, які у біблійній традиції належать виключно Богові. Ураховуючи, що у Святому Письмі цей титул застосовується також до ангелів, пророків, праведників і навіть до вибраного народу, Павло вибудовує аргументацію, спрямовану на радикальне розмежування цих значень. Христос, на його переконання, є Сином не в метафоричному чи функціональному сенсі, а у власному, онтологічному значенні – як природний Син Божий (Соколовський, 2018, с. 239). Відтак апостол не здійснює формального поділу Його буття на окремі площини, проте

мислить подвійність Його сутності як єдність, у якій божественне й людське перебувають у нерозривному взаємозв'язку. Божественний вимір відкривається через участь у творінні світу, тоді як людський – через реальність тілесного народження й історичного буття, що дозволяє говорити про повноту подвійної природи без редукції жодної з них (Соколовський, 2018, с. 239).

У цьому сенсі доктринальна логіка Павла зводиться до послідовного утвердження тези, що Син Божий, який у Своєму божественному бутті є недосяжним для людського раціонального осягнення, входить в історію через втілення, стаючи істинним Сином Бога і водночас істинною людиною. Народжений від Отця у вічності та від Духа у часовому вимірі, Він приходить у світ задля спасіння людства від гріха. Тут раціоналістичний компонент думки Павла виявляється не у спрощенні таїнства, а у його концептуальному впорядкуванні. Апостол прагне показати внутрішню логіку спасіння, не знімаючи його трансцендентної глибини.

Послання до Євреїв, у цьому світлі, постає як богословсько-філософський трактат, який розкриває велич, славу та безмежну любов Творця до людини, будучи «наповненим духом божественної премудрості» (Соколовський, 2018, с. 240). Незважаючи на відносну лаконічність викладу, доктринальний зміст тексту вирізняється винятковою насиченістю. Автор апелює до широкого корпусу старозавітних текстів, пророцтв, псалмів, культових образів, переосмислюючи їх у світлі нової реальності, яка постала з приходом Христа.

У підсумку раціональна концепція Павла репрезентує Ісуса як Бога, Який з'являється в історії у статусі істинного Сина Божого для визволення людства від гріха. Аргументація апостола спрямована на демонстрацію безумовної переваги Христа над усіма створеними істотами, зокрема над ангельським світом, що підкреслює унікальність Його місця у трансцендентному та історичному порядку [146, с. 321]. Водночас ця перевага не відриває Його від людства, а навпаки, слугує підставою для нового типу єдності між Богом і людиною.

Саме в цьому контексті Павло вперше вводить титул «Первосвященик» щодо Ісуса: «святі брати, учасники небесного покликання, уважайте на Апостола й Первосвященика нашого

ісповідання» (Євреїв 3:1). Цей титул має подвійне значення. З одного боку, він підкреслює унікальну гідність і неповторність Христа, а з другого – акцентує Його екзистенційний зв'язок із людством і спокутний характер Його служіння (Євреїв 5:1). Через це Христос відкриває «новий і живий шлях» до святилища, тобто до сфери божественної повноти, яка водночас набуває есхатологічного виміру – остаточного звершення історії у досконалості (Thüsing, 1965, s. 12).

Водночас у вченні про Боговтілення та значення жертовного акту Христа апостол Павло послідовно виокремлює сотеріологічний вимір як центральний елемент доктринальної конструкції. Для нього шлях спасіння не є абстрактною схемою або зовнішньо нав'язаним приписом, а екзистенційною реальністю, яку Христос здійснив у межах людської природи. Те, що раніше було дане через пророче слово, у «повноті часу» отримує остаточне виявлення через Сина, причому сам часовий порядок мислиться як похідний від Нього. Як слушно зауважує Р. Шнакенбург, подібні твердження містять у собі елементи так званого «космічного» бачення доктрини, коли осмислення Христа живиться давньою традицією вчення про Премудрість Божу (Колосян 1:15–17). У цьому контексті формується ідея передвічного буття Бога та водночас наголошується на протологічному значенні Сина як живого образу й відображення сутності Отця (Schnackenburg, 1995).

Через страждання і смерть Христос, за баченням Павла, здійснює акт примирення людства з Богом, відновлюючи втрачений зв'язок і повертаючи благодать Святого Духа як умову автентичного спасіння. Воскресіння, у свою чергу, знімає екзистенційний страх смерті, який поневолював людину, і відкриває глибинний сенс земного буття, що не вичерпується межами історичного існування. Як зазначає Л. Моріс, однією з найпарадоксальніших рис цього корпусу текстів є поєднання надзвичайно піднесеного доктринального бачення Христа з реалістичним і навіть загостреним усвідомленням крихкості та немочі людської тілесності (Morris, 1986). Смерть втрачає статус остаточної катастрофи і перестає бути інструментом поневолення, оскільки жертовний акт Христа дарує людині не просто перспективу нескінченного тілесного існування, а духовне безсмертя як нову якість буття.

Для апостола Павла ключовою мотивацією Боговтілення є любов Бога до Свого творіння, а його метою – відновлення

первісної гідності людської природи, втраченої внаслідок гріхопадіння. У цьому аспекті втілення постає як акт спасіння людини і водночас як спроба відновлення порушеної гармонії світу. Аксіологічна перспектива текстів, як слушно зауважує Г. Панков, була глибоко інтеріоризована в подальшій християнській аскетичній традиції, де «аксіологія зречення від плоті» поєднується з «аксіологією служіння Христу» як фундаментальною смисложиттєвою константою (Панков, 2013, с. 78).

Аналіз новозавітних доктринальних концепцій, зосереджених навколо постаті Христа, засвідчує їхню принципову різноманітність і водночас внутрішню спорідненість. Автори новозавітних текстів репрезентують свої бачення у відмінних стилістичних і семантичних формах, використовуючи різні імена, титули, символічні образи та складну метафоричну мову. Проте, незважаючи на відмінність аргументаційних стратегій, між цими підходами простежується глибинний концептуальний зв'язок, який дозволяє говорити про формування умоглядної новозавітної доктринальної моделі як відносно цілісного феномена.

Однією з перших спроб систематичного аналізу новозавітних уявлень про Христа стала праця Р. Казея «Про прадавні христології» (Casey, 1958, p. 253–277). Дослідник, виходячи з аналізу титулу «Христос», дійшов висновку, що розвиток віровчення в ранньому християнстві не мав лінійного характеру. На його думку, корпус новозавітних текстів не відображає єдиного «біблійного богослов'я», а радше репрезентує множинність традицій і передумов, які фрагментарно ілюструють шлях від первісного досвіду божественного покликання Ісуса до космічного бачення світу, в центрі якого постав Христос (Casey, 1958, p. 277).

Подальший етап досліджень, пов'язаний з іменем Р. Бультмана та його школи, привів до екзистенційної інтерпретації новозавітних текстів. У цьому підході різні доктринальні форми розглядаються як міфологічні конструкції, адекватні світоглядним уявленням свого часу та запозичені, зокрема, з гностичних моделей спасіння (Boshoff, 1993, p. 551–552). Хоча Бультман наполягав на внутрішній єдності новозавітного мислення і можливості вироблення єдиного герменевтичного ключа, його інтерпретація фактично дистанціювалася від самосвідомості ранньохристиянської

спільноти. Його послідовник Х. Браун у праці «Проблематика богослов'я Нового Заповіту» розглядав відсутність очевидної єдності в доктринальних свідченнях як одну з головних богословських проблем, наголошуючи, що уявлення про Бога не може бути сформульоване в категоріях як самодостатня й замкнена величина (Braun, 1957, s. 341–376).

Альтернативний підхід до аналізу новозавітної доктринальної спадщини запропонував Ф. Хан, який вважав ключем до розуміння Особи Ісуса систему титулів і найменувань. Він сформулював концепцію історичного розвитку доктринальних уявлень, виокремивши в ній юдейську та християнську складові. Особливо сприятливим середовищем для формування цих уявлень, на його думку, було юдео-християнство, яке розвивалося під впливом еллініcтичної культури (Hahn, 1966). Вихідним пунктом цієї концепції є образ історичного Ісуса, осмислений у есхатологічному ключі. Водночас Хан підкреслює, що новозавітна доктринальна традиція, сформована в ранній Церкві, не завжди дозволяє реконструювати земне життя Ісуса з більшою повнотою, ніж це роблять інші джерела (Hahn, 1966).

Схожої позиції дотримується Р. Фуллер, який наголошує, що Ісус усвідомлював Свою місію в категоріях есхатологічного пророцтва і був переконаний у Своєму виправданні Сином Людським. Як пророк кінця часів, Він не лише сповіщав майбутній суд і спасіння, але й актуалізував їх у теперішньому через Своє слово і діяння (Fuller, 1965). Подібно до Ф. Хана, Фуллер вважає поетапний розвиток доктринальних уявлень необхідною передумовою для глибокого й неупередженого дослідження ранньохристиянської думки.

У межах ранньохристиянської доктринальної думки, як наголошує Р. Фуллер, осмислення постаті Христа відбувалося передусім крізь призму Воскресіння та очікування Його Пришестя, тоді як у середовищі юдео-християнства ці уявлення нерідко поєднувалися з елементами гностичних інтерпретацій (Fuller, 1965). Водночас, як і попередні теоретичні моделі, підхід Фуллера зазнав обґрунтованої критики через тенденцію до ототожнення історичної постаті Ісуса з образом Христа віри, сформованим у свідомості ранньохристиянських громад на підставі керигматичних свідчень Церкви. Таке зближення історичного й доктринального рівнів аналізу, на думку опонентів, ускладнює

філософське розмежування між подієвістю історії та її богословським осмисленням.

У ХХ ст. новий імпульс у дослідженні новозавітних доктринальних уявлень отримала проблематика їх функціональної спрямованості, що сприяло формуванню окремого наукового напряму. Його представники, спираючись переважно на тексти Нового Заповіту, рішуче відмежовувалися від попередніх підходів, які, на їхню думку, були надмірно обтяжені умоглядними категоріями античної метафізики, інтегрованими в ранньохристиянське богослов'я. Така критика була спрямована насамперед проти спроб онтологічного визначення природи Христа поза контекстом Його історичної місії та сотеріології.

Ключові засади цього напряму були систематично викладені в праці О. Кульмана «Христологія Нового Заповіту». Дослідник зауважував, що в епоху Вселенських соборів доктринальна проблематика зосереджувалася переважно на двох питаннях: співвідношенні між природою Ісуса і природою Бога, а також взаємозв'язку між Божественним і людським началами в Христі (Cullmann, 1959). Проте, за Кульманом, автори новозавітних текстів не ставили перед собою таких завдань, а отже, реконструкція доктрини повинна виходити не з пізніших догматичних суперечок, а з аналізу історичних контекстів, зокрема полеміки з гностицизмом та вченнями Арія, Несторія, Євтихія та інших (Cullmann, 1959). Відтак основним методологічним принципом стає не визначення «природи» Христа, а з'ясування Його ролі в історії спасіння (Cullmann, 1959).

У цьому сенсі Кульман пропонує застосовувати концепт «історії порятунку» як ключ до аналізу новозавітних титулів і найменувань Ісуса, наголошуючи, що доктринальне мислення Нового Заповіту має подієвий, а не субстанційний характер «йдеться про вчення про подію, а не про вчення про природу» (Cullmann, 1959). Представники цього підходу вважали, що саме функціональна перспектива найбільш повно відображає смислове ядро новозавітного свідчення. Вони не заперечували наявності онтологічних моментів у текстах, однак наполягали, що вони завжди опосередковані функціональним виміром і не можуть бути самодостатньою точкою дослідження. Вихід за межі цього принципу, на їхню думку, неминуче призводить до спотворення первинного доктринального сенсу.

Разом із тим методологія функціонального підходу викликала суттєві застереження з боку релігієзнавців і богословів. Так, Б. Чайлдс, ініціатор канонічного підходу в сучасній біблеїстиці, звертаючись до цілісного богословського змісту біблійного канону, констатував поступову втрату довіри до функціонального прочитання доктрини (Childs, 1970). М. Еріксон, у свою чергу, наголошував, що подібний підхід ігнорує низку важливих біблійних свідчень, водночас непропорційно акцентуючи інші, що суперечить вимогам комплексного аналізу (Erickson, 1998). Сумнівною виглядає й категорична відмова Кульмана від онтологічного виміру новозавітної доктрини на користь виключно діяльнісної інтерпретації. У релігієзнавчій перспективі, на нашу думку, дослідження повинно охоплювати як онтологічні, так і функціональні аспекти, оскільки лише їх взаємодія дозволяє осмислити багатовимірність ранньохристиянської думки.

Важливим етапом у розвитку доктринального осмислення постаті Христа є спадщина апостольських мужів, яка формувалася в донікейський період. Частина дослідників вказує на компілятивний характер їхніх творів, що часто складаються з прямих цитат Святого Письма (Berkhof, 1949), а також на проблематичність атрибуції окремих текстів (Мюссе, 2009, с. 164). У зв'язку з цим наукова традиція здебільшого зосереджується на авторитетних постатях, автентичність яких не викликає сумнівів – Варнаві, Єрмі, Клименті Римському, Полікарпі, Папії та Ігнатії. Зміст їхніх писань у значній мірі узгоджується з новозавітними свідченнями, що ускладнює виокремлення нових елементів учення про Особу Ісуса Христа, адже вони радше відтворюють і закріплюють уже відомі доктринальні положення (Мюссе, 2009, с. 157).

Незважаючи на це, тексти апостольських мужів мають принципове значення для реконструкції еволюції доктринальної думки, оскільки вони засвідчують канонічний статус і внутрішню цілісність новозавітних книг, а також забезпечують богословську тяглість між апостольською традицією та більш систематизованими трактатами апологетів II століття (Соколовський, 2018, с. 81). Центральним мотивом їхнього вчення є ідея ікономії – божественного задуму спасіння, у межах якого Христос постає як Спаситель і Син Божий. Через цю призму підкреслюється Його божественна гідність і онтологічна унікальність як істинного Бога.

Цей акцент набув особливої ваги в полеміці з ранніми альтернативними концепціями. З одного боку, ебіонітські інтерпретації розглядали Христа як звичайну людину, морально поєднану з Богом, а з другого – гностичні системи, не заперечуючи Його божественності, тлумачили Його як еон, який зійшов із плеромами для здійснення спасительної місії. У текстах апостольських мужів формується доктринальна позиція, яка одночасно відкидає як ебіонітський адопціонізм, так і гностичний еонізм, утверджуючи божественну гідність Христа Спасителя як основу подальшого розвитку раціоналізованих доктринальних концепцій у християнській традиції (Соколовський, 2018, с. 82).

У контексті полеміки з гностичними системами апостольські мужі дедалі чіткіше усвідомлювали значущість ще одного виміру доктринальної проблематики, пов'язаного з тлумаченням людського єства Христа. Раціоналізовані уявлення гностиків про спасіння були глибоко вкорінені в дуалістичній філософії, що неминуче приводило до заперечення повноцінної людської природи Христа й редукції Його земного буття до ілюзорної або примарної форми. У межах таких концепцій між божественним Христом як еоном і людиною Ісусом встановлювався лише зовнішній, функціональний зв'язок, тоді як сама структура буття розмежовувалася на два протилежні начала – божественне та людське. Подібне розрізнення фактично нівелювало антропологічний вимір християнського вчення та позбавляло історичність сотеріологічного сенсу.

Ебіонізм, зі свого боку, репрезентував адаптаційну доктринальну модель, у межах якої Ісус тлумачився як звичайна людина, а Бог розглядався виключно в категоріях трансцендентного Ягве. Така інтерпретація радикально розводила людське й божественне, унеможливлюючи їх онтологічну єдність. Обидві доктринальні позиції, як гностичний дуалізм, так і ебіонітський редукціонізм, прямо суперечили ідеї боговтілення, створюючи загрозу доктринального розмивання християнського світогляду. Саме тому апостольські мужі цілеспрямовано зосереджували увагу на обґрунтуванні реальності людської природи Христа, розглядаючи її як необхідну умову спасіння. Водночас фрагментарність ідей, розпорошених у їхніх творах, зумовлює потребу в їх систематизації та виокремленні тих

концептуальних елементів, які стали підґрунтям подальшого розвитку доктринального мислення (Соколовський, 2018, с. 82).

Найбільш послідовне й концептуально вивірене осмислення людського виміру Христа простежується у спадщині апостольського мужа Ігнатія Богоносця. Його послання належать до найдавніших свідчень новозавітних текстів і містять численні алюзії на Євангелія від Матвія, Луки та Івана, що підтверджує усталеність канону на межі I–II століть (Соколовський, 2018, с. 81). У посланні до ефесян Ігнатій наголошує на дійсності, а не примарності людської природи Христа, послідовно полемізуючи з гностичними уявленнями. Водночас, стверджуючи божественну гідність Христа, він поєднує обидва начала в єдиній Особі, чим принципово заперечує ебіонітську концепцію.

У подальшому розгортанні своїх міркувань Ігнатій формує цілісну сотеріологічну перспективу, в межах якої доктринальна концепція набуває завершеності. Спасіння у нього розуміється як наслідок викупної жертви Христа, Який є водночас істинним Богом і реальною людиною, а тому Його спасительна дія охоплює не лише духовний, але й тілесний вимір людського існування (Соколовський, 2018, с. 81). У такий спосіб Ігнатій Богоносець пропонує систематизовану концепцію, яка в органічному зв'язку доктринального й сотеріологічного аспектів протистоїть як гностичним, так і ебіонітським моделям.

У власній доктринальній мові Ігнатій широко використовує формули, якими окреслює двоїстість буття Христа: «тілесний і духовний, народжений і ненароджений, Бог у плоті та підвладний смерті, здатний до страждання і водночас безпристрасний» (Соколовський, 2018, с. 82). Повторюваність таких антитез у його посланнях не є риторичним прийомом, а слугує засобом наголошення на історичній реальності втілення та відкуплення, спрямованої на утвердження єдності Христа з Богом Отцем. Особливе місце в цій концепції займає ідея гармонійної єдності людського й божественного начал, яка дозволяє розглядати Ігнатія як одного з перших християнських мислителів, що наблизилися до формулювання принципу «взаємного спілкування властивостей» двох природ Христа, безпосередньо пов'язуючи його з доктриною спасіння.

Як релігія Одкровення, християнство вимагало чіткого пояснення образу Христа, Який реально увійшов у людську історію, що ставало радикальною антитезою докетичним інтерпретаціям і гностичній сотеріології. Саме цим зумовлена увага Ігнатія до конкретних фактів земного життя Христа, зокрема до Його народження, яке мислиться як акт становлення «досконалої людини», що прийняла справжню, а не уявну тілесність. У цій логіці Христос одночасно постає як Син людський з роду Давидового і як Син Божий, що засвідчує нерозривний зв'язок антропологічного й теологічного вимірів. Така позиція остаточно закріплює взаємну зумовленість доктринального вчення та сотеріології.

Вагомим концептуальним кроком у спадщині Ігнатія є введення трансцендентного смислу іпостасного з'єднання людського й божественного начал. У цьому контексті він фактично ототожнює поняття Сина Божого і Христа, стверджуючи, що Син відвічно був призначений Отцем для здійснення таємниці відкуплення людства у людській плоті (Соколовський, 2018, с. 83). Хоча мотив трансцендентності на перший погляд зближує таку позицію з гностичними схемами, принципова відмінність полягає в запереченні будь-якої докетичної тілесності. Саме реальність втілення і страждання Христа стає для Ігнатія вирішальним аргументом проти гностичних уявлень, що остаточно розмежовує ортодоксальну доктрину і гностичний трансценденталізм.

У межах цієї доктринальної перспективи сприйняття Христа як істинної людини, за твердженням Ігнатія, набуває не лише полемічного, а й фундаментального сотеріологічного значення. Лише той Христос, Який реально розділив умови людського існування, може стати основою спасіння, оскільки спасіння мислиться як онтологічне відновлення цілісності людської природи. Христос гностиків, осмислений як безтілесний еон, не має внутрішнього зв'язку з емпіричною людиною, а отже не здатний здійснити дійсне преображення людського буття. Саме тому Ігнатій наполягає на відкиненні такого образу та утвердженні історичного Христа, Який, увійшовши в органічну єдність з людством, започаткував реальний, а не уявний порятунок душі й тіла людини. У цій логіці боговтілення постає як подія онтологічного масштабу, яка трансформує сам спосіб людського буття.

Схожі акценти простежуються й у християнській концепції апостольського мужа Полікарпа. До корпусу джерел, пов'язаних із його вченням, належать «Лист святому Ігнатію Полікарпу», «Послання до Філіппінців» та «Послання Смірнської Церкви до Філомелійської Церкви» (Meyendorff, 1974). Христологічна проблематика в цих текстах не є другорядною, а формує сам спосіб осмислення сутності християнства як шляху спасіння. Полікарп, поряд із традиційними титулами, кількаразово застосовує до Христа поняття «раб», що було характерним для ранньохристиянської традиції (Vermes, 2012). У цьому означенні виявляється не приниження божественної гідності, а антропологічний вимір боговтілення, у якому Христос добровільно приймає форму служіння як спосіб відновлення людини. Водночас Христос у Полікарпа постає єдиним Посередником між Богом і людьми, через Якого Отець відкривається людству як предмет пізнання і досвіду.

Для Полікарпа заперечення людської природи Христа означало б заперечення самого християнства, оскільки без реального боговтілення неможливе ні виправдання людини, ні її онтологічне оновлення. Втілення Христа осмислюється ним як входження Бога в людський стан, що стає підґрунтям особистісного виправдання кожної людини. Ключовою умовою викупної жертви виступає саме факт реальних страждань, смерті й воскресіння Христа у людському тілі, що надає спасінню не лише морального, а й онтологічного змісту.

Виразну апологетичну спрямованість має й «Послання» апостольського мужа Варнави, яке полемізує насамперед із христологією ебіонізму та пропонує специфічне християнське прочитання Старого Заповіту. Варнава наполягає на символічному характері старозавітних текстів, у яких приховано вказівки на Христа, що остаточно розкриваються у Його пришесті. За оцінкою Г. Вермеша, христологія Послання Варнави є більш розвиненою порівняно з іншими творами апостольських мужів і сягає рівня Павлової та Іванової думки (Vermes, 2012).

У Варнави чітко артикулюється ідея вічності та божественності Христа, Який постає Господом усього всесвіту і співучасником божественного задуму творіння: «Створімо людину за образом і за подобою Нашою» (5:6). У христологічному значенні особливо показовим є часте використання титулів «Син» і «Син Божий», які вживаються близько двадцяти разів. Як і Ігнатій Богоносець, Варнава

свідомо протиставляє титул «Син Божий» імені «Син Людський», стверджуючи, що не Син Людський, а саме Син Божий з'явився у плоті задля спасіння людей (Соколовський, 2018, с. 83). Таке протиставлення виявляє спробу зберегти трансцендентну гідність Христа, не заперечуючи при цьому реальності Його людського буття.

Боговтілення у Варнави має чітко виражений антропологічний вимір, оскільки Христос постає як Той, Хто реально приходить у людській плоті. Подібно до Ігнатія, він застосовує особливе означення Христа у плоті як «посудини духу», що покликане підкреслити не уявний, а дійсний характер втілення. Мета пришестя Христа у плоті мислиться двоаспектно – викуплення людства і здійснення суду над гріхом. Викупна діяльність Христа розглядається як жертва, принесена у плоті «щоб скасувати смерть та показати воскресіння з мертвих» (Соколовський, 2018, с. 83). Спасіння полягає у прощенні гріхів, яке здійснюється через посередництво Господа і закріплюється у хрещенні як події екзистенційного оновлення людини. Есхатологічна перспектива Послання, просякнута хіліастичними мотивами, дозволяє Г. Вермешу говорити про вплив Павлової та Іванової христології на Варнаву (Vermes, 2012). Христос тут постає як есхатологічний Син Божий, Який існував до створення світу, але Його божественність свідомо прихована у людському тілі.

Важливим джерелом для аналізу раціоналістичних концепцій апостольського періоду є також спадщина Климента Римського. У своїх посланнях він активно цитує євангелістів Матвія, Марка і Луку, а також звертається до ідей апостола Павла, що засвідчує широку рецепцію новозавітних текстів у ранньохристиянських громадах (Соколовський, 2018, с. 84). Для Климента боговтілення є беззаперечним доказом як людської, так і божественної сутності Христа. Його концепція чітко пов'язана з сотеріологією: Христос, з любові до людей, приносить у жертву Свою кров, плоть і душу, віддаючи Себе за людину цілковито, щоб здійснити її онтологічне відновлення (Соколовський, 2018, с. 84). У такому баченні людська природа Христа включає як тіло, так і душу, що остаточно закріплює Його належність до людського роду та водночас утверджує універсальний характер спасіння.

У «Другому посланні до Коринтян» Климент Римський зміщує акценти проблематики у бік наголосу на

божественному вимірі буття Христа, який означується ним через поняття «Дух». Це поняття не зводиться до пневматологічного сенсу у вузькому значенні, а радше виконує функцію маркера божественної реальності Христа, подібно до того, як у євангеліста Івана тілесність Слова виступає формою Його історичної присутності у світі: «І Слово сталося тілом, і перебувало між ними…» (Івана 1:14). Таким чином, у Климента «Дух» не заперечує тілесність, а радше окреслює спосіб божественного буття, який входить у людську реальність через втілення.

Важливою рисою антропологічного виміру христології Климента є мотив кенозису, тобто приниження Христа через добровільне прийняття людської природи. Це приниження осмислюється не як зовнішній історичний факт, а як внутрішній вимір викупної жертви, спрямованої на спасіння всього світу. Саме тому процес втілення й страждання Христа у Климента нерозривно пов'язується із сотеріологією, формуючи єдину логіку спасіння (Соколовський, 2018, с. 84). Під впливом ранньохристиянської аскетичної думки автор послання послідовно утверджує в Особі Христа як божественну, так і людську природу, наголошуючи, що лише в такій єдності можливе спасіння людини не лише у духовному, але й у тілесному вимірі. Христос спасає людину цілісно, оскільки Сам входить у цілісність людського буття. Втілення, отже, постає у Климента не як символічний акт, а як реальна онтологічна подія, яка уможливлює спасіння саме у людській подобі.

Завершенішого, хоча й інтуїтивного характеру раціоналістична думка апостольських мужів набуває у творі Єрми «Пастор». Центральною темою цього трактату є проблема християнської моральності, яка осмислюється крізь призму покаяння та відповідальності людини за власне життя. Догматичні елементи у Єрми подані у фрагментарній і символічній формі, зокрема у вченні про Бога, якого він означує титулом «Господь». У ранньохристиянській традиції цей титул здебільшого застосовувався до Христа, що створює певну богословську напругу між поняттями Бога-Отця і Сина (Соколовський, 2018, с. 84). У «Пасторі» Бог постає не стільки як Отець у персоналістичному сенсі, скільки як Владичний Пан, перед Яким людина усвідомлює себе як «раб Божий». При цьому Бог мислиться як Творець усього сущого і абсолютний Владика не лише людського, а й усього створеного світу.

Спираючись на інтуїції Ігнатія Богоносця, Єрма вибудовує своєрідну реконструкцію проблематики, у центрі якої перебуває людська природа Христа. Саме це зумовлює амбівалентність і внутрішню напруженість його доктрини. У «Пасторі» не вживаються імена Ісуса Христа й поняття Логосу, натомість ключовими означеннями стають титули «Син Божий» і «Син Господа», які функціонують як взаємозамінні (Соколовський, 2018, с. 84). У цьому контексті спостерігається також тенденція до ототожнення Другої і Третьої Осіб, що відбивається у своєрідній онтологічній схемі: Христос мислиться водночас як «Святий Дух» і як «раб Божий» або «Син Божий». Перше означення репрезентує Його божественну природу, друге – людську.

Отже, у концепції Єрми простежується намагання інтуїтивно осмислити двоїсту онтологічну структуру буття Христа, божественну і людську, та водночас утвердити Його зверхність над усім створеним світом. Ця зверхність розкривається через акт боговтілення, який стає основою підходу до христології (Соколовський, 2018, с. 85). Якщо ж поняття Святого Духа у Єрми тлумачити як означення Третьої Іпостасі, тоді в акті втілення постає складна модель поєднання, Дух, не втрачаючи власної ідентичності, перебуває у єдності з Сином, надаючи Йому повноту божественної реальності.

Акцент Єрми на плоті Христа не є випадковим, плоть у його концепції постає активним началом у боголюдській Особі Христа, яка діє у згоді з Духом Божим і за Його сприянням (Соколовський, 2018, с. 85). У такий спосіб автор «Пастора» прагне символічно відобразити взаємодію божественної та людської природ у Христі. Титул «Син Божий» використовується ним передусім для окреслення людської природи, яка, через поєднання з божественним началом, набуває нового онтологічного статусу. З огляду на алегоричність і морально-дидактичну спрямованість твору, концепція Єрми функціонує передусім у контексті формування християнської етики та способу життя.

У підсумку, раціоналістичні концепції апостольських мужів, сформована в полеміці з гностицизмом та ебіонізмом, демонструє внутрішню неоднорідність і певну концептуальну незавершеність. Водночас ці автори одностайно сповідують віру в Христа як істинного Бога і істинну Людину. Поєднання

божественної та людської природи осмислюється ними у межах тісної іпостасної єдності, яка закладає підвалини для подальшого богословського формулювання вчення про Боголюдину. На відміну від гностичних доктрин, апостольські Отці не розмежовують божественного Христа і людину Ісуса, а наголошують на їх нерозривній єдності, корінь якої вбачають у передіснуванні Христа. Акт боговтілення трактується ними не лише як подія народження від Діви Марії, а як цілісна ікономія спасіння у сотеріологічному вимірі. Саме тому імена Ісус Христос і Син Божий поступово ототожнюються для позначення буття Другої Іпостасі Святої Трійці. Богосинівство Христа, на противагу ебіонітським уявленням, не пов'язується з моментом хрещення, а виводиться з вічних трансцендентних відносин у Божестві. Історичні події народження, страждання і воскресіння Христа осмислюються апостольськими Отцями як божественні діяння в умовах земного буття, а спасіння людини логічно й онтологічно виводиться з раціоналістичних засад їхнього вчення.

2.2. Становлення доктринальної традиції у ранньохристиянський період

У процесі доктринально-інституційного становлення християнства поряд із формуванням церковної ортодоксії виникали релігійні течії, які прагнули раціонально узгодити новозавітне одкровення з усталеними світоглядними й релігійними концепціями юдаїзму. Такі спільноти, які в історії богословської думки прийнято позначати як юдеохристиянські, репрезентують один із найдавніших типів раціоналістичного осмислення догматичних положень християнської віри. Їхні доктринальні побудови не мали на меті повного заперечення християнського віровчення, проте здійснювали його суттєву редукцію шляхом підпорядкування новозавітного змісту нормам старозавітного монотеїзму та догматичного мислення.

Раціоналізм юдеохристиянських рухів виявлявся передусім у прагненні зберегти абсолютну трансцендентність Бога шляхом логічного обмеження статусу Ісуса в межах людської природи. В основі таких підходів лежала переконаність у тому, що Божественне буття не може бути залучене до процесів історичної мінливості, тілесного страждання та смерті. Саме ця онтологічна установка зумовила формування адаптаційних

моделей догмату, в яких центральні положення християнської віри піддавалися раціональній інтерпретації відповідно до уявлень юдейської релігійної традиції.

Одним із перших і найвпливовіших напрямів у цьому контексті був докетизм, який у своїй юдеохристиянській формі поєднував біблійні мотиви з дуалістичними уявленнями елліністичної епохи. Світоглядною передумовою докетизму було радикальне протиставлення духу і матерії, вічного й тлінного, чистого і зіпсутого. За такої логіки тілесність не могла бути гідним носієм божественної присутності, а тому вчення про реальне втілення сприймалося як неприйнятне.

У межах матеріалістичного докетизму людська природа Ісуса або повністю заперечувалася, або трактувалася як зовнішня видимість, яка мала виключно символічне значення. Такий підхід дозволяв зберегти уявлення про абсолютну духовність Божества, не заперечуючи при цьому морального авторитету євангельського образу. Аргументація докетистів часто спиралася на біблійні тексти, які тлумачилися вибірково й у раціоналістичному ключі. Зокрема, формула апостола Павла про «подобу гріховної плоті» (Римлян 8:3) використовувалася як доказ відсутності реальної людської тілесності, а не як свідчення добровільного прийняття людської природи без гріховної зіпсутості (Соколовський, 2018, с. 102).

Подібні інтерпретації були поширені вже в апостольський період і зберігали свій вплив до кінця ІІ століття. Про небезпеку таких раціоналістичних побудов свідчить полеміка ранніх християнських авторів, зокрема Ігнатія Богоносця, який різко виступав проти тверджень про уявний характер страждань Ісуса, вбачаючи в них підрив самої основи віри у спасіння.

Критика докетизму з боку церковних мислителів була зумовлена не лише захистом історичності євангельських подій, а й глибшим антропологічним усвідомленням догмату. Якщо тілесність Ісуса є лише примарною, то людська природа залишається онтологічно незціленою, а спасіння редукується до абстрактного знання або морального самовдосконалення. Саме тому Іриней Ліонський наполягав на реальності людської природи Христа, вважаючи її необхідною умовою подолання тління й досягнення онтологічної повноти людини (Schaff, 1884, Vol. 3).

Матеріалістичний докетизм набував різних форм залежно від середовища, в якому він розвивався. Стародавні богослови, зокрема Епіфаній Кіпрський, засвідчують, що докетичні елементи були характерні як для окремих юдеохристиянських спільнот, так і для гностичних систем. У першому випадку раціоналізація догмату здійснювалася через суворе дотримання приписів Мойсеєвого Закону й збереження етнорелігійної ідентичності, у другому – через використання філософських концептів елліністичного походження.

Традиційна церковна історіографія нерідко розглядала юдеохристиянство як форму віровідступництва. Однак таке узагальнення не враховує внутрішньої різноманітності цього руху й методологічно зводить різні феномени до єдиного негативного типу. Як слушно зауважував Д. Данн, юдеохристиянство радше слід розглядати як форму християнства, яка зупинилася у своєму розвитку й не змогла адекватно відповісти на нові культурні виклики (Dunn, 1990). Його доктринальні моделі не були цілісними системами, а радше фрагментарними спробами зберегти логічну узгодженість віри в межах юдейського релігійного світогляду.

Вплив юдейського монотеїзму та елліністичного політеїстичного світогляду зумовив формування різних моделей раціонального осмислення догматичних положень у межах раннього християнства, що дало змогу чітко розмежувати підходи, властиві юдеохристиянським спільнотам і гностичним системам. Водночас, незважаючи на істотні відмінності у вихідних світоглядних передумовах, ці течії виявляють низку спільних доктринальних рис, що дозволяє припускати наявність певного спільного ґрунту їх виникнення. Такий ґрунт формувався в умовах кризи традиційних релігійних уявлень і пошуку нових раціонально узгоджених моделей пояснення взаємовідношення між трансцендентним божественним началом і історичною реальністю.

Гностицизм у сучасній релігієзнавчій науці зазвичай визначається як складна релігійно-філософська течія I–II ст. н. е., яка постала на перетині християнських мотивів, елліністичної філософії та орієнтальних містичних уявлень. На початковому етапі свого розвитку гностичне вчення не мало чітко сформованої доктринальної системи й перебувало у стані ідейної фрагментарності, що істотно відрізняло його від цілісної структури християнського віровчення (Соколовський,

2017, с. 116). Лише згодом, у процесі інтенсивного внутрішнього розвитку, гностицизм набув рис систематизованого релігійного руху, в межах якого були сформульовані концепції Валентина, Василіда та Маркіона.

Ключовим елементом гностичної парадигми виступає ідея спасіння через гнозис – особливий тип трансцендентного знання, яку протиставляється як емпіричному досвіду, так і раціональному пізнанню у його класичному значенні. Гнозис розуміється не як результат логічного мислення, а як форма внутрішнього одкровення, доступного лише обраним, і спрямованого на подолання онтологічної обмеженості матеріального світу. У цьому сенсі гностицизм репрезентує специфічний тип раціоналізму, в якому раціональність поєднується з містичною інтуїцією та космологічною спекуляцією.

Паралельно з гностицизмом розвивався юдеохристиянський напрям, який також перебував у напруженому діалозі з християнською ортодоксією, проте за своєю природою був ближчим до біблійної традиції. Подібно до гностичних систем, юдеохристиянство інтегрувало різнорідні релігійні елементи, однак його концептуальна основа ґрунтувалася не на еллініcтичній метафізиці, а на юдаїзмі як релігії Одкровення. Саме ця прив'язаність до старозавітної парадигми визначала особливий тип раціоналізації догмату, в якому новозавітні ідеї осмислювалися крізь призму Закону, пророчих очікувань і монотеїстичної строгості.

На відміну від гностицизму, який прагнув універсалізувати свою доктрину і звертався до людини незалежно від її етнічної чи релігійної ідентичності, юдеохристиянські рухи залишалися переважно замкненими в межах юдейського культурно-релігійного середовища. Це істотно обмежувало соціальну базу їх поширення, проте водночас забезпечувало внутрішню доктринальну послідовність. Ебіонізм, як одна з форм юдеохристиянства, з часом став важливим джерелом для розвитку антитринітарних концепцій, оскільки його специфічне тлумачення догматичних положень сприяло формуванню альтернативних моделей розуміння Божественного начала у християнстві.

Показово, що перші спроби раціонального осмислення догмату в межах християнської традиції були здійснені саме в юдеохристиянському середовищі. Їхні концепції спиралися на

канонічні й апокрифічні тексти Нового Завіту, проте інтерпретувалися з позицій, відмінних від пізнішої ортодоксії. Особливо це виявлялося у тлумаченні мотивів сходження Логосу, його перебування у підземному світі, вознесіння та посередницької ролі між Богом і людством. У цих схемах Син і Дух часто постають не як рівнозначні іпостасі Божества, а як ангельські посланці, надіслані Отцем для здійснення спасительного задуму.

Упродовж II–III ст. у християнському світі співіснували різні варіанти догматичного мислення, які репрезентували як церковну, так і юдеохристиянську традиції. Центральним предметом дискусій залишалося питання співвідношення божественного і людського начал у Христі, однак чіткі межі ортодоксії ще не були встановлені. Лише у IV ст., після рішень Нікейського собору, було закладено догматичний фундамент для розуміння Логосу як співсутнісного Отцеві. До цього часу домінувало загальне переконання у подвійності природи Христа, яке, втім, осмислювалося у різних доктринальних варіаціях.

Юдейське середовище відіграло особливу роль у ранній історії християнства, оскільки саме в ньому месіанська ідея була сформульована задовго до появи новозавітного віровчення. У межах юдаїзму Месія мислився передусім як історична постать, земний правитель і визволитель, покликаний відновити національну незалежність Ізраїлю. Саме це уявлення стало підґрунтям для формування юдеохристиянського руху, з яким представники церковної традиції змушені були вести тривалий богословський і раціональний діалог, насамперед у питанні місії Ісуса та меж її універсальності.

За своєю внутрішньою організацією юдеохристиянський рух не був однорідним і охоплював низку напрямів, тісно пов'язаних із різними формами юдейської релігійної ідентичності. Уже в апологетичній традиції II ст. простежується спроба типологізації цих течій. Так, Іустин Мученик розрізняв принаймні два варіанти юдеохристиянської позиції. Представники першого напряму неухильно дотримувалися приписів Мойсеєвого закону та обрядових норм юдаїзму, проте не вважали їх обов'язковими для інших послідовників християнства. Друга група, навпаки, наполягала на необхідності повного прийняття Закону всіма новонаверненими, включно з язичниками, які входили до

християнських громад (Соколовський, 2017, с. 116). Така різниця у підходах засвідчує ранню спробу раціонального узгодження універсалістських ідей християнства з догматичною системою юдейської релігійної традиції.

Перші письмові згадки про юдеохристиянство як про рух, що перебував у напружених відносинах із церковною спільнотою, пов'язані з іменем Іринея Ліонського. Саме він використовує назву «ебіонізм» для означення однієї з форм цього явища. Походження відповідної доктринальної позиції Іриней пов'язує з діяльністю перекладачів Акіли та Феодотіона, які, за його свідченням, розвинули уявлення про Ісуса як про людину, народжену Марією природним шляхом від Йосипа, а не як про носія надприродного божественного статусу (Соколовський, 2018, с. 105). Водночас така характеристика дозволяє припустити, що зазначені постаті радше надали рухові певного екзегетичного обґрунтування, ніж виступали його безпосередніми засновниками.

Александрійський богослов Ориген, розвиваючи класифікацію Іустина, також розрізняє два напрями юдеохристиянства: одні з його представників визнавали надприродний характер народження Ісуса, інші ж наполягали на Його природному походженні. Найбільш розгорнутий аналіз трансформацій юдеохристиянського руху належить Епіфанію Кіпрському, який простежує принаймні три етапи його еволюції від поміркованого назарейства через радикалізований ебіонізм до складних синкретичних форм, що поєднували елементи гностичного мислення з церковною традицією (Соколовський, 2018, с. 106). Саме завдяки його працям стає можливим реконструювати доктринальні особливості ебіонейства як одного з найдавніших альтернативних напрямів у межах раннього християнства.

Однією з початкових форм юдеохристиянської синкретизації вважається назарейство, яке з часом трансформувалося у більш радикальні течії – ебіонізм та елкезаїзм. Давні автори пояснювали таку еволюцію змінами світоглядних орієнтацій, спричиненими впливом юдейсько-гностичних ідей Кердона і Карпократа, а також пророчого вчення Елксая (Ілксая) традицією (Соколовський, 2018, с. 106). У цих процесах виразно простежується спроба раціонального поєднання біблійної традиції з альтернативними космологічними й антропологічними моделями.

За свідченням Епіфанія, до зруйнування Єрусалимського храму у 70 р. назаретяни співіснували з християнськими громадами традицією (Соколовський, 2018, с. 106). Однак, на відміну від інших груп, які поступово інтегрувалися у церковну структуру, вони зберігали власну назву та самобутню ідентичність, підкреслюючи тісний зв'язок із юдейською традицією. Назаретяни дотримувалися приписів обрядового закону, святкували суботу, здійснювали обрізання та визнавали Танах як священний корпус текстів, надаючи особливого значення пророчій спадщині (Schaff, 1884, Vol. 3).

У світоглядному відношенні назаретянство тяжіло до рабіністичної форми юдаїзму, що визначило його критичне ставлення до новозавітних писань. Вони визнавали лише Євангеліє від Матвія єврейською мовою, яке називали «Євангелієм євреїв», і водночас негативно ставилися до апостола Павла, розглядаючи його як «відступника від Закону» (Berkhof, 1949). Павлове переосмислення ролі Мойсеєвого закону та його скептичні висловлювання щодо нормативності старозавітних приписів підривали ідеологічні засади назаретянського руху, що спричинило глибокий конфлікт і стало одним із чинників розколу в ранньому християнстві. У центрі цієї полеміки перебували питання співвідношення Старого і Нового Завітів та загального статусу юдаїзму у світлі християнського віровчення.

На початкових етапах свого розвитку доктринальні уявлення назаретян залишалися відносно поміркованими і за формою наближалися до загальноцерковних позицій. За свідченням Оригена, вони визнавали надприродний характер народження Ісуса від Марії. Подібну інформацію наводить і Епіфаній, який зазначає, що назаретяни поклонялися єдиному Богові та Його Синові Ісусу, народженому Марією від Святого Духа (Соколовський, 2018, с. 107). Водночас за своїм змістом їхні уявлення залишалися глибоко вкоріненими в юдейській релігійній ідеології. Як зауважує Євсевій Кесарійський, незважаючи на визнання чудесного народження, назаретяни не приймали ідеї передвічного буття Ісуса і не були готові визнавати Його як втілене Слово. У такий спосіб у їхньому доктринальному мисленні поступово формувалося підґрунтя для раціоналістичного тлумачення постаті Ісуса переважно в категоріях людської природи та історичної місії.

Незважаючи на фрагментарність джерел, які висвітлюють віровчення назаретян, їх доктринальна система постає як

спроба синтетичного поєднання елементів юдейської релігійної традиції з новими християнськими уявленнями, однак без внутрішньої концептуальної завершеності. Раціональний аналіз дозволяє стверджувати, що назарейство не сформувало цілісної догматичної моделі, здатної функціонувати як самостійний і стабільний релігійний рух. За своєю структурою воно виконувало радше роль перехідної форми між юдаїзмом і християнством, у межах якої ще не було здійснено остаточного вибору між догматичною системою Закону та новою релігійною ідентичністю. Саме ця концептуальна невизначеність зумовила подальшу еволюцію назарейства у більш чітко окреслений ебіонітський рух, у якому юдейські уявлення, адаптовані до нових світоглядних викликів, набули послідовного і відносно впорядкованого характеру, значною мірою завдяки полемічному дистанціюванню від ортодоксального християнства.

Сама назва ебіонітів уже в ранньохристиянській традиції інтерпретувалася як індикатор їхнього специфічного доктринального бачення. Давньоєврейські терміни ebion або ebionim, що означають «бідний», «убогий», «простий», отримали богословське наповнення у працях Отців Церкви. За свідченням Оригена, цим поняттям ранні християни позначали не лише соціальний статус певних груп, але й характер їхнього уявлення про Христа та догматичну роль Мойсеєвого закону. Євсевій Кесарійський, спираючись на Оригена, пов'язує цю назву з «обмеженим і принизливим» розумінням постаті Христа (Соколовський, 2018, с. 108). Водночас самі ебіоніти надавали цьому означенню позитивного змісту, ототожнюючи себе з істинними послідовниками «бідного» Христа та Його апостолів, для яких добровільна убогість мала моральне й релігійне значення (Schaff, 1884, Vol. 3). Епіфаній Кіпрський, у свою чергу, трактує «бідність» як соціальну характеристику перших християнських громад, висуваючи також гіпотезу про походження назви від імені засновника руху Ебіона, якої дотримувався і Тертуліан.

Генезу ебіонізму давні богослови пов'язували з історичними подіями, зокрема з переселенням християнської громади з Єрусалиму до Пели. Просторове й соціальне відокремлення від основної церковної спільноти, за інтерпретацією Епіфанія, створило передумови для зближення

з послідовниками Ебіона, який походив із назарейського середовища. Саме ця група, перебуваючи на перетині кількох ідейних традицій, заклала підвалини ебіонітського віровчення, у якому синтезувалися елементи юдаїзму (зокрема самаритянства і назарейства), гностицизму (у формах, пов'язаних із поглядами Керінфа та Карпократа) та окремі мотиви християнства. Вплив кожної з цих систем не був одномоментним, а реалізовувався поступово, в процесі концептуального переосмислення, що зрештою призвело до формування більш структурованої доктринальної моделі.

На етапі радикального ебіонізму особлива увага була зосереджена на переосмисленні статусу Ісуса, яке зазнало значного впливу ідей Керінфа та Карпократа, які раціоналізували Його постать, зводячи її до рівня звичайної людини. В інших питаннях віровчення ебіоніти продовжували тяжіти до назарейської традиції. Подальший розвиток руху, пов'язаний із об'єднанням з еклезіатами, зумовив докорінну трансформацію усієї системи поглядів у бік гностичної ідеології, яка торкнулася не лише уявлень про Христа, але й загальної структури віровчення. Саме цей етап розвитку, який умовно можна означити як ебіоніто-еклезіатський, відображений у характеристиках, поданих Епіфанієм. Натомість Іустин, Ориген, Іполит та Євсевій не проводять чіткої межі між назарейством і ебіонізмом, вбачаючи між ними радше ступінь радикалізації окремих доктринальних положень, ніж принципову відмінність.

Доктринальна модель ебіонітів формувалася у тісному зв'язку з ідеями Керінфа та Карпократа, які становили концептуальне ядро їхнього віровчення (Irenaeus, 1996). Її визначальною рисою було послідовне раціоналістичне тлумачення постаті Ісуса як людини, народженої природним шляхом від чоловіка і жінки. На відміну від назаретян, які визнавали надприродний характер Його зачаття, ебіоніти стверджували, що лише завдяки моральній досконалості та пророчому служінню Ісус досяг особливого статусу. За їхнім ученням, під час хрещення в Йордані на Нього зійшов Дух у вигляді голуба, після чого Він став Сином Божим і носієм істини (Schaff, 1884, Vol. 3). У такій системі Ісус постає як людина за природою і походженням, Син Божий за моральною гідністю, Христос за актом усиновлення і пророк істини за своєю місією. Цей підхід, укорінений у юдейському месіанстві

та концепції богообраності Ізраїлю, зумовив остаточне відмежування ебіонізму від християнської ортодоксії.

Філософською основою ебіонітської доктринальної моделі був радикальний монотеїзм, який виходив з ідеї абсолютної і неподільної єдності Бога та принципово заперечував будь-яку іпостасну диференціацію божества. Така позиція, сформована під впливом юдейської теології з її поєднанням жорсткого монотеїзму і дуалістичних уявлень, запозичених зі східних релігійних систем, неминуче приводила до заперечення божественного статусу Христа (Berkhof, 1949). У межах цієї логіки Христос тлумачився як людина, яка перебуває у зв'язку з Богом виключно в моральному й функціональному сенсі, будучи обраним Ієговою як Його представник у світі. Як і в гностицизмі, тут формується специфічне розуміння комунікації між Богом і людиною, де Христос виступає насамперед як посередник і «пророк істини».

Відмінність Христа від старозавітних пророків ебіоніти вбачали в тому, що попередні носії одкровення передавали істину лише частково або в спотвореному вигляді, тоді як у Христі істина розкривається безпосередньо і повно. Через таке тлумачення історичної ролі Ісуса ебіоніти намагалися раціонально зблизити власну доктрину з християнською традицією. Водночас їхня жорстка прив'язаність до догматичної системи Мойсеєвого закону не дозволила їм вийти за межі юдейської світоглядної парадигми, що й зумовило внутрішню обмеженість цієї концепції в контексті подальшого розвитку християнського віровчення.

У межах ебіонітського світогляду діяльність Христа редукувалася до функції морального тлумача та реформатора Закону. Його місія, за переконанням цієї течії, полягала не у трансцендентному акті спасіння, а у раціональному поясненні Мойсеєвого законодавства та його доповненні новими етичними приписами. Така інтерпретація зумовлювала принципову досяжність морального ідеалу Христа, кожна людина, ведучи праведне життя, здатна наблизитися до Його рівня. У цьому контексті Ісус постає передусім як моральний зразок, який репрезентує можливий для людини ступінь досконалості. Його обрання Отцем і прийняття месіанського покликання пов'язувалося ебіонітами не з передвічним буттям, а з історичною подією хрещення Іваном, після якої відбулося зішестя Духа.

Раціоналістичний характер цієї доктрини виявляється також у специфічному трактуванні онтологічного статусу Христа. Він не ототожнюється з Божественним Духом у християнському сенсі, а мислиться як істота нижчого духовного порядку та тварного походження, яка «від Бога-Отця не народжена, а створена за подобою одного з архангелів» (Соколовський, 2018, с. 110). Водночас ебіоніти визнавали Його особливе становище у космічній ієрархії, підкреслюючи, що за рангом Він перевищує ангельські сили і має владу над ними. Подібне уявлення демонструє спробу логічно узгодити ідею єдиного трансцендентного Бога з визнанням особливої ролі Христа, не виходячи при цьому за межі жорсткого монотеїзму.

За таких умов у ебіонітському віровченні був відсутній ключовий для християнства догмат про спокутування людства через смерть Христа. Його страждання і смерть не мали сотеріологічного значення, а інтерпретувалися радше як історичний факт, який надихав спільноту очікуванням близького встановлення земного царства. Це очікування мало есхатологічно-хіліастичний характер і передбачало тисячолітнє панування справедливості на землі (Соколовський, 2018, с. 110). Водночас ця есхатологічна схема залишалася концептуально недоопрацьованою і не перетворилася на розгорнуту доктрину, яка ще раз засвідчує її вторинний характер у загальній системі ебіонітського світогляду.

Канонічна обмеженість ебіонітів також відображає їхній раціоналістичний підхід до віровчення. Вони визнавали лише Євангеліє від Матвія, доповнюючи його власними текстами, які репрезентували їхнє розуміння релігійних істин. Подібно до ортодоксального юдаїзму, ебіоніти дотримувалися буквального тлумачення Писання, однак у культовій практиці відмовилися від кривавих жертвоприносень, наслідуючи традиції самаритян і есеїв. Таким чином, у їхньому середовищі відбувалася поступова трансформація ритуальної системи, яка поєднувала елементи різних релігійних традицій.

Водне хрещення, яке ебіоніти практикували, втратило ритуальний характер, властивий християнству, і набуло значення повторюваного очищувального акту. Воно перетворилося на механічну процедуру змивання гріхів, яке могло здійснюватися неодноразово. Ця редукція сакрального виміру таїнства до формалізованої дії сприяла формуванню культу води, який знайшов своє відображення і в обрядовості

причастя, де замість вина використовувалася вода. Така практика свідчить про поступову раціоналізацію сакрального та його зведення до символічного рівня.

Сотеріологічна концепція ебіонітів ґрунтувалася на переконанні в абсолютній необхідності дотримання Мойсеєвого закону для спасіння всіх людей (Irenaeus, 1996). Юдейська релігійна традиція, на їхню думку, не втратила своєї значущості з приходом Христа, а, навпаки, залишалася основою релігійного життя. Християнство в такому контексті осмислювалося як продовження юдаїзму, а не як якісно новий етап релігійної історії. Саме тому ебіонізм можна розглядати як типову юдейську течію в межах християнської ідеології, зорієнтовану на рабіністичне богослов'я. Лише на пізнішій стадії, внаслідок злиття з еклезіатами, він зазнав впливу самаритянських та есейських ідей і в такій синкретичній формі проіснував до ІІ ст., поступово розчинившись серед інших релігійних рухів.

На тлі ебіонітського раціоналізму особливої своєрідності набуває інтерпретація постаті Христа в різних гностичних системах. Гностицизм зазвичай визначають як релігійно-філософський рух ІІ–ІІІ ст., який виник у контексті християнства, однак осмислював його крізь призму синкретичного поєднання гностичного світогляду, грецької філософії та теософських ідей юдейського, східного й єгипетського походження. А. Гарнак вказував на значний вплив гностицизму на формування низки положень християнського віровчення, опосередкованого грецькою релігійно-філософською думкою (Harnack, 1890). Водночас подібність історичного розвитку цих двох систем мала поверхневий характер.

Фундаментальні положення гностичних доктрин спиралися переважно на язичницьку традицію і в багатьох аспектах протиставлялися християнській ідеології. Саме тому християнські богослови ІІ–ІІІ ст. кваліфікували ці вчення як «хибні знання», тоді як у науковому дискурсі вони закріпилися під назвами «гносис» і «гностицизм». У вузькому значенні «гносис» позначає особливий тип знання, здобутого через одкровення, а у широкому – світоглядну модель, яка обґрунтовує можливість такого знання. «Гностицизм» у свою чергу означає сукупність релігійно-філософських рухів пізньої античності та раннього середньовіччя (Harnack, 1908).

Сам термін «гностицизм», завдяки суфіксу -изм, функціонує як абстрактний іменник, який вказує не лише на певну доктринальну систему, але й на особливий тип свідомості та ідеологічної налаштованості. В українській традиції співіснують поняття «гносис» і «гнозис» без чіткого семантичного розмежування: перше зазвичай використовується для означення гностичного знання, друге – для позначення християнського пізнання, яке має онтологічний і екзистенційний характер та спрямоване на внутрішнє перетворення людини. Водночас гностицизм так і не сформував єдиної ортодоксальної доктрини, оскільки являв собою сукупність різнорідних течій, кожна з яких пропонувала власне тлумачення ключових питань віри.

Третя позиція в сучасній літературі пов'язана зі спробою класифікувати гностичні системи за типом міфопоетичної онтології та способом пояснення походження світу і зла. У межах цього підходу ключовим критерієм стає не географія й навіть не хронологія, а логіка побудови космогонічного й антропологічного наративу: як саме окреслюється дистанція між трансцендентним Першопочатком і емпіричним світом, яким чином описується падіння/дефект буття, та яка «технологія» повернення до повноти мислиться як спасіння. Відтак гностицизм постає не стільки як сукупність «єресей», скільки як особливий тип раціоналізації релігійного досвіду через ускладнену модель світоустрою, де сотеріологічна перспектива задана метафізичною схемою: світ є проблемою, а порятунок – механізм виходу з нього через знання. Саме тому чимало дослідників вважають, що в гностицизмі міф не усуває раціональність, а виконує роль специфічної «пояснювальної моделі», яка претендує на системність і внутрішню узгодженість.

Четверта позиція ґрунтується на класифікації за ступенем та способом рецепції християнського матеріалу, тобто за тим, як гностичні кола інтерпретують біблійні тексти, церковну лексику та базові уявлення про спасіння. Тут зазвичай розрізняють щонайменше два полюси: 1) системи, що радикально перетлумачують християнську традицію, використовуючи її терміни переважно як зовнішню оболонку для іншої метафізики; 2) системи, в яких наявний більш «внутрішній» синтез коли християнські мотиви не лише номінально присутні, а стають елементами цілісної доктринальної конструкції. У межах такого підходу

гностицизм описують як поле філософської конкуренції, різні спільноти пропонують альтернативні «прочитання» ключових релігійних тем, а критерій істинності зміщується від церковної догматики до «герменевтичної переконливості» та переживання одкровення як внутрішньої очевидності.

Незважаючи на методологічні розбіжності, усі названі класифікаційні моделі вказують на одну принципову обставину, що гностицизм не можна зводити лише до конфесійного маркера. Йдеться про духовний тип релігійності, який прагне пояснювати спасіння не стільки через участь у спільному культі, скільки через осягнення прихованої структури реальності. Гносис у такій перспективі виступає не просто «таємним знанням», а претензією на метафізичну прозорість. Істина мислиться як те, що відкриває людині її походження, статус у світі та шлях повернення до Першопочатку. Внаслідок цього релігійний досвід переводиться у площину особливої когнітивної практики, де «віра» дедалі більше набуває рис філософського бачення, а спасіння, рис екзистенційно виправданого знання.

У цьому контексті показовою є апеляція до Г. Йонаса, який інтерпретує гностичний світогляд як своєрідну релігійну універсалію, здатну повертатися у нових історичних формах, і через це порівнює гностицизм із нігілізмом, а модерний екзистенціалізм із відновленням гностичних інтенцій (Jonas, 1963). Важливо, однак, уточнити, що йдеться не про пряме генетичне успадкування, а про типологічну схожість, передусім у переживанні відчуження людини від світу, у проблематизації емпіричної реальності та у пошуку «виходу» через внутрішню трансформацію суб'єкта. Саме тому сучасні соціокультурні кризи можуть актуалізувати гностичні дискурси в масовій свідомості. Вони пропонують просту й психологічно привабливу відповідь на складність світу – світ «не такий, яким здається», а порятунок полягає у «пробудженні» через знання.

Якщо перенести цю логіку в площину дослідження раціоналізму у догматах, гностицизм доцільно розглядати як специфічний механізм догматичної інтерпретації, який діє за двома взаємопов'язаними принципами. Перший – епістемологічний, істина ототожнюється з привілейованим способом пізнання, яке вивищується над загальнодоступною вірою, традицією і спільнотною нормою. Другий –

метафізичний, релігійні твердження підпорядковуються загальній онтологічній схемі, де кожен елемент віровчення отримує своє місце як «ланка» космічного пояснення. Унаслідок цього догмат перестає бути лише нормою віри і стає частиною системи, тобто раціоналізується як елемент доктринальної конструкції, яка має бути логічно узгодженою.

Звідси випливає і методологічна проблема, яку фіксують сучасні дослідники. З одного боку, гностицизм розглядають як явище винятково оригінальне для пізньоантичної духовної культури та як фактор, який стимулював розвиток християнської теології у її найскладніших питаннях, а з другого – досі відчутний дефіцит системних реконструкцій, які б пояснювали гностицизм не лише як «сукупність течій», а як певний тип релігійної раціональності. Саме тому тривалий час інформаційна база досліджень обмежувалася полемічними описами церковних авторів (Іриней, Іполит та ін.), а також свідченнями Климента Александрійського, Тертулліана й Оригена; окремим джерелом для реконструкції стали й антигностичні трактати Плотіна, спрямовані проти римських гностиків III ст. Внаслідок цього наукові пщшуки часто коливалися між двома крайнощами, або редукувала гностицизм до набору «помилок», або романтизувала його як містичну альтернативу «раціональному» богослов'ю.

Найменш суперечливим у методологічному сенсі (порівняно з хронологічним чи «генеалогічним» підходами) залишається топографічний принцип, сформульований школою Й. Гізелера. Виокремлення єгипетського та сирійського типів гностицизму як двох полюсів, які тяжіють відповідно до платонічної традиції та до східного дуалізму. Перевага цього підходу полягає в тому, що він дозволяє пояснювати не лише різницю сюжетів і символів, а й різницю стилів мислення. У «єгипетській» моделі сильніша системність, спекулятивна метафізика і категоріальна мова, у «сирійській» різкіша дуалістична напруга і драматизація космічного конфлікту (Соколовський, 2018, с. 112). Відтак гностицизм доцільно аналізувати як поле взаємодії двох стратегій, обидві з яких прагнуть надати релігійним твердженням внутрішньої логіки, але роблять це різними засобами.

Третя дослідницька позиція, подібно до підходу Й. Гізелера, ґрунтується на ідеологічному критерії, вихідним пунктом якого є ставлення гностичних систем до юдаїзму та християнської традиції. У цьому контексті показовою є

концепція Г. Бауера, який запропонував типологію гностицизму, виходячи не з історичної послідовності, а з раціоналізованого світоглядного ядра, який визначає спосіб інтерпретації одкровення. Він виокремлює три умовні напрями – юдейський, язичницький і християнський гностицизм (Соколовський, 2018, с. 110).

До першої групи Бауер зараховує системи, в яких простежується значний вплив юдаїзму з частковою рецепцією дохристиянських вірувань і лише опосередкованим використанням християнських мотивів (Валентин, Сатурнін, Василід, Вардесан, офіти). Друга група, представлена передусім системою Маркіона, демонструє радикальне дистанціювання від юдаїзму та опору на дохристиянські космологічні й дуалістичні уявлення. Третій тип гностицизму, який Бауер означує як християнський, вирізняється прагненням до богопізнання найвищого рівня, де елементи християнської традиції використовуються як складові метафізичної системи, а не як предмет віри в конфесійному сенсі.

Принципово іншу позицію обстоює група дослідників, які відкидають саму можливість класифікації гностицизму як наукової процедури. Найпослідовніше ця позиція представлена у працях В. Бусе, який тлумачить гностицизм не як автономний тип релігійного мислення, а як реакційне явище, що закономірно виникає у процесі зіткнення елліністичної філософії з християнською проповіддю і не здатне витримати конкуренцію з інституціоналізованою церковною доктриною (Соколовський, 2018, с. 113). На відміну від Г. Бауера та його послідовників, які підкреслювали евристичний потенціал гностичних ідей для розвитку християнської теології, Бусе розглядає гностицизм як тимчасовий феномен, який виявив внутрішні суперечності ранньохристиянського мислення, але не сформував життєздатної догматичної альтернативи.

Новий етап у дослідженні гностицизму пов’язаний із відкриттями середини ХХ ст., передусім із публікацією текстів Кумранської спільноти, відомих як «сувої Мертвого моря». Вони дозволили глибше реконструювати стан юдаїзму у передгностичний період і з’ясувати контекст, у якому формувалися гностичні уявлення. Подальший імпульс дослідженням надало відкриття бібліотеки Наг-Хаммаді в

Єгипті, де були знайдені тексти коптською мовою різних жанрів, від космогонічних і догматичних трактатів до діалогів, апокаліпсисів і євангелій. Саме ці джерела істотно розширили уявлення про внутрішню логіку гностичних систем і сприяли переходу від полемічних реконструкцій до текстоцентричного аналізу. Значний внесок у цей процес зробили Ж. Доресс, Ж. Менар, А. Пюэш, М. Тардьє.

Незважаючи на це, значна частина дослідників і теологів і надалі поділяє критичну оцінку гностицизму як деструктивної форми рецепції християнства, яка супроводжувалася радикальною еллінізацією його змісту (Соколовський, 2018, с. 110). Така позиція значною мірою зумовлена залежністю від полемічних джерел християнських авторів, для яких гностицизм був насамперед об'єктом спростування. Водночас уже А. Гарнак звертає увагу на необхідність розрізнення юдеохристиянських і язичницько-християнських форм гностицизму та апелює до його давніших, доцерковних витоків, формуючи новий напрямок наукового переосмислення цього явища. Він наголошує на відсутності радикальної прірви між гностичними, ортодоксальними й теологічними моделями мислення, вказуючи радше на різні ступені інтелектуалізації віри (Harnack, 1908).

У раціоналізованій світоглядній структурі гностицизму доктринальні побудови виконують інтегративну функцію, поєднуючи онтологічні, космологічні та гносеологічні уявлення в єдину схему пояснення реальності. Саме тому питання співвідношення трансцендентного і емпіричного набуває тут принципового значення, воно виступає завершальною ланкою, яка зв'язує початок і кінець історії світу та людини (Соколовський, 2017, с. 116).

Онтологічний вимір гностичного мислення яскраво репрезентований у вченні Василіда про надбуття. Він послідовно відмовляється від будь-якої позитивної характеристики першооснови, вважаючи, що вона не підлягає мовному означенню, оскільки всяка мова фіксує іманентні форми буття, а не трансцендентну реальність. Першопочаток у Василіда не може бути названий ані «ніщо», ані «Абсолютом», бо він є сущим у позакатегоріальному сенсі. Тому він вводить парадоксальне поняття «неіснуючого Бога», який, будучи нічим у визначеннях, містить у собі потенцію всього сущого (Соколовський, 2017, с. 116).

Подібна логіка осмислення першооснови простежується і у вченні Симона Волхва, де з використанням аристотелівських категорій можливості та дійсності вона описується як подвійний вогонь, прихований і явний, де один перебуває в іншому, а інший народжується з першого. Перший акт першооснови постає як всеосяжна думка, через яку Абсолют визначається як розум і джерело всього сущого.

Онтологічні ідуї Василіда були розвинені у системі Валентина, де центральним поняттям стає світ еонів. У трансцендентній сфері, за Валентином, існує первинна «Глибина» або «Безодня», яка вміщує повноту буття. У своєму невиявленому стані вона ототожнюється з «Мовчанням», тоді як сам акт осмислення стає початком множинності. У цьому контексті еони постають як послідовні еманації першооснови, що поступово втрачають повноту божественності, віддаляючись від джерела (Соколовський, 2017, с. 116).

Загалом онтологія гностичних систем зводиться до ідеї єдиного начала, в якому закладено основу як духовного, так і матеріального рівнів буття. Матерія у цій перспективі мислиться не самостійно, а як субстрат, який відображає спотворений або ослаблений стан ідеального світу, стаючи необхідною ланкою у раціоналізованому поясненні походження зла і можливості спасіння.

У такій онтологічній перспективі гностицизму принципового значення набуває гносеологічний вимір, оскільки саме через пізнання, а не через культову практику, здійснюється подолання онтологічного розриву між трансцендентним Абсолютом і матеріальним світом. Гносис постає не як результат логічного мислення або морального зусилля, а як внутрішнє одкровення, яке має екзистенційний характер і змінює сам спосіб буття людини. У цьому сенсі гностичне пізнання не є епістемологією у класичному значенні, а радше формою онтологічного саморозкриття істини в суб'єкті.

Знання в гностичній системі не є універсальним і доступним усім, воно має елітарний та ієрархічний характер, що відображає загальну структуру буття. Саме тому гностичне вчення розрізняє три антропологічні типи: пневматиків, психіків і соматиків. Ця типологія є не лише соціальною чи моральною, а насамперед онтологічною, оскільки кожен тип людини корелює з відповідним рівнем космічної реальності.

Пневматики, як носії божественної іскри, здатні до безпосереднього пізнання Отця і приречені на спасіння незалежно від зовнішніх обставин. Психіки перебувають у проміжному стані й можуть досягти спасіння через моральний вибір і духовне вдосконалення. Соматики ж, будучи цілковито пов'язаними з матерією, не мають онтологічних передумов для порятунку й тому приречені на знищення разом із матеріальним світом (Соколовський, 2017, с. 117).

Така антропологічна схема виявляє раціоналізовану модель спасіння, у якій доля людини визначається не стільки її моральними вчинками, скільки онтологічною приналежністю. Саме цей момент викликав принципову критику з боку ортодоксального християнства, оскільки заперечував універсальний характер спасіння і підважував ідею свободи волі. Водночас ця модель демонструє спробу гностиків логічно узгодити проблему зла, відповідальності та нерівності людських життів у межах цілісної космологічної системи.

Сотеріологічний аспект гностицизму безпосередньо випливає з його онтології та гносеології. Спасіння тлумачиться як повернення духовного начала до плероми, яке можливе лише через пробудження пам'яті про власне божественне походження. У цьому контексті центральним стає мотив «забуття», у який занурена людська душа, перебуваючи у матеріальному світі. Матерія не лише обмежує дух, а й виконує функцію онтологічного забуття, що унеможливлює самопізнання без втручання зовнішнього одкровення.

Саме тому фігура Христа у гностичних системах виконує передусім гносеологічну і посередницьку функцію. Його місія полягає не у відкупленні через жертву, а у принесенні істинного знання про Отця і про справжню природу людини. Христос постає як носій трансцендентного гнозису, який відкриває шлях повернення до божественної повноти. У цьому сенсі гностичне тлумачення місії Христа є радикально раціоналізованим, ритуальний та історичний виміри поступаються метафізичному та пізнавальному.

Гностицизм, намагаючись уникнути прямого пантеїзму, фактично вибудовує ієрархічну онтологію субстанцій, у якій Абсолют зберігає трансцендентність, але водночас делегує творчу активність нижчим рівням буття. Така конструкція дозволяє логічно відмежувати Бога від зла і матеріальності, але водночас породжує внутрішню напругу між трансцендентним й іманентним. Саме ця напруга зумовила складну систему

посередників, еонів, Софії, Деміурга, архонтів, які виконують функцію пояснення походження світу без прямої участі Абсолюту.

З раціоналістичної точки зору гностичний дуалізм можна розглядати як спробу логічного розв'язання проблеми теодицеї, яка не знаходила задовільного пояснення у межах монотеїзму. Гностики прагнули зберегти уявлення про абсолютну досконалість і благість першооснови, водночас пояснивши наявність зла, страждання і недосконалості світу. Саме в цьому контексті їхні побудови постають не лише як релігійно-міфологічні, а як раціоналізовані світоглядні моделі, які апелюють до логіки причинності, ієрархії та онтологічної диференціації.

У цьому контексті гностицизм постає як одна з перших спроб радикального переосмислення релігійного досвіду, в якій віра перестає бути насамперед актом довіри до історичного одкровення і трансформується у форму внутрішнього знання, яке має онтологічний статус. Раціоналізація віровчення у гностиків здійснюється не шляхом логічної систематизації догматів, а через перенесення центру спасіння з об'єктивної події на суб'єктивний акт пізнання. Таким чином, істина перестає бути подією, яка відбувається у світі, і стає внутрішнім станом свідомості, доступним лише духовному суб'єкту.

Ця установка зумовлює принципову зміну у розумінні релігійної істини, вона не є універсальною і нормативною, а має ініціаційний і вибірковий характер. Саме тому гностицизм не формує єдиного канонічного корпусу віровчення, а функціонує як множинність доктринальних моделей, об'єднаних спільною гносеологічною настановою. У такій перспективі істина не підлягає фіксації у догматі, оскільки будь-яка вербалізація вважається зведенням трансцендентного до чуттєвої оболонки. Це принципово відрізняє гностичний підхід від ортодоксального християнства, у якому істина закріплюється у формі догматичного формулювання як загальнообов'язкового правила віри.

Раціоналістичний потенціал гностицизму виявляється також у його критичному ставленні до історії. Історичні події, включно з біблійною історією, тлумачаться не як реальні акти божественного втручання, а як символічні коди, які

приховують глибинні метафізичні смисли. Такий підхід дозволяє гностикам зберегти дистанцію щодо конкретних історичних форм релігії, зводячи їх до алегоричних моделей внутрішнього духовного процесу. Саме в цьому сенсі історія втрачає самодостатню цінність і перетворюється на допоміжний інструмент пізнання (Соколовський, 2017, с. 118).

У світлі зазначеного христологічна проблематика в гностицизмі набуває функціонального і символічного характеру. Христос не розглядається як унікальна подія єднання Бога і людини в історичному вимірі, а постає архетипом духовного пробудження, образом гностичного посвяченого, який усвідомив свою божественну природу. Саме тому тілесність Христа або ігнорується, або трактуються як просвітницька форма, пристосована до обмежених можливостей сприйняття масової свідомості. Така інтерпретація знімає потребу у догматичному утвердженні боговтілення і переводить проблему спасіння у площину внутрішнього самопізнання (Соколовський, 2017, с. 118).

Гностицизм пропонує антропоцентричну модель спасіння, у якій людина стає активним суб'єктом власного визволення. Спасіння не «дарується», а «відкривається» через усвідомлення власної причетності до божественного начала. Така установка логічно веде до релятивізації ролі Церкви як посередника між Богом і людиною, оскільки ритуальні структури втрачають свою необхідність у справі порятунку. У цьому аспекті гностицизм можна розглядати як ранню форму релігійного індивідуалізму, яка підважує інституційну модель християнства.

Разом із тим, гностичний раціоналізм має внутрішню суперечність. Заперечуючи значення об'єктивної історичної події, він водночас зберігає складну міфологічну картину світу, насичену символами, персонажами та ієрархіями, які виконують пояснювальну функцію. Таким чином, раціоналізація віровчення поєднується з міфологізацією буття, що створює напруження між прагненням до раціональної ясності та необхідністю символічного мислення.

У підсумку гностицизм постає як альтернативний шлях осмислення релігійної істини, у якому раціональність спрямована не на формування догмату, а на виправдання індивідуального духовного досвіду. Саме ця особливість зробила гностицизм серйозним викликом для формування догматичного богослов'я християнських церков, змусивши їх

чітко окреслити межі допустимої раціоналізації віри та утвердити історичність, тілесність і універсальність спасіння як незаперечні засади християнського вчення (Соколовський, 2017, с. 118).

Сотеріологічна модель гностицизму вибудовується як абстрактно-теоретична конструкція, у межах якої спасіння не є подією історії або результатом обрядової участі, а постає наслідком внутрішнього пізнавального акту. Згідно з гностичною парадигмою, істина не передається зовні, а актуалізується у людині через очищення духу та пробудження інтуїтивних, надраціональних здатностей. У такому підході спасіння редукується до гносеологічної процедури, а духовне вдосконалення набуває рис саморефлексивного процесу, спрямованого на вихід за межі емпіричної реальності.

Аналогічний інтуїтивно-абстрактний характер властивий і гностичному осмисленню образу Христа. Його постать інтегрується у гностичний світогляд не як історична особа з конкретною місією у просторі та часі, а як необхідний елемент загальної сотеріологічної схеми, насиченої гносеологічним змістом. Пришестя Христа у гностичних системах тлумачиться не стільки як унікальна подія історії, скільки як космічний акт відновлення порушеної гармонії між плеромою та відчуженим світом. У цьому сенсі Христос постає символом повернення людства до втраченої небесної повноти, а не посередником між Богом і людиною в ортодоксальному значенні.

Саме тому гностики, ототожнюючи себе з пневматичною елітою, принципово дистанціювалися від традиційного християнського розуміння віри як довіри до об’явленої істини. Натомість вони зосереджувалися на осягненні «розумного сенсу» релігії, що передбачало критичне ставлення до історичних і тілесних аспектів християнського віровчення. У Христі вони акцентували виключно небесний, трансцендентний вимір, відкидаючи будь-яку форму подвійності, пов’язану з тілесністю, стражданнями та чудодійною діяльністю у світі матерії. Такий підхід зумовив формування докетичної моделі, у якій усе, що належить до емпіричного виміру буття Христа, визнається лише зовнішньою видимістю (Соколовський, 2017, с. 118).

Служіння Христа у гностичних системах набуває космологічного значення. Його сутність зводиться до передавання вищого світла знання, яке покликане подолати

фундаментальне зло незнання, як щодо істинної природи Абсолюту, так і щодо обмеженості Деміурга. Христос у цьому контексті мислиться як антагоніст космічного устрою, сформованого Деміургом, і як вищий духовний принцип, який походить безпосередньо з плероми. Його безтілесність логічно випливає з гностичної онтології, прийняття матеріального тіла означало б підпорядкування законам нижчого космічного порядку. Тому гностики наділяли Христа лише видимою тілесністю, розглядаючи її як повчальний інструмент, а не як реальну форму буття (Соколовський, 2017, с. 118).

У такій перспективі Христос виступає Спасителем світу, але не його внутрішнім учасником. Його спокутна діяльність не пов'язана зі стражданням чи смертю, а полягає у трансляції істинного знання, здатного вивести людину за межі влади Деміурга та зорієнтувати її на вищі духовні реальності. Якщо космічний порядок Деміурга спрямований на утримання духу у межах матеріального буття, то місія Христа полягає у радикальному звільненні від цього порядку та переорієнтації свідомості на трансцендентні цінності. Саме тому гностики цілеспрямовано елімінують із християнського вчення все, що нагадує про позитивну оцінку тілесності або історичної реальності спасіння (Соколовський, 2017, с. 118).

Критичну оцінку таким підходам дає Ф. Шафф, зауважуючи, що як гностичні, так і юдеохристиянські течії або редукували Христа до рівня звичайної людини, або, навпаки, перетворювали Його на примарну надлюдську істоту. В обох випадках заперечувалася фундаментальна істина про боговтілення як умову можливості посередництва між Богом і людиною. Відмова від цієї ідеї неминуче веде до релятивізації монотеїзму й повернення до форм релігійного мислення, близьких до політеїстичних уявлень (Schaff, 1884, Vol. 3).

Найбільш розгорнуто гностичне осмислення постаті Христа представлене в офітських системах, у яких ця проблематика отримує системний характер. У межах офітства сформувалися три концептуальні моделі: перша тяжіє до адаптистського бачення, у якому Ісус мислиться як звичайна людина, яка перебувала у містичному зв'язку з еоном Христа; друга розвиває крайній докетизм, зображуючи Ісуса лише як примарну форму спасительної місії; третя інтерпретує Христа як втілення божественної тріади, яка з'явилася у світі в особливому небесному тілі.

Незважаючи на зовнішнє визнання універсального значення постаті Христа, офітські системи фактично відтворюють язичницькі онтологічні та космологічні схеми. Протиставлення Христа і Деміурга стає стрижнем їх світоглядної конструкції, з якої випливає апокаліптичне очікування повалення матеріального космічного порядку. Есхатологія офітів у символічній формі повторює мотив перемоги духу над плоттю, однак наповнює його гностичним змістом, де визволення означає повернення духовної субстанції до плероми (Соколовський, 2018, с. 122).

Таким чином, гностичні інтерпретації християнського віровчення демонструють радикальну форму раціоналізації релігії, у якій історична подія спасіння замінюється схемою самозвільнення духу. Саме ця редукція історичного та тілесного виміру віри стала одним із ключових чинників формування догматичного богослов'я християнських церков, яке у відповідь утвердило принципову значущість втілення, історії та тілесності як незамінних елементів християнської сотеріології.

Радикальний спіритуалізм, характерний для сотеріологічних побудов офітів, логічно привів до повного заперечення тілесного виміру образу Христа, який протиставлявся космічному царству Деміурга як вищий духовний принцип. У межах цієї парадигми Христос мислився не як історично втілена особа, а як уособлення «чистого духу», що актуалізується в людині через пізнання. Він сам є духом, позбавленим будь-якої реальної тілесності. Проте спроба поєднати таке розуміння Христа з Його проповідницькою діяльністю у світі породила низку внутрішніх суперечностей, які виявили непослідовність офітського віровчення.

З одного боку, офіти змушені були допустити певну форму явлення Христа у людській реальності, щоб пояснити Його спасительну функцію; з ідругого – радикальне заперечення матерії як сфери зла не дозволяло їм визнати реальність тілесного буття. Наслідком цього стала концепція уявної тілесності, відповідно до якої Христос постає лише примарним образом людини, позбавленим справжньої фізичної природи (Schaff, 1884, Vol. 3). У підсумку доктринальна модель офітів фактично редукується до докетизму — того самого підходу, який вони теоретично критикували. Лише одна з течій руху, так звані офіти-песимісти, зберігала внутрішню логічну

послідовність, послідовно обстоюючи уявлення про повну примарність людської природи Христа.

Узагальнюючи, для всіх напрямів офітського руху Христос постає передусім як учитель істини, носій вищого знання, яке відкриває шлях до звільнення духу. Крайній релігійний інтелектуалізм, притаманний цій течії, набуває рис містицизму, в якому абстрактне споглядання визнається головним джерелом морального натхнення і єдиним способом комунікації з божественною реальністю. Саме такий стан свідомості, за переконанням офітів, забезпечує єднання з плеромою як повнотою буття. У цьому сенсі офітський рух справедливо розглядається як одна з найдавніших форм гностичного світогляду, який справив ідейний вплив на пізніші доктринальні конструкції.

У II–III ст. гностицизм досягає апогею свого розвитку, трансформуючись у масштабний релігійно-філософський рух, здатний залучати навіть представників церковного середовища (Ориген). Однією з найбільш впливових течій цього періоду став маркіонізм, пов'язаний з діяльністю Маркіона. Спираючись на інтерпретацію послань апостола Павла, він вибудував самостійну систему віровчення, яка набула значного поширення, зокрема в Персії та Вірменії. У трактаті «Антитези» Маркіон здійснив радикальне зіставлення Старого і Нового Завітів шляхом паралельного цитування, наголошуючи на формальних суперечностях між ними й свідомо ігноруючи як юдейську, так і християнську екзегетичну традицію.

Відкидаючи алегоричний метод тлумачення, Маркіон наполягав на буквальному прочитанні старозавітних текстів і вважав, що апостоли неправильно інтерпретували вчення Христа, ототожнивши Його з очікуваним Месією юдейського Бога. На цій підставі він робить висновок про принципову відмінність між Богом Старого Завіту, обмеженим, справедливим і водночас жорстоким Деміургом, та вищим Богом любові й милосердя, який відкрився людям не через пророків, а безпосередньо через Ісуса Христа (Metzger, 1987).

У межах маркіонітської системи Ісус не має жодного зв'язку з юдейським месіанським очікуванням. Він є Сином благого Бога і з'явився у світі, прийнявши людський вигляд, але не людську плоть. Виходячи з цього, Маркіон сформував власний канон Священних текстів, до якого увійшли лише «Євангеліон» і «Апостоликон», повністю елімінувавши

старозавітну традицію. З Євангелія від Луки він вилучив перші чотири розділи, які розповідають про народження Ісуса, обґрунтовуючи це неможливістю Його тілесного походження від жінки. Христос, за Маркіоном, з'явився в історії за часів Понтія Пилата, щоб зруйнувати Закон і пророчі приписи Деміурга та звільнити людей від його влади (Irenaeus, 1996).

Смерть Христа у маркіонітській доктрині позбавлена класичного спокутного значення. Його нематеріальне тіло, за переконанням Маркіона, зазнавало страждань, ініційованих Деміургом, який таким чином утвердив власне панування. Разом із тим сучасні дослідники, А. Гарнак (Harnack, 1908), П. Куші (Couchoud, 1926), Ч. Уайте (Wait, 1900), на підставі текстологічного аналізу дійшли висновку, що маркіонітські тексти перебувають у тісному зв'язку з канонічним Євангелієм від Луки, що свідчить про складні процеси формування ранньохристиянського канону (Wait, 1900, p. 509).

Завершальний етап розвитку гностичної традиції пов'язаний із маніхейським рухом, заснованим персом Мані. Маніхейство постає як синкретична релігійна система, яка поєднала елементи зороастризму, християнства, гностицизму та буддизму, водночас зберігаючи фундаментальний дуалістичний принцип. У цій системі дух і матерія, світло і темрява розглядаються як дві рівновеликі субстанції, які перебувають у постійному конфлікті. Космологічні, сотеріологічні та есхатологічні уявлення маніхейства формують складну міфологічну картину боротьби світла і темряви, у якій постать Христа інтегрується як елемент універсальної схеми визволення світла з матерії. Сам Мані, наслідуючи апостола Павла, позиціонував себе як учня Ісуса Христа і останнього об'явленого Вчителя істини (Соколовський, 2018, с. 128).

Сотеріологічна модель маніхейства виявляє характерну для дуалістичних систем спробу перевести питання спасіння з площини історичної події у площину догматики й антропологічної «технології очищення». Теза про чистоту рук, уст і лона означує не стільки моральний імператив у моральному розумінні, скільки онтологічний критерій приналежності до «царства світла»: тілесний вимір розглядається як простір загрози, а регламентований аскетизм як механізм мінімізації контакту з матерією. Така логіка вибудовує своєрідну «ієрархію станів», де вибрані досягають

остаточної мети після смерті, тоді як невибрані проходять довший цикл випробувань, поки не набудуть відповідності нормі досконалості. Есхатологічний фінал у вигляді всеспалюючого полум'я виконує функцію остаточного «роз'єднання» світла й темряви, де видимий світ постає не як завершене творіння, а як тимчасова сцена космічного конфлікту. Відмова маніхеїв від Старого Завіту та критичне ставлення до Нового як до частково спотвореного під впливом злого духа на користь юдейству посилюють тенденцію до радикальної селекції традиції. Істина мислиться не як цілісність спадкоємного одкровення, а як фрагмент, який потрібно «очистити» шляхом доктринального відсікання.

Ці настанови логічно продовжуються у гностичних уявленнях про Церкву, де формується специфічний тип еклезіологічного раціоналізму, інституційна форма оголошується вторинною, натомість «справжня Церква» редукується до духовного царства Христа, яке існує поза історичними структурами та ритуальною зовнішністю. Звідси докетичний ухил у церковному вченні. Видима церковність тлумачиться як умовний знак, тоді як справжня «еклезія» локалізується в надчуттєвій сфері. Додатково, ідея еонічного походження Церкви (включення її у структуру плероми) означує перенесення церковної реальності в космологічний регістр. Церква мислиться як елемент метафізичної структури, а не як історична спільнота. У такому горизонті есхатологія природно набуває апокаліптичного спрямування й витлумачується як відновлення царства чистого духу, де царство Деміурга оцінюється негативно як «дефект» або збій у порядку божественного життя (Валько, 1997, с. 89).

Відтак гностицизм у формальному сенсі може бути означений як філософсько-релігійна течія у просторі раннього християнства, яка вибудовує віровчення на перетині грецької філософії, християнських мотивів та юдейської традиції. При цьому внутрішня логіка гностичних систем демонструє домінування сотеріологічного ядра. Саме ідея спасіння, метод його досягнення та критерії «вибраності» визначають конфігурацію інших доктринальних елементів, включно з уявленнями про одкровення, спільноту, мораль, есхатологічне завершення та роль посередників.

Незважаючи на відносно нетривалу історичну динаміку гностицизму, його вплив на доктринально-інституційне самовизначення Церкви був відчутним. Він проявився в

актуалізації питань про таїнства, про посередницькі механізми наближення до Бога, про внутрішню диференціацію людей за «ступенями» духовності, а також у розвитку аскетичних практик у католицькій традиції. Водночас гностицизм став своєрідним «викликом-дзеркалом», що змусив церковну думку уточнювати межі Одкровення і принципи співвідношення Старого та Нового Завітів. У цьому контексті посилилася потреба у стислих формулах істини, які спиралися на усталені хрещальні формули й могли виконувати роль нормативних зразків тлумачення (Правила віри). Різноманітні гностичні концепції образу Христа примусили Церкву сформулювати власну доктрину, яка претендувала на незаперечність і внутрішню узгодженість.

Початок теологічного розвитку та формування Символу віри відбувався значною мірою у полемічному протистоянні з гностицизмом, де важливу роль відіграли антигностичні Отці – Юстин Мученик, Іриней Ліонський, Іполіт, Тертуліан і Новатіан (Harnack, 1908). Водночас у їхніх текстах домінує проблематика Логоса (винятком часто вважають Юстина), тоді як питання співвідношення божественного і людського в Христі зазвичай розгортається опосередковано, через логосологічні схеми. Саме тому доцільно розглядати відповідну проблематику в контексті вчення про Логос. Певні фрагментарні згадки можна знайти і в інших авторів, зокрема Таціан говорить про «Бога у формі людини», а Арістид фіксує думку про те, що «Син Найвищого Бога зійшов з неба як Святий Дух і отримав тіло через народження від Діви» (Добош, 1994, с. 34–49). Ці свідчення важливі насамперед як маркери того, що рання полеміка з «альтернативними» доктринальними схемами стимулювала уточнення мови віри та її раціональних підстав.

У межах дослідження доцільно зосередити увагу на тих антигностичних Отцях, чиї ідеї стали інтелектуальним підґрунтям для загальнохристиянської догматичної артикуляції, зафіксованої в Символі віри. Одним із ключових мислителів переднікейського періоду був Юстин Мученик, у якого поєдналися три простори – грецький, юдейський і християнський. Його базова стратегія полягає в доведенні, що християнська віра не заперечує раціональні інтенції античної філософії, а приводить їх до завершення, одночасно переосмислюючи юдейську традицію у світлі Нового Завіту. Як

зауважує А. Гарнак, Юстин прагнув показати, що «Христос – це Логос і Номос» (Harnack, 1908), тобто універсальний принцип істини та водночас закон у найвищому сенсі.

Особливої уваги заслуговує розроблене Юстином богослов'я Логосу, де він залучає апологетичні концепти, характерні для стоїцизму та середнього платонізму. Цим він вибудовує раціоналізовану модель. Логос постає джерелом людського знання, присутнім у світі й доступним частково навіть дохристиянським філософам, але повнотою відкритим у Христі. Його корпус творів, дві «Апології» (до кесаря Антоніна Пія та римського сенату) і «Діалог із Єфремом Трифоном», демонструє метод аргументації, в якому віра прагне раціональної легітимації, а Одкровення – логічної прозорості.

«Діалог із Єфремом Трифоном» функціонує як апологія християнства у дискусії з юдаїзмом на основі християнського прочитання Старого Завіту. Після вступу Юстин пояснює закон і розгортає аргументацію, спираючись на пророчі книги, при цьому він не стільки продукує нові тези, скільки систематизує та раціонально виправдовує фундаментальні підстави віри. Логос у нього набуває статусу універсального принципу. Він «відомий» і християнам, і грецьким філософам, однак останні лише частково його осягнули, тоді як у Христі він відкривається у повноті. Саме тому Юстин визнає, що Геракліт і Сократ мали лише часткове усвідомлення присутності Логосу у світі (Соколовський, 2017, с. 228).

Центральною для Юстина є теза про реальне входження Логосу в людську історію. Слово, народившись від Діви, стало людиною, при цьому Юстин підкреслює попередні форми Його явлення як «форма вогню», як безтілесне явлення і лише потім наголошує на втіленні задля спасіння людського роду: «Був спочатку Словом і об'являвся у формі вогню, також безтілесною істотою, і нарешті по Божій Волі і для спасіння людського роду став людиною» (Добош, 1994, с. 34–49). У цій логосологічній схемі втілення мислиться як необхідність, воно передбачає прийняття тіла і крові, тобто повноту людського виміру. Саме тому Юстин, незважаючи на юдейські заперечення, наполягає на реальності фізичних страждань Месії, поєднуючи це з твердженням, що Христос не перестає існувати як Слово, будучи водночас «Богом і людиною».

Таким чином, у вченні Іринея Ліонського поступово формується новий тип догматичного мислення, в якому поєднуються біблійна наративність, сотеріологічна доцільність

і раціональна логіка. Його богословська стратегія спрямована не стільки на спекулятивне пояснення способу поєднання Божественного і людського, скільки на утвердження їх фактичної єдності як необхідної умови спасіння. Власне, ця установка визначає антигностичний характер його позиції. Замість ієрархічного розриву між трансцендентним Христом і емпіричною людиною Ісусом, Іриней послідовно відстоює принцип історичної тотожності діяння Бога і людського життя.

Центральною у цьому контексті є концепція ανακεφαλαίωσις (відновлення, підсумування), яка виконує водночас антропологічну, сотеріологічну і космологічну функцію. У Христі, як у другому Адамі, відбувається не лише моральне виправлення людства, але й раціональне «перезбирання» історії, де кожен етап людського буття отримує новий смисловий вектор (Irenaeus, 1996). Така концепція дозволяє Іринею уникнути крайнощів як гностичного дуалізму, так і абстрактного логосологізму апологетів, зберігаючи при цьому цілісність біблійного наративу.

На відміну від Юстина, для якого Логос мислиться переважно як універсальний принцип розумності, присутній у світі фрагментарно і повністю реалізований у Христі, Іриней послідовно наголошує на персональному вимірі Логоса. Слово не лише відкриває Отця, але й входить у конкретні історичні координати людського життя. Саме тому для нього принципово важливим є твердження, що Христос не просто «використовує» людську природу як зовнішній інструмент, а реально її приймає, формуючи у лоні Діви Марії власну людськість (Irenaeus, 1996).

У цьому пункті простежується суттєвий крок у напрямі раціоналізації догматичного мислення. Іриней не задовольняється міфологічними образами або символічними схемами, притаманними гностицизму, а вибудовує аргументацію на основі принципу відповідності, те, що підлягає спасінню, повинно бути реально прийняте. Людина могла бути врятована лише тією самою природою, яка потребувала відкуплення. Цей аргумент має не лише богословський, а й логічний характер, оскільки запроваджує критерій ідентичності між суб'єктом гріха і суб'єктом спасіння (Schaff, 1884, Vol. 3).

У такому підході виявляється поступовий перехід від міфологічного мислення до концептуально впорядкованого богослов'я. Іриней ще не оперує пізнішими термінами «природа», «іпостась», «єдиносущність», проте його мова вже демонструє прагнення до логічної ясності та внутрішньої узгодженості. Саме тому використання ним формул на зразок «один і той самий» не є стилістичною випадковістю, а виконує функцію догматичного маркера єдності.

Особливо показовим є акцент на моральному оновленні людини як наслідку з'єднання Святого Духа з душею і тілом. Тут сотеріологія перестає бути абстрактною доктриною і набуває антропологічного виміру. Спасіння мислиться як реальна трансформація людського буття, а не лише як звільнення від космічних структур чи онтологічних «помилок» творіння. Ця позиція прямо протистоїть гностичному уявленню про спасіння як втечу духу з матеріального світу.

У порівнянні з Тертуліаном і Іполітом, які зосереджувалися переважно на логосологічних схемах і майже не зверталися до історичності Ісуса, Іриней демонструє іншу раціональну стратегію. Він виходить не від абстрактного принципу, а від події. Історія стає місцем реалізації Божого задуму, а не лише символом або алегорією трансцендентних процесів. У цьому сенсі його богослов'я можна розглядати як ранню форму сотеріологічного раціоналізму.

Водночас Іриней уникає ототожнення Христа зі світовою ідеєю Логоса, що було характерно для деяких апологетів. Для нього Логос – це не безособовий космічний розум, а жива форма Божественного самовідкриття, яка зберігає персональну тотожність у всіх своїх діяннях: «Син завжди існує з Богом, завжди відкриває Отця і завжди відкриває в Собі повне божество» (Irenaeus, 1996). Тут уже проглядається майбутня догматична формула про взаємну відкритість Отця і Сина, яка пізніше буде концептуалізована у тринітарному богослов'ї.

Твердження Іринея про Христа як «Бога і людину» не слід тлумачити як спробу створити нову спекулятивну схему. Воно радше відображає мовну обмеженість епохи, в якій ще не існувало усталеного понятійного апарату для опису внутрішньої структури боголюдської єдності. Тому його вислови є прикладом конкретного, наративно насиченого мовлення, яке прагне зафіксувати реальність віри без абстрактних дефініцій.

Полемізуючи з гностичними системами, Іриней Ліонський поставив перед собою завдання систематизувати ранньохристиянський богословський досвід у період формування новозавітного канону, ще до розгортання аріанських суперечок (Lawson, 1948). Його теологічна програма спрямована не стільки на абстрактні спекуляції, скільки на концептуальне впорядкування віровчення у світлі сотеріологічного призначення християнства. Хоча у вченні про Трійцю Іриней послідовно наголошує на єдності божественного буття, ядром його богословського мислення залишається раціональна доктрина спасіння, у центрі якої перебуває феномен Боголюдини. У концепції Іринея Христос постає не лише предметом віри, а універсальним онтологічним центром духовного життя людства, його смисловою повнотою та втіленням (Соколовський, 2017, с. 228).

У цій системі особливе значення має ідея обожнення людини, яка виступає не містичною метафорою, а логічним наслідком спасительної дії Слова. Саме через прийняття людської природи відкривається можливість онтологічного з'єднання людини з божественним началом. Слово стало людиною для того, щоб людина, долучившись до Сина, через усиновлення набула нового способу буття у відношенні до Бога (Irenaeus, 1996). Таким чином, у мисленні Іринея простежується чітка раціональна схема: втілення → з'єднання → обожнення, яка спрямована проти гностичного дуалізму та докетизму.

Водночас концепція Іринея не позбавлена внутрішніх напружень. Зокрема, відкритим залишається питання повноти людської природи у Христі, насамперед щодо наявності розумної людської душі. Крім того, мислитель не подає чіткого теоретичного механізму поєднання божественного і людського начал в одній Особі, обмежуючись радше сотеріологічним обґрунтуванням їх єдності. Певну суперечливість викликає і його твердження про те, що у стражданнях і смерті Христос зазнає людських переживань, тоді як Логос залишається недоторканим, хоча й присутнім у людській природі. Незважаючи на ці концептуальні труднощі, вчення Іринея репрезентує одну з вершин ранньохристиянської раціональної рефлексії переднікейського періоду, у якій сотеріологічний мотив відіграє системну роль.

У західній традиції донікейської доби формування раціональної доктрини відбувалося швидшими темпами, ніж на Сході. Репрезентативними постатями цього процесу стали Іполіт та Тертуліан. У своїй концепції Іполіт послідовно розвиває ідею втілення Логосу, спираючись на євангельське твердження про Слово, що стало тілом. У низці висловлювань він схиляється до образного трактування людської природи Христа як «одягу», що, однак, не заперечує її реальності. Для Іполіта принциповим є твердження, що Логос не лише «з'явився» у людській подобі, а дійсно став людиною, прийнявши повноту людського існування, за винятком гріха (Москалик, 1998, с. 28).

Характерною рисою його підходу є використання терміна «тіло» як позначення людської природи загалом, без розгортання антропологічного аналізу душі. Водночас Іполіт чіткіше, ніж його попередники, окреслює подвійну структуру буття Христа, що проявляється у Його земному служінні. Його поміркований алегоризм у тлумаченні Святого Письма та введення до богословського дискурсу поняття hypostanai стали важливими кроками до подальшої концептуалізації проблеми Боголюдини (Соколовський, 2017, с. 229).

Тертуліан, як один із найпослідовніших антигностичних полемістів, формує власну раціональну модель віровчення, виходячи з принципу еклезіальної замкненості істини. Для нього Святе Письмо є джерелом істини, доступним лише церковній спільноті, тоді як єретичні інтерпретації позбавлені легітимності (Соколовський, 2017, с. 229). У трактатах, присвячених тілесності Христа та воскресінню, він послідовно критикує гностичні та докетичні концепції, які підривають раціональні засади спасіння.

Особливого значення набуває його праця «Проти Маркіона», яка не лише спростовує дуалістичні побудови опонента, а й містить систематичний виклад основ християнського віровчення (Tertullian, 1885). У трактаті «Проти Праксея» Тертуліан досягає високого рівня концептуальної чіткості у формулюванні тринітарного вчення, вводячи до богословського лексикону поняття «сутності» та «особи», які згодом були закріплені у Нікейському Символі віри. Незважаючи на наявність субординаційних мотивів, його концепція зберігає внутрішню логічну узгодженість і відповідає можливостям переднікейської термінології.

Раціональна концепція Тертуліана розпочинається з учення про Логос як реальну, самостійну Особу, яка походить від Отця не шляхом еманації, а актом божественного самовиявлення. Він визнає часову відмінність між Отцем і Сином, водночас наполягаючи на їхній єдності за сутністю. Саме у Христі, за Тертуліаном, виявляється повнота двох порядків буття – божественного і людського, які не змішуються і не розділяються, а співіснують у цілісності однієї Особи (Tertullian, 1885).

Таким чином, у доктринальній системі Тертуліана чітко простежується елемент субординації, який є характерною рисою переднікейського богословського мислення. Його раціонально вибудувана концепція формується в постійному полемічному напруженні з двома протилежними напрямами – гностичним докетизмом і монархіанством. Представників першого Тертуліан піддає гострій критиці за заперечення реальності людського виміру Христа, за знецінення Його земних діянь, тілесних страждань і смерті як історичних подій. Монархіанам же він закидає логічну неспроможність їхніх тверджень, наголошуючи, що Отець як трансцендентний Абсолют не може бути суб'єктом страждання, оскільки перевершує людські афекти та емоційні стани.

У межах власної концепції Тертуліан проводить чітке раціональне розрізнення між божественними та людськими атрибутами Христа, які він мислить як дві відмінні субстанції, поєднані в одній особі, але не злиті й не змішані між собою (Hägglund, 1968). Саме в такому розмежуванні закладається концептуальне підґрунтя для подальшого розвитку вчення про дві природи Христа в ортодоксальній традиції.

Відтак, визначальною рисою доктринальної позиції Тертуліана є раціональне осмислення Христа як єдності двох сутностей, виражених у формулі «двох субстанцій». Слово, за Тертуліаном, споконвічно перебувало з Отцем як самостійна Особа, народжена від Нього, але водночас тотожна Йому за сутністю і співпричетна до акту творіння (Москалик, 1998, с. 31). Втілення Слова мислитель пояснює виключно у сотеріологічній перспективі. Слово стало людиною задля спасіння людського роду, народившись від Діви як Син Божий без участі земного батька, але при цьому прийнявши людську природу з реального, земного джерела.

За Тертуліаном, божественний Дух увійшов у Діву і прийняв від Неї людське тіло, внаслідок чого людська природа Христа постала повною і справжньою, такою, що включає і душу, і тіло. Прийняття людської душі було необхідною умовою спасіння, оскільки лише повнота людського буття могла бути відкупленою. Саме тому Христос, за Тертуліаном, зазнавав усіх властивих людині станів – голоду, спраги, страждання, народження і смерті. Водночас провідним принципом у його концепції залишається домінування Слова як визначального начала. Тертуліан беззастережно стверджує, що Божий Дух «узяв на себе людину» і «з'єднав у собі Бога і людину», не втрачаючи жодної з притаманних Йому якостей.

Найбільш загостреного звучання ця позиція набуває у трактаті «Про плоть Христа», де Тертуліан свідомо використовує форму логічного антиномізму: «Син Божий був розіп'ятий – мені це не соромно, бо це ганебно; Син Божий помер – це тим більше гідне віри, бо таке здається недоречним; Він помер і воскрес – це достовірно, бо неможливе» (Tertullian, 1885). У цьому контексті з'являється відоме формулювання «вірю, бо абсурдно», яке не є запереченням розуму, а радше радикальною формою раціонального виклику, спрямованого проти гностицизму та редукції спасіння до спекулятивного знання.

Логічним наслідком вчення про «дві субстанції» є твердження, що після їх поєднання кожна з них зберігає власні властивості. Божественне начало виявляється у звершенні чудес і силі дії, тоді як людська природа залишається носієм страждання, втоми і смерті. Попри це, обидві субстанції належать до одного суб'єкта. Той, хто є Сином Бога і Сином людини, є єдиною Особою. Недаремно дослідники відзначають, що Тертуліан, на відміну від інших апологетів, мав найбільш глибоке і концептуально чітке уявлення про з'єднання двох природ у Христі (Cantalamessa, 1962).

Разом із тим, у тринітарному вченні Тертуліан не досягає такої ж переконливості. Логос у нього часто постає як божественний розум, що набуває відносно знеособленої форми у момент творіння. Проте в межах доктрини втілення він послідовно обстоює тезу, що в неподільній Особі можна розрізняти божественне і людське, безсмертне і смертне, силу і слабкість, дух і тіло.

Якщо Христос страждав і помер, ці стани належать людській субстанції. Бог як такий не страждає, і божественний Дух не може навіть «співстраждати» з тілом (Москалик, 1998, с. 32). Цим Тертуліан полемічно відмежовується від модалістичних концепцій. Крик на хресті походив з людської душі і тіла, а не з божественного начала, отже смерть стосувалася саме людської субстанції. Подібним чином і висловлювання Христа про внутрішній неспокій відносяться до Його людської душі.

Водночас Тертуліан не уникає образних і на перший погляд суперечливих висловів – «Бог народжується», «страждання Бога», «Бог був розп'ятий і помер». Ці формулювання не є логічною помилкою, а радше передбачають ідею взаємного обміну властивостей, яка згодом стане однією з основ ортодоксального вчення. При цьому мислитель твердо переконаний, що людина-Ісус після воскресіння зберігає реальну субстанцію і форму людського тіла, перебуваючи у небесній реальності.

Новаціан, римський пресвітер і мислитель середини ІІІ ст., у трактаті «Про Святу Трійцю» здійснює спробу раціонально впорядкувати основні положення віри, спираючись на алегоричне тлумачення так званих «правил Істини» – хресного символу Римської церкви та вчення про Святого Духа як принцип життєздатності й внутрішньої єдності церковної спільноти (De Simone, 1970). Саме цей твір, за оцінкою низки дослідників, дозволяє вважати Новаціана одним із фундаторів римської богословської традиції (D'Alès, 1925), оскільки, на відміну від більшості попередників, він не був сформований у північноафриканському середовищі, а репрезентував власне римський контекст.

Еклезіологічні переконання Новаціана мали яскраво виражений моральний і догматичний характер. Церкву він розумів передусім як спільноту «святих», не залишаючи в її межах місця для тих, хто заплямував себе важкими гріхами, насамперед – відступництвом у часи переслідувань. Саме з цієї позиції він увійшов в історію як один із перших «антипап», виступивши проти папи Корнелія та ініціювавши створення окремої громади «чистих», яка, на його переконання, і була єдиною справжньою Церквою Христа (D'Alès, 1925). Цей радикалізм етичної позиції істотно вплинув і на спосіб формування його догматичних уявлень.

Раціоналістичні уявлення Новаціана щодо особи Христа формувалися в руслі доктринальної спадщини Тертуліана. Він послідовно наголошував на поєднанні в Христі божественного і людського начал, використовуючи категорію «двох субстанцій», а також підкреслював реальність Його людського виміру. Водночас Новаціан намагався поглибити та систематизувати тертуліанівську модель, що згодом стало підставою для звинувачень у прихованому антитринітаризмі. Як зазначає Р. де Сімоні, у доктринальних побудовах Новаціана простежується тенденція до субординаціонізму, яку можна пояснити філософською помилкою: перенесення властивостей фізичної субстанції у сферу метафізики, де закони емпіричного буття втрачають свою нормативну силу (De Simone, 1970).

Коментуючи Євангеліє від Луки (1:35), Новаціан проводить чітке аналітичне розрізнення між людиною, яка народжується від Марії, та Божим Духом, що сходить на Неї. Він говорить про «святу річ», тобто людину-Ісуса, яка входить у зв'язок із Богом, і про Бога, який поєднується з людиною, уникаючи прямого ототожнення цих двох начал. На відміну від нього, апологети трактували цей біблійний фрагмент інакше, наголошуючи, що Божий Дух «прийняв» Сина Людського і, з'єднавшись з Ним, зробив Його Сином Божим (Соколовський, 2017, с. 230). Водночас слід підкреслити, що подібна інтерпретаційна модель не є унікальною для Новаціана, аналогічні мотиви простежуються й у Тертуліана. Більше того, навіть тоді, коли Новаціан особливо акцентує єдність, це не дає підстав говорити про вчення про «двох Синів», з'єднаних виключно моральним принципом.

Разом із тим, у його концепції людський вимір Христа не отримує завершеного антропологічного осмислення. Людська природа описується переважно через категорію «тіла», що було наслідком спільного для Новаціана і Тертуліана прагнення протистояти гностичному приниженню тілесності. Водночас у його текстах відсутні чіткі твердження щодо наявності у Христа людської душі або розуму. Більше того, Новаціан вважав, що смерть Христа полягала у втраті тіла, і, порівнюючи Його смерть зі смертю звичайної людини, підкреслював, що пересічна людина складається з тіла і душі, тоді як Христос – з тіла і Божого Слова. Такий підхід знову ж таки свідчить про певну напругу між раціональним

прагненням зберегти цілісність доктрини і обмеженістю наявного філософського інструментарію.

Узагальнюючи, слід зазначити, що в донікейський період виникає ціла низка філософсько-релігійних напрямів, представники яких намагалися раціонально переосмислити християнство, зблизивши його з категоріями грецької філософії. Проте ці спроби нерідко супроводжувалися внутрішніми суперечностями та концептуальною нестабільністю. У відповідь на ці виклики формується корпус апологетичної та антигностичної думки, який став вихідною теоретичною основою для подальшого догматичного розвитку. Саме в межах цих пошуків було закладено раціональні передумови розв'язання проблеми іпостасного поєднання божественного й людського начал у Христі, які згодом отримало завершене формулювання у соборній догматиці.

2.3. Онтологічний і сотеріологічний виміри теологічної рефлексії

Спадкоємцями грецьких апологетів ІІ ст. в Олександрії стали представники місцевої катехитичної школи, сформованої в умовах інтенсивного філософського та релігійного плюралізму пізньоантичного мегаполіса. Як один із провідних культурних центрів греко римського світу, Олександрія виступала простором активної взаємодії платонізму, стоїцизму, середнього платонізму, гностичних систем і біблійної традиції. Саме в такому середовищі раннє християнське вчення опинилося перед необхідністю раціонального самоосмислення, системного впорядкування власних догматичних положень і філософського захисту перед зовнішньою критикою.

У ранньохристиянську добу носії християнського віровчення в Олександрії становили відносно нечисленну спільноту, яка була змушена протистояти насамперед гностицизму як альтернативній раціоналізованій інтерпретації християнського Одкровення. Відповіддю на цей виклик стало формування олександрійського типу богословського мислення, визначальною ознакою якого було прагнення не відкинути філософський інструментарій, а залучити його до церковного тлумачення віри. У цьому контексті утверджується пріоритет алегоричної, символічної та типологічної екзегези, яка

розглядалася не як довільна герменевтична практика, а як раціональний спосіб проникнення у глибинні смислові структури Одкровення.

У доктринальній площині олександрійська школа зосереджувала увагу насамперед на онтологічному статусі Логосу, який осмислювався як універсальний принцип буття, що поєднує трансцендентний Абсолют і емпіричний світ. Така перспектива неминуче зумовлювала акцентування божественного виміру постаті Христа як носія і втілення Логосу, що в подальшому розвитку церковної думки створило передумови для однобічних тлумачень, зокрема для редукції людського виміру Його буття. Водночас саме в Олександрії відбувся принципово важливий зсув, у межах якого християнське віровчення почали осмислювати як внутрішньо узгоджену раціональну систему, придатну до логічного аналізу й понятійного уточнення.

Англійський дослідник Р. Селлерс слушно зауважує, що в олександрійській традиції поступово сформувалися дві формули доктринального мислення «саме Бог є людиною» та «Бог став саме людиною» (Sellers, 1940). У межах подальших соборних дискусій ці формули стали предметом категоріального розмежування і сприяли появі категорій «довершеного Божества» і «довершеної людяності». Уже на ранньому етапі вони засвідчують прагнення олександрійських мислителів осмислювати втілення не як сукупність самостійних тверджень, а як цілісну онтологічну модель, у межах якої антропологічні та сотеріологічні виміри підпорядковуються єдиному принципу раціональної узгодженості.

Раціоналізована доктринальна логіка олександрійської школи має виразний сотеріологічний і антропологічний вимір. Спасіння тлумачиться не як зовнішній акт, а як онтологічна трансформація людської природи, яка здійснюється через її причетність до божественного життя. У цьому контексті відкуплення осмислюється як процес обожнення, тобто поступового залучення людини до логосної структури буття. Такий підхід засвідчує глибоку раціоналізацію християнського вчення. Людина постає не лише об'єктом божественної дії, а й активним суб'єктом духовного сходження, здатним через розум і волю брати участь у власному спасінні.

Ключову роль у цьому процесі відіграє концепт Логосу, який приймає людську природу. Саме поняття прийняття має

принципове значення, адже воно відмежовує випадкову або функціональну присутність божественного начала від реального онтологічного поєднання. Олександрійські богослови наполягали на розрізненні між Логосом, який діє в людині у формі пророчого натхнення, і Логосом, який входить у людську природу як внутрішній принцип її оновлення. Визначальним для такого підходу став уривок з Євангелія від Івана 1.14 «Слово стало плоттю», який у межах олександрійської традиції набув статусу поняттєвої формули, що визначає спосіб осмислення взаємодії трансцендентного та іманентного.

У цьому контексті особливого значення набуває акцент на іпостасній єдності, яка відрізняє олександрійський підхід від антиохійського, більш схильного до аналітичного розрізнення природ. Для олександрійських мислителів вирішальним було не механічне співіснування двох начал, а їх внутрішня узгодженість в єдиному суб'єкті буття. Така логіка уможливлювала поєднання вимог філософської раціональності з біблійним свідченням без редукції віри ні до символу, ні до міфу.

Особливе місце в цій традиції посідає Климентій Олександрійський, який у своїх працях «Застереження греків», «Педагог», «Клаптикові килими» здійснив спробу вибудувати впорядковану модель християнського світогляду, у межах якої віра і знання не протиставляються, а взаємно доповнюють одне одного. Центральним поняттям його системи виступає гносис, який тлумачиться не як виняткове одкровення, а як шлях пізнання істини, заснований на моральному вдосконаленні та духовному досвіді.

Доктринальне осмислення особи Ісуса Христа у Климентія вибудовується в антропологічній площині, у межах якої людина тлумачиться як образ Другої Особи Святої Трійці. Такий підхід надає антропології чіткої раціональної визначеності, оскільки людське буття розглядається не лише як факт творіння, але як внутрішньо впорядкована структура, спрямована до Логосу. Звідси випливає визнання свободи волі та самовизначення як необхідних умов духовного зростання, у межах якого розум і воля постають взаємопов'язаними чинниками наближення до Божественного Прототипу (Соколовський, 2018, с. 141).

Поняття гносиса у системі Климентія не зводиться до

інтуїтивного переживання чи позараціонального одкровення, а постає як цілісна форма пізнання, у якій віра і знання перебувають у взаємній зумовленості (Camelot, 1945). Йдеться про впорядкований пізнавальний процес, у межах якого раціональність не відокремлюється від етичного виміру, а укорінюється в ньому. Тому ідеал гностика у Климентія пов'язується з внутрішньою моральною дисципліною, яка забезпечує належне осягнення істини та уможливлює узгодження пізнання з духовним становленням особи (Mortley, 1973).

З цього приводу дослідники наголошували, що «гностик Климентія не має нічого спільного з тими єретиками, яких називають гностиками і яких він критикує як псевдогностиків. Тому, за Климентієм, християнські гностики не утворюють окремої «касти», яка розмежовує людей за певними критеріями з урахуванням їх тілесних або духовних особливостей. Істинні гностики – це християни, які досягли досконалості шляхом доброчесного життя, запропонованого всім без винятку» (Neymeyr, 1989). Водночас така досконалість, за Климентієм, досягається не лише моральною практикою, але й суворою аскетичною дисципліною. Формування образу істинного гностика пов'язане з осмисленням Святого Письма і Святого Передання (Соколовський, 2018, с. 142).

Отже, у своєму вченні про особу Ісуса Христа Климентій Олександрійський спирався переважно на ідейну спадщину Юстина та ранніх апологетів, а не на позицію Тертуліана. Водночас, «знаходячи істину в різних філософських навчаннях, Климентій цим самим не сприяє еклектизму у сфері віри, оскільки він не конструює релігійну істину з різнорідних систем, а вже виходить із неї у власних християнських переконаннях» (Соколовський, 2018, с. 142). Значна частина його положень узгоджується із загальноприйнятими догматичними нормами. Тому у богословській системі Климентія Христос постає як єдиний, хто поєднує в Собі повноту божественного і людського буття (Москалик, 1998, с. 36).

Окремі дослідники закидали Климентію тенденції до докетизму, посилаючись на його твердження про те, що Христос не був звичайною людиною з притаманними їй тілесними потягами. Втім подібна критика не дає достатніх підстав для висновку про визначальний вплив таких ідей у

його вченні про особу Ісуса Христа. Інші опоненти висловлювали застереження щодо визнання у Христі повноти людської душі та розуму, убачаючи в цьому напруження з усталеними положеннями церковної традиції. Імовірно, сформований Климентієм образ Спасителя значною мірою зумовлений рецепцією грецького аскетичного ідеалу безпристрасності (Москалик, 1998, с. 36).

Отже, вчення Климентія переконливо засвідчує інтенсивну взаємодію з грецькою філософською спадщиною. Така спорідненість особливо виразна у творі «Педагог», де земний шлях Ісуса Христа подається як нормативний взірець християнського життя. Водночас, обґрунтовуючи моральні настанови християнської поведінки, мислитель доходить висновку про відчутний вплив стоїчної етики на формування моральних орієнтирів віруючої людини (Валько, 1997, с. 102). У його трактуванні Ісус постає як довершений мудрець, який передає людству істинне знання, унаслідок чого вчення Климентія набуває виразних рис стоїчної етики, пронизаної платонічною традицією.

Серед провідних представників олександрійської школи особливе місце посідає Ориген, якого традиційно розглядають як одного з найвпливовіших богословів християнського Сходу. Його основні твори «Про начала» та «Проти Кельса» містять розгорнуту розробку вчення про особу Ісуса Христа. Вихідним джерелом богословських міркувань мислителя було Святе Письмо, інтерпретоване на засадах алегоричної й типологічної екзегези, яким він присвятив низку критично богословських праць. Узагальнений виклад власної системи поданої у догматичному трактаті «Про начала», де послідовно викладено доктринальні положення щодо вчення про Бога, космологічної проблематики, христології, сотеріології, антропології, еклезіології, а також трактування Святого Письма як визначального джерела віри. У тринітарному розділі помітні елементи субординаціонізму, однак Ориген наполягав на вічності Логосу та Його єдиносутності з Отцем.

Водночас мислитель не обмежувався біблійним матеріалом, активно залучаючи понятійний апарат грецької філософії, передусім платонічної традиції, яка позначилася на його космологічних побудовах. Межі впливу античної думки визначити однозначно складно, проте очевидною є глибока обізнаність Оригена з філософськими й доктринальними

положеннями різних філософських традицій. Космос він тлумачив як живий організм, пронизаний дією Логосу, подібний до платонівського вчення про світову душу. Мислитель визнавав існування багатьох форм життя, серед яких особливе місце відводив зорям. Космічний порядок, за його уявленням, має початок і кінець, після якого можливе постання нових світів (Валько, 1997, с. 105). Ідея передіснування душ, створених поза часовими межами, також виявляє платонічне підґрунтя. У своїх побудовах Ориген виходив із припущення, що Логос поєднується з тілом через посередництво людської душі.

Учення про особу Христа у системі Оригена органічно пов'язане з тринітарною проблематикою, яка, за оцінками багатьох дослідників, загалом не виходила за межі переднікейської ортодоксії. З цього приводу зазначалося, що аналіз відповідних положень його праць дає підстави розглядати мислителя як виразника загальноцерковної віри, хоча окремі формулювання вирізняються сміливістю й оригінальністю, співмірною з масштабом його мислення. Саме через таку концептуальну напруженість тринітарні погляди Оригена упродовж історії отримували неоднозначні інтерпретації, які нерідко взаємно суперечили одна одній (Соколовський, 2018, с. 143).

Деякі науковці припускають, що Ориген певною мірою зазнав впливу антитринітарних положень монархіан, які пропонували власне раціоналізоване тлумачення тринітарної проблематики в його богословській системі. Незважаючи на історичну локалізованість самого монархіанського руху III ст., антитринітарні настанови його представників у подальшій традиції неодноразово відтворювалися та позначалися на формуванні доктринально-інституційних засад окремих релігійних течій. Виступаючи опонентом подібних інтерпретацій, Ориген послідовно наголошував на необхідності чіткого розрізнення Осіб у Трійці й прагнув концептуально обґрунтувати самостійність буття кожної Іпостасі (Kelly, 1977).

У цьому контексті мислитель запроваджує низку термінологічних уточнень, які згодом істотно збагатили богословський лексикон. Бог Отець у його інтерпретації постає як самосвідома Іпостась, тоді як Син і Святий Дух визначаються як дві відмінні Іпостасі, які разом утворюють Трійцю. Всі Вони, за формулюванням Оригена, становлять

єдине джерело святості (Соколовський, 2018, с. 144). Запропонована ним концепція трьох Іпостасей стала важливим етапом у впорядкуванні тринітарної терміносистеми. Водночас мислитель не формулює повної рівності Осіб, унаслідок чого в його побудовах простежуються субординаційні мотиви.

Отже, у богослов'ї Оригена наявні субординаційні тенденції, які дослідники характеризують як витончену форму субординаціонізму (Святоотцівське Передання). Деякі полемісти, зокрема Ієронім Стридонський та Єпіфаній Кіпрський, характеризували його як «батька аріанства». Втім таке ототожнення видається методологічно спрощеним, оскільки у його богословській концепції наявні положення, які згодом були залучені прихильниками нікейського вчення про єдиносутність (Святоотцівське Передання). Його тринітарна модель демонструє складний процес богословського осмислення співвідношення єдності та відмінності в Божестві.

Центральне положення системи Оригена виражене у формулі про перебування Слова Отця, Божої Мудрості, в історичній людині, народженій у Юдеї (Москалик, 1998, с. 37). Важливим складником цієї побудови виступає теорія походження душі, яка викликала значні дискусії через внутрішню напруженість її аргументації. Розглядаючи проблему генези душ, мислитель співвідносив три поширені у тогочасній богословській думці гіпотези, а саме традиціонізм, креаціонізм і преекзистенціонізм (Святоотцівське Передання). На основі їх узгодження він сформулював власну концепцію, згідно з якою Бог створив душі у первісній гармонії та наділив їх свободою волі.

У межах цієї конструкції одна душа призначалася для людини Ісуса, тоді як інші через акт вільного відхилення від Бога спричинили виникнення тілесності. Мислитель припускав існування повноти розумних істот як сукупності обмежених безтілесних духів, які водночас мисляться у зв'язку з тонкими тілами, що підкреслює їх відмінність від нескінченного Творця (Марченко, 2009, с. 118). Така схема відтворює мотив падіння розумних сутностей, близький до платонівського міфу «Федр».

Критики Оригена вбачають у його тезі про тілесність як наслідок духовного відпадіння положення, несумісне з християнським світоглядом. Водночас частина дослідників заперечує наявність у його системі однозначного

формулювання подібної думки, наголошуючи на складності та внутрішній напруженості його міркувань (Daniélou, 1948). Показовим є те, що в одному фрагменті твору «Проти Кельса» мислитель підкреслює, що нечистота пов'язана передусім із гріхом, тоді як сама тілесна природа не тотожна гріховності (Марченко, 2009, с. 119). Утім, в іншому місці того самого твору йдеться про духів, які через відступлення були скинуті та продовжують існування в тілесній оболонці (Origen, 1885). Прагнучи вибудувати узгоджену теодицею, Ориген звернувся до загальноцерковного вчення про падіння, однак у подальшому розширив його під впливом філософських схем настільки, що кінцевий результат істотно відрізнявся від традиційного викладу (Марченко, 2009, с. 120).

У межах власної конструкції походження душі Ориген пов'язував її історію з актом віддалення від Бога, проте одну душу мислив як таку, яка через повноту контемплятивного спрямування зберегла нерозривний зв'язок із Божеством. Саме цей момент викликав критику з боку окремих дослідників, які вказували на внутрішню суперечність побудови. Зокрема зазначалося, що передіснуючий розум Христа, за логікою автора, не може бути названий душею, оскільки не зазнав охолодження любові до Бога. Ориген наполягав на повноті людськості Христа, проте у межах власної теорії духовного світу зіткнувся з труднощами узгодження цього положення з концепцією безгрішної душі, унаслідок чого був змушений вводити пояснювальні гіпотези (Святоотцівське Передання).

Аргументуючи свою позицію, мислитель звертався до тексту Першого послання до Коринтян 6.17 як до біблійного свідчення єдності духа з Господом. Поєднання душі з Логосом він тлумачив як підставу її причетності до тілесності, яка мислилася місцем зустрічі безмежного Слова зі скінченною людською природою. У такій схемі народження Слова від Діви Марії через дію Святого Духа означає нерозривне поєднання божественного й людського начал. Вчення про втілення Ориген обґрунтовує через концепцію посередницької ролі людської душі Христа. З одного боку він послідовно підкреслює наявність у Христі божественної й людської природи, з іншого боку розрізняє Його іпостасне буття як людини та як Єдинородного (Москалик, 1998, с. 38). Відповідно до його міркувань, єдність двох природ забезпечується передусім любов'ю, яка постає визначальним

принципом їх поєднання.

Раціоналістична доктринальна побудова Оригена стала предметом критики та звинувачень у докетизмі. Підставою для таких оцінок дослідники вважали його міркування про те, що «душа Христа Спасителя тимчасово поєднується з тілесною природою, після чого входить у єдність із Божественним Словом, унаслідок чого в акті спокути людська природа постає як така, що поглинається особою Бога Сина». За такого тлумачення людська природа не отримує вічного продовження в іпостасному бутті Бога, що, на думку опонентів, відтворює внутрішню логіку докетичних побудов (Марченко, 2009, с. 121). Інші автори вбачають подібні тенденції у твердженні Оригена про здатність плоті Христа являтися людям у різних образах (Святоотцівське Передання). У підсумку частина дослідників інтерпретує його систему як таку, у якій поєднано християнські догматичні положення з платонівсько гностичними схемами, внутрішня узгодженість яких залишається дискусійною. Саме тому у науковій літературі підкреслюється, що у викладі Оригена християнська традиція інколи набуває гностичного відтінку (Соколовський, 2018, с. 146).

Спираючись на наявний корпус богословських знань і виробляючи власний понятєвий апарат, Ориген прагнув концептуально пояснити подію втілення. Визначальним положенням його доктринальної побудови стало твердження про те, що єдність Бога і людини міститься у самому Слові, і саме ця інтенція згодом увійшла до догматичного формулювання церковної традиції. У його викладі божественна природа у Христі має онтологічну першість порівняно з людською. Водночас мислитель пов'язував уподібнення людини до Логосу з процесом духовно морального вдосконалення, у межах якого людська істота через зростання у чеснотах долучається до благодатної дії, «через досконалість образу, подобу й діяння» (Origen, 1885).

Саме у цьому контексті Ориген одним із перших вводить у богословський обіг поняття Боголюдини. Разом із тим він послідовно наголошував на спасительному значенні страждання і смерті Христа. Визволення людства від влади сатани мислитель пояснював через образ викупу, у межах якого Христос добровільно віддає Себе, тоді як супротивник, приймаючи цей викуп, не усвідомлює неможливості утримати

Його у власній владі (Origen, 1885). Смерть Христа тлумачиться водночас як жертва за гріх і як акт відшкодування. Спокутна дія Логосу, за Оригеном, поширюється за межі земного існування і стосується як людських душ, так і духовних істот (Origen, 1885). Філософське середовище еллініcтичної доби, у межах якого формувався Ориген, зберегло помітний вплив на стиль його мислення. Намагаючись надати християнському віровченню концептуальної завершеності у полеміці з гностичними авторами, він водночас частково засвоїв їх поняттєві підходи, які виразно позначилося на його інтерпретації вчення про Особу Христа.

Відомостей про діяльність Олександрійської школи після Оригена збереглося небагато, однак наявні джерела дають змогу окреслити загальні напрями подальшого розвитку вчення про Особу Христа у середовищі його послідовників. Незважаючи на значний вплив орігенівської спадщини на східне богослов'я, реакція церковного середовища на його положення про наявність людської душі у Христі була стримано критичною. Богослови усвідомлювали, що доктрина преекзистенції душ потенційно відкриває можливість визнання у Христі окремого людського розуму, що могло поставити під сумнів внутрішню єдність божественного і людського начал.

У межах олександрійського богословського середовища погляди Оригена зазнавали гострої полеміки. Показовим джерелом є апологія Памфіла, з якої випливає, що мислителю приписували позиції адопціанського типу, співвіднесені з ученнями Артемаса та Павла Самосатського. Сам Памфіл розглядав подібні закиди як умовні помилки інтерпретації, використані критиками Оригена для дискредитації його доктринальних побудов.

Ідейні розбіжності між богословами олександрійського кола у цей період були доволі помітними. Порівняльний аналіз засвідчує, що система Оригена істотно відрізнялася від підходів його попередника Климентія. Подальше покоління олександрійських авторів, зокрема єпископи Димитрій, Іраклій та Діонісій, дистанціювалися від орігенівської раціоналістичної моделі (Bienert, 1978). У підсумку Олександрійська школа постає як богословський напрям, у межах якого співіснували різні доктринальні підходи, які перебували у стані прихованої або відкритої полеміки між

собою.

Виразною ознакою богословської школи в Антіохії була настанова на дослівне тлумачення біблійного тексту, точність його передання та виявлення елементів раціональності у богословському мисленні. Представники цього осередку в питанні осмислення особи Ісуса зосереджували головну увагу на Його людській природі, яку розглядали як досконалу, наділену високим духовним значенням і придатну для наслідування за умови її текстуального підтвердження. У переднікейський період християнські автори прагнули досягти узгодження між ортодоксальним віровченням і змістом Євангелія з метою засвідчення реальності земного життя та служіння Ісуса Христа (Соколовський, 2017, с. 38).

Базові положення антиохійської богословської моделі були сформульовані єпископами Діодором Тарсійським і Теодором Мопсуестійським. У їхніх побудовах образ Христа набував чітко структурованого характеру, а особлива увага приділялася самостійності Його людської природи, що, за оцінкою дослідників, наближало Його до звичайної людської міри буття (Sellers, 1940).

На етапі становлення підхід Антіохії істотно відрізнявся від олександрійської традиції. Найбільш дискусійним залишалося питання співвідношення божественного і людського начал у Христі. Для олександрійських авторів визначальною була сотеріологічна складова, оскільки хибне тлумачення природи Христа, на їхнє переконання, підривало концепцію спасіння. З метою узгодження образу Христа з ідеєю повної спокути людства вони активно залучали понятійний апарат грецької філософії. Водночас центральним об'єктом аналізу виступав Логос, якому надавалося засадниче значення у поясненні події втілення (Соколовський, 2017, с. 38). Різницю між двома типами інтерпретації частина дослідників окреслює через категорії висхідного та низхідного підходів, підкреслюючи наявність змістовно вагомих елементів в обох моделях (Sellers, 1940).

У межах антиохійської традиції богослови надавали перевагу моральному виміру вчення, відмежовуючись від ключових схем грецької філософії. Їхня доктринальна побудова щодо подвійності природи Христа вирізнялася чіткою логічною впорядкованістю. Вихідним положенням було переконання, що через свободу волі людина перебуває у стані

гріховності, подолання якого потребує божественного втручання. Саме тому зішестя Христа тлумачилося як акт, у межах якого поєднання божественного і людського начал відкриває можливість відновлення смиренного стану людства.

Антиохійські богослови послідовно відстоювали тезу про наявність у Христі двох природ. Водночас представники олександрійської традиції вбачали в такому підході загрозу для вчення про Його єдиносутність. Незважаючи на ці застереження, антиохійські мислителі наполягали на непорушності єдності Спасителя, розглядаючи Його як досконалого носія божественного і людського начал. Особливо виразно цю позицію формулював Теодор Мопсуестійський, який підкреслював, що слава Ісуса Христа «походить від Бога Логоса, який прийняв її та приєднав до Себе. Завдяки цьому єднанню, яке ця людина має з Богом Сином, їй віддається поклоніння всім творінням» (Гаврилюк, 2020, с. 363).

Олександрійські автори з осторогою оцінювали таке тлумачення, вважаючи, що подібні підходи можуть спричинити формування концепції «двох синів», за якої єдність Особового суб'єкта виявиться підваженою. Водночас низка авторитетних богословів заперечувала такі побоювання, наголошуючи, що Христос поєднує «загальне ім'я двох природ». У цьому ключі підкреслювалося, що Він є двосутнісним, тобто водночас Богом і людиною, залишаючись єдиним у Своєму Синовстві, але двосутнісним через акт прийняття і віддання (McGrath, 1994). У межах олександрійського підходу спосіб поєднання божественного і людського пояснювався через набуття Логосом загальнолюдської природи. Натомість представники Антіохійської богословської традиції наголошували, що Логос у таїнстві втілення прийняв людську природу та наділив її властивостями, притаманними Синові Божому за природою (Бойчун, 2018, с. 30).

Антиохійські богослови вбачали у олександрійській інтерпретації співвідношення двох природ потенційну небезпеку їх змішування. З метою уникнення такої небезпеки вони розробили поняття спілкування властивостей двох природ, яке передбачало збереження їх відмінності. У цій концепції божественне і людське мислилися як такі, які співвідносяться в єдиному Христі без втрати власної визначеності, причому сама єдність пояснювалася дією божественної волі (Соколовський, 2017, с. 39).

Власне бачення проблеми співвідношення божественного і

людського в Ісусі Христі репрезентоване у вченні Діодора Тарсійського. Аналіз його творчої спадщини, яка збереглася лише у фрагментах, дає змогу простежити еволюцію відповідної проблематики в межах антиохійської традиції. Водночас уривчастий характер джерел, відірваних від первісного контексту, істотно ускладнює їх цілісне тлумачення. До того ж окремі дослідники припускають можливі пізні вставки у фрагментах трактату «Проти синусіастів» учнями Аполлінарія Лаодикійського, унаслідок чого саме в такій редакції текст міг стати відомим Кирилові Олександрійському та іншим давньоцерковним авторам (Richard, 1976).

Підхід Діодора не узгоджувався з олександрійською формулою «Слово – людина». Мислитель фактично вибудував власну версію пояснення таїнства Втілення, спираючись на схему «Слово – тіло», яку згодом розвивали його послідовники. Формування цієї позиції було зумовлене кількома чинниками. По-перше, визнаючи наявність людської душі у Христі, Діодор не надавав їй визначальної ролі ні у зростанні Його мудрості (Луки 2: 52), ні у сходженні до пекла. По-друге, у структурі Боголюдини він послідовно розрізняв «Слово» і «тіло», уникаючи категорії «людина» для пояснення (Соколовський, 2017, с. 39).

Німецький дослідник А. Грильмайер звернув увагу на те, що така побудова не повністю відповідає типовим рисам антиохійського богослов'я. Учений запропонував концепцію конкуруючих моделей осмислення Втілення, «Слово – плоть» і «Слово – людина», які, на його думку, визначали розвиток догматичної думки від Оригена до Третього Вселенського собору. У такий спосіб ставиться під сумнів жорстке протиставлення Олександрійської й Антиохійської традицій у донікейський період (Grillmeier, 1975).

Модель «Слово – плоть» була представлена в аріанстві, аполінаризмі, а також у богословських побудовах Афанасія Олександрійського. Незважаючи на суттєві відмінності між цими напрямами, їхні представники наголошували на єдності Логосу і плоті за аналогією до союзу душі й тіла в людині (Grillmeier, 1975). Питання про точне місце концепції Діодора у цій типології залишається дискусійним. Джерельний аналіз засвідчує, що поряд із характерними рисами антиохійської традиції у його побудовах простежуються й мотиви первинної єдності в Христі, Логосу і тіла (Гаврилюк, 2020, с. 363), які

корелюють зі схемою «Логос – плоть» (Бойчун, 2018, с. 33).

Не випадково запропонований Діодором підхід до пояснення співвідношення божественного і людського в Ісусі Христі отримав неоднозначні оцінки у науковій літературі. Частина дослідників вважає, що, відкидаючи принцип спілкування властивостей двох природ, мислитель фактично рухався у напрямі визнання двох суб'єктів у Христі, тим самим створюючи передумови для посилення несторіанської тенденції (Jugie, 1949, s. 171–191). Інші автори, навпаки, підкреслюють його прагнення максимально чітко розрізнити природи у Христі. За такого підходу будь-яке реальне розділення встановити майже неможливо (Grillmeier, 1979). Незважаючи на розбіжності інтерпретацій, у своїх богословських переконаннях Діодор послідовно репрезентує антиохійську традицію (Greer, 1973).

Окрему увагу дослідники приділяють апологетичному характеру його побудов. У збережених фрагментах маємо переважно тексти, де Діодор відтворює позиції опонентів. Власну аргументацію мислителя та мотиви її переваги відтворити складно. Водночас із цих матеріалів зрозуміло, які положення він послідовно відкидає. Йдеться не лише про змішання природ у Христі, а й про їх повне злиття. Єдину можливість зберегти сповідання досконалого Божества у Христі він убачав у свідомому послабленні акценту на абсолютній єдності (Бойчун, 2018, с. 33). За таких умов реконструкція його концепції залишається проблематичною, оскільки значна частина творів не збереглася.

Богослов виявляв особливо критичне ставлення до твердження про Логос як окрему іпостась у контексті тринітарної проблематики. Діодор доводив, що у випадку субстанційної єдності Слова і тіла за аналогією з єдністю душі й тіла в людині божественній природі загрожували б неприйнятні наслідки. Тому у його побудовах ці реальності розглядаються розрізнено, що приводить до концептуального відмежування Сина Божого і сина Давидового. Для обґрунтування позиції мислитель звертається до біблійного тексту, де, на його переконання, чітко окреслено сфери дії двох синівських означень. Їх поєднання він пояснює через перебування Слова у тілі подібно до присутності у храмі (Соколовський, 2017, с. 40).

На думку Аполлінарія, така аргументація фактично підкреслює розрізнення природ у Христі і створює підстави

для помилкових висновків. Водночас надмірне наголошення на єдності двох сутностей також породжувало підозри у невідповідності нікейському віровченню, де принципове значення має вчення про два народження єдиного Бога Слова. Відповідна тенденція виразно простежується у фрагменті, збереженому Леонтієм Візантійським. У ньому зазначено, що довершений від віків Син сприйняв довершеного від Давида, Син Божий прийняв Сина Давидового, водночас автор заперечує проголошення двох синів за суттю і наполягає на тому, що Бог Слово, сущий перед віками, оселився у нащадкові Давида (Abramowski, 1942, p. 56).

Водночас акцент на поєднанні двох природ у вченні Діодора виявляється виразнішим, ніж наголос на їх нероздільності. Усвідомлюючи цю напругу, мислитель намагався частково її врівноважити. Він зауважував, що народжений перед віками від Отця Бог Слово є Єдиний від Єдиного, тоді як образ раба постає як народження від Діви в останні часи, людина від Духа Святого. При цьому Діодор підкреслює, що не йдеться про двох синів, оскільки народжений від Марії прийняв синівство за благодаттю (Бойчун, 2018, с. 34). Однак таке дистанціювання від концепції двох синів не усуває у його побудовах відчуття певної відмінності між божественним і людським вимірами особи Христа.

Водночас було б некоректно говорити про повне заперечення Діодором принципу спілкування властивостей двох природ. Він допускав можливість іменування Сина Давидового Сином Божим, проте лише у відмінному смисловому значенні. Описуваний зв'язок, за його логікою, відрізняється від відношення Бога до пророків, оскільки, згідно зі Святим Письмом, Христос постійно і повністю причетний до слави і мудрості Слова. Водночас спосіб поєднання природ мислитель не формулює з належною визначеністю (Соколовський, 2017, с. 40).

Проблемні аспекти цієї позиції привернули увагу Кирила Олександрійського. Він зауважував, що невласне вживання іменування свідчить про відсутність відповідної реальності. Якщо Слово Боже називається невласно, тоді, за його логікою, Воно не стало людиною. Якщо ж Той, Хто походить від насіння Давида, не є у власному сенсі Сином і Богом, тоді Його не можна визнати Богом і Сином за природою (Grillmeier, 1979).

Дослідники, намагаючись пом'якшити критику, підкреслюють, що за такої інтерпретації вислів про Божу людину у невласному значенні не обов'язково руйнує домобудівництво спасіння. Вони звертають увагу на визнане самим Кирилом правило розрізнення висловлювань щодо Бога і людської природи. Саме цим принципом, на їх думку, керувався Діодор. Тому відповідний уривок свідчить радше про різницю мовних формулювань, ніж про принципову розбіжність переконань церковних авторитетів (Grillmeier, 1979). На переконання Діодора, головна небезпека у вченні Аполлінарія полягає не лише у способі поєднання двох природ у Христі, але й у послабленні реальної онтологічної єдності між Богом і людиною. Саме з цієї причини він відкидав застосування антропологічної аналогії, яка ототожнювала єдність у Христі з єдністю душі і тіла в людині, поширеної у давньоцерковній традиції.

Отже, запропонована Діодором модель істотно відрізняється від підходів типу «Логос-плоть». На відміну від аріан, він наполягав на тому, що Логос є досконалим Богом від Бога досконалого (Diodore of Tarsus, 1980), тоді як аполінаризм піддавав критиці за вчення про злиття Бога Слова і плоті в одну сутність (Соколовський, 2017, с. 40). Його позиція також не збігається з побудовами Афанасія Олександрійського, оскільки, визнаючи дві природи у Христі, він не приймав принципу спілкування їх властивостей і єдності суб'єкта втілення, яким визнається Логос.

Отже, термінологічні особливості богослов'я Діодора не дають достатніх підстав ототожнювати його концепцію з моделлю Логос плоть. Його підхід істотно відрізняється від аріанства, аполінаризму та вчення Афанасія. Хоча питання людської душі у Христі не посідало у нього центрального місця, разом із Теодором Мопсуестійським він послідовно відстоював прийняття Логосом повноти людської природи, що узгоджується зі схемою Логос людина. Саме ця симетрична побудова й зумовила те, що представники олександрійської традиції нерідко проводили паралелі між його поглядами та позицією Несторія (Соколовський, 2017, с. 41).

Послідовником поглядів Діодора був Теодор з Мопсуестії. Цьому мислителю була притаманна виняткова пізнавальна активність і схильність до самостійного розв'язання складних проблем на підставі тверезого раціонального судження. У його творах простежується виразна орієнтація на безпосереднє й

послідовне осмислення предмета дослідження (Theodoret of Cyrus, 1954).

Незважаючи на значний обсяг написаного Теодором, більшість його богословської спадщини не збереглася. У грецькому оригіналі дійшли «Тлумачення дванадцяти пророків» та окремі фрагменти інших праць. У зазначеному творі догматична проблематика не посідає центрального місця, проте окремі питання тріадології, вчення про особу Христа та сотеріології окреслюються в узагальненому вигляді у межах стриманого аналітичного підходу.

Наприкінці XIX ст. було оприлюднено латинський переклад «Тлумачень на Послання святого апостола Павла». Це видання спричинило появу критичних оцінок, відповідно до яких екзегетична практика Теодора позначена певною тенденційністю, оскільки його тлумачення нерідко визначалися наперед сформованою богословською схемою (Bardenhewer, 1913). Незважаючи на високий авторитет у церковному середовищі, мислитель зазнав зауважень і від прихильників. Підставою стали сумніви щодо канонічності окремих біблійних книг і стримане ставлення до месіанського змісту частини старозавітних пророцтв. Така герменевтична позиція виходила за межі традиційної акривії і дала підстави окремим дослідникам говорити про наявність у його побудовах елементів юдеохристиянської інтерпретаційної традиції.

Теодор послідовно прагнув узгодити власні висновки зі Святим Письмом і Переданням, хоча досягти повної узгодженості йому вдавалося не завжди. Найбільш дискусійною виявилася його теза про можливість реальної сприйнятливості людської природи Христа до страждань і випробувань, що частина богословів розцінила як несумісне з усталеним віровченням положення (Theodore of Mopsuestia, 1932). Саме через відповідні побудови його нерідко характеризували як попередника Несторія (Théodore de Mopsueste, 1949).

У католицькій і протестантській теології така оцінка тривалий час залишалася домінантною. Після Першої світової війни в католицькому науковому середовищі розгорнулася дискусія щодо ступеня ортодоксальності його поглядів. Частина дослідників намагалася реабілітувати його богословську позицію, тоді як інші дотримувалися традиційно

критичної інтерпретації (Greer, 1973).

Прихильники Теодора звертають увагу на те, що грецькі фрагменти його догматичних текстів відомі переважно через посередництво полемічних джерел і рішень помісних соборів, на які спирався Кирило Олександрійський у суперечці з антиохійцями. На їхню думку, частина цих матеріалів могла зазнати пізнішої редакційної обробки у середовищі противників. Вони також підкреслюють, що вчення Теодора про особу Христа не має принципових розходжень із позицією Кирила Олександрійського, наголошуючи на його прагненні зблизити поняття іпостасі та особи і зберегти нероздільність природ у Христі, що згодом отримало формульне вираження у халкидонській традиції (Гаврилюк, 2020, с. 376).

Прибічники традиційного прочитання спадщини Теодора, наголошуючи на автентичності грецьких фрагментів, підкреслюють дуалістичну спрямованість його вчення про особу Христа, яку вони вважають співзвучною церковному досвіду. Водночас твердження про Теодора як одного з перших мислителів, котрий нібито сформулював учення про іпостасне поєднання сутностей у Христі, видається недостатньо обґрунтованим. У його терміносистемі поняття іпостасі не ототожнюється з категорією особи, а перебуває у тісному зв'язку з поняттям природи (Théodore de Mopsueste, 1949).

Теодор з Мопсуестії, подібно до Діодора Тарсійського, виходив із переконання, що повнота людського буття, наділеного свободою вибору, передбачає динамічність і можливість зміни. Божественна і людська сутності у його побудовах мисляться як різнорідні, тому їх безпосереднє субстанційне поєднання він вважав проблематичним. Саме цей підхід став визначальним для його вчення про особу Христа, яке вибудовується передусім у моральній, а не сотеріологічній площині. Оскільки гріх пов'язується з актами волі, Христос, за Теодором, мав необхідно прийняти повноту людської душевності. У полеміці з моделлю Слово плоть мислитель поглиблює аргументацію попередників. Вихідною передумовою його побудов є розуміння Слова як провідного життєвого начала у Христі, яке оживлює і спрямовує людську складову (Соколовський, 2017, с. 42).

У межах його концепції Христос постає носієм двох відмінних природ, спосіб їх поєднання перевищує можливості повного раціонального осягнення. Теодор вважав, що Бог

Логос сприйняв конкретну людину і поєднався з нею у спосіб, який не є ні субстанційним, ні суто енергетичним, а визначається як особливий акт божественної волі. Він відкидав можливість єдності по сутності через відмінність природ, а також не приймав пояснення через дію, посилаючись на всюдисущість божественної енергії (Соколовський, 2017, с. 41).

Людська природа у його системі не зазнає субстанційного перетворення, проте підлягає поступовому розвитку і вдосконаленню. Єдність розуміється не як фізичне злиття, а як відносне і морально вмотивоване поєднання, яке з часом набуває стійкішого характеру. У зв'язку з цим діяльність Христа розрізняється за двома вимірами, божественним і людським, тоді як людська душа розглядається як необхідний чинник Його земного служіння і спасительної місії (Théodore de Mopsueste, 1949).

У підсумку вчення Теодора тяжіє до моделі Слово людина. Людська природа у нього постає цілісною і самостійною реальністю, яка проходить шлях розвитку через пізнання добра і зла. Відповідно людське буття передбачає постійну боротьбу зі спокусами. Для позначення способу поєднання мислитель уживає образ одягання в людину, маючи на увазі прийняття вже існуючої людської реальності Словом. У збережених фрагментах підкреслюється необхідність чіткого розрізнення природ, де той, хто приймає, є Богом і Єдинородним Сином, тоді як прийнятий постає людиною (Théodore de Mopsueste, 1949). Таке тлумачення передбачає процесуальний і зворотний характер єднання, який зумовлює істотні зміни у способі взаємодії обох начал.

Отже, на нашу думку, Теодора не можна розглядати як послідовника концепції подвійної сутності Ісуса Христа. Він відкидав інтерпретацію Діодора щодо двох Синів як спрощену, наголошуючи, що розрізнення природ не руйнує їхньої єдності. Дві природи Христа мислитель осмислює у світлі формули Григорія Богослова «інший та інший», підкреслюючи повноту як божественної, так і людської природи. Водночас у площині поєднання він говорить про одну особу (Théodore de Mopsueste, 1949). У зовнішній єдності Христа, за його міркуванням, дві особи залишаються чітко відмінними, оскільки кожна з них відповідає окремій природі (Harnack, 1890). Сам акт поєднання людського і

божественного він передає через метафору оселення (Москалик, 1998, с. 40), маючи на увазі взаємозв'язок двох індивідуалізованих природ у єдиній особі Сина, на яку переносяться їх властивості.

Принцип спілкування властивостей двох природ Теодор рішуче відкидав, вважаючи неприйнятним застосування до Ісуса Христа висловів на кшталт Бог Слово народився від Діви Марії, Бог Слово став людиною чи Бог був розіп'ятий (Théodore de Mopsueste, 1949). У подібних формулах він убачав наслідок аполлінаристичних впливів. Коли йшлося про єдність у Христі, богослов послуговувався поняттями сполучення та сприйняття, які передають радше зовнішній характер взаємозв'язку природ. Така термінологія була зумовлена прагненням зберегти незмінність Божества і повноту людської природи, не виходячи за межі авторитетної церковної традиції, де подібні образи, зокрема храму чи вселення, уже використовувалися у міркуваннях про взаємовідношення природ у Боголюдині.

У зазначеному контексті не видається беззастережно переконливим судження І. Мейєндорфа, котрий вважав, що Теодор усвідомлював обмеженість антиохійської моделі і ризик появи у ній двох суб'єктів у Христі. На думку дослідника, спроба виразити єдність формулою одна особа і дві природи спричиняла термінологічну невизначеність, оскільки поняття особи у тогочасному мовному вжитку могло набувати значення зовнішнього образу, тоді як поняття природи позначало конкретну реальність і подекуди індивідуальне буття. У такому прочитанні божественна реальність у Теодора постає як така, що перебуває в людині Ісуса у спосіб особливого вселення (Meyendorff, 1974).

Отже, головним завданням антиохійських богословів у полеміці з аріанами був не розвиток учення про особу Ісуса Христа, а оборона доктрини про нетварність передвічного Логосу та Його рівність з Отцем. Учення Арія, яке Діодор Тарсійський розглядав як основну богословську загрозу, дає підстави інтерпретувати його систему передусім у площині тринітарних дискусій IV ст. Лише після послаблення суперечок з аріанами стало можливим концептуальне осмислення, запропоноване Теодором з Мопсуестії, у межах якого виразніше окреслюється проблематика поєднання божественної та людської природ у Христі.

Питання іпостасного поєднання людської і божественної

природ в Ісусі Христі перебувало в центрі уваги як церковних богословів та апологетів, так і представників альтернативних доктринальних напрямів, що вступали в суперечність із панівною церковною традицією. Одним із перших, хто системно звернувся до цієї проблематики у структурі власного богословського вчення, був єпископ Аполлінарій Лаодикійський. Більшість дослідників відзначає високий рівень його богословської підготовки та аналітичних здібностей, підкреслюючи, що порушені ним питання і спосіб їх опрацювання мали тривалий вплив на подальший розвиток богословської думки. Саме Аполлінарій одним із перших спробував розвинути тринітарне вчення, сформульоване на Першому Вселенському соборі, ще до докладного концептуального оформлення вчення про Боголюдину (Соколовський, 2018, с. 160). У такий спосіб із його іменем пов'язують поступове зміщення богословського інтересу від суто тринітарної проблематики до сфери домобудівництва спасіння.

У власному життєвому виборі Аполлінарій послідовно дотримувався аскетичних ідеалів і належав до діячів IV ст., у яких ґрунтовна класична та богословська освіта поєднувалася з виразною схильністю до подвижницького способу життя. Завдяки цьому він тривалий час користувався авторитетом серед провідних ієрархів доби, зокрема Василя Великого, Григорія Богослова та Єпіфанія Кіпрського, які визнавали його наставником. Незважаючи на вагомий внесок у розвиток богословської думки, в історичній пам'яті церковної традиції Аполлінарій закріпився передусім як ініціатор доктринального вчення, оціненого пізнішою ортодоксією як помилкове.

Визначальною особливістю богословського вчення Аполлінарія було послідовне відмежування людського розумового начала в Ісусі Христі. Саме ця позиція спонукала окремих дослідників убачати у його побудовах відлуння ранніх аріанських інтенцій. У науковій літературі зверталася увага на парадоксальність ситуації, коли один із найактивніших опонентів аріанства у спробі розв'язати проблему співвідношення природ у Христі виявився близьким до певних його висновків (Соколовський, 2018, с. 160). Така суперечливість має характер формально логічної напруги, оскільки аргументація, спрямована на спростування опонентів, у низці випадків створювала підстави для

альтернативних інтерпретацій власної позиції мислителя.

Послідовне небажання визнавати повноцінну присутність людського розуму або душі в Боголюдині зближує підхід Аполлінарія з окремими тенденціями александрійської традиції та моделлю «Слово-тіло». Його концептуальні побудови вирізнялися прагненням до внутрішньої логічної впорядкованості й теоретичної прозорості, що, за спостереженнями дослідників, сприяло формуванню системно вибудуваної та раціонально осмисленої схеми вчення про Христа (Соколовський, 2018, с. 160).

Проти цієї позиції рішуче виступив Григорій Богослов, який убачав у ній небезпечне нововведення, здатне деформувати традиційне розуміння спасіння. Саме він одним із перших звинуватив Аполлінарія у підриві цілісності спасительної дії Христа щодо людства. Подібну оцінку згодом поділила значна частина представників церковної ортодоксії. До критиків приєднався і Ієронім Блаженний, який, визнаючи освітній авторитет лаодикійського єпископа, водночас дистанціювався від його спірних богословських положень (Epiphanius of Salamis, 1863).

Офіційне осудження вчення Аполлінарія відбулося на Александрійському синоді 362 р., де його опоненти закинули йому відхилення від нормативних засад церковної доктрини. Виходячи з переконання, що Син отримує Своє буття від Отця, Аполлінарій полемізував із представниками діофізитської течії антиохійського середовища. На його думку, ці богослови зазнали впливу ідей Павла Самосатського, що, як він вважав, сприяло відродженню відповідних мотивів у концептуальних побудовах Євстахія, Павлина, Флавіана та Діодора Тарсійського.

Прагнучи зберегти ідею внутрішньої єдності Христа, Арій сформулював власну концептуальну модель Боголюдини, у межах якої Логос тлумачився як обмежене творіння, що втілюється у тілесну оболонку без прийняття повноти людської природи. У дослідницькій літературі зазначається, що окремі представники аріанського середовища доходили висновку про прийняття Сином Божим під час втілення лише тіла, тоді як Його діяльність і страждання приписувалися божественній сутності, що діяла в ньому (Соколовський, 2018, с. 161). Подібна схема постає як спроба логічно узгодити земний і небесний виміри буття Христа, не надаючи останньому абсолютного онтологічного статусу.

Аполлінарій рішуче заперечував підходи, які фактично зводили втілення до зовнішнього поєднання людини з Богом і тим самим відкривали можливість говорити про двох суб'єктів у Христі. У його аргументації підкреслювалася неприйнятність концепцій, що розрізняють Сина Божого і Сина Марії як самостійні реальності, оскільки таке розмежування, на його переконання, неминуче веде до уявлення про подвійність Христа, тоді як церковна традиція наполягає на Його єдності (Москалик, 1998, с. 45).

Послідовне утримання принципу єдності змусило Аполлінарія переглянути усталене вчення про повноту людської природи Спасителя. Його аргументація була спрямована на доведення того, що збереження єдиносутності Отця у втіленому Логосі несумісне з визнанням повної людської структури в Христі. У цьому він частково використовував логічні прийоми, характерні для аріанської полеміки, обстоюючи тезу про неможливість безпосереднього поєднання досконалого Божества і досконалого. Натомість пізніша догматична формула Халкидонського собору утвердила положення про співіснування в Ісусі Христі двох повних природ, божественної та людської, без їх взаємного злиття чи розділення (Соколовський, 2018, с. 161).

Переконаний у принциповій несумісності повної двоприродності з ідеєю єдності, Аполлінарій, подібно до Арія, прагнув чітко окреслити межі людського елементу в Христі, щоб зберегти внутрішню несуперечливість своєї доктринальної побудови. Його міркування тісно пов'язані із сотеріологічним виміром учення. Мислитель виходив із припущення, що розмежування божественного і людського в Христі ставить під сумнів спасительне значення Його жертви. Відповідно, якщо вбачати у Христі лише звичайну людину, то підривається сама можливість спасіння, оскільки така постать була б підвладна помилкам і обмеженням людського пізнання та волі (Москалик, 1998, с. 45).

З метою подолання дуалістичних інтерпретацій, які, на його переконання, підривали сотеріологічну цілісність християнського вчення, Аполлінарій запропонував власну концептуальну модель, вибудувану за схемою «Слово і тіло». У межах цієї доктринальної побудови Христос постає як втілений Бог або як Бог, що носить тіло (Apollinaris of Laodicea, 1975). Водночас мислитель не розглядав тіло як зовнішню

оболонку Логосу, а прагнув обґрунтувати більш тісний онтологічний зв'язок між божественним і людським началами.

За його міркуванням, Логос задля спасіння людства поєднався з автентичною людською природою, однак із принциповим обмеженням її вищої складової, а саме розумної або духовної здатності. У запропонованій моделі божественний Логос у Христі посідає місце людського розуму, виявляючись як самосвідома особистісна реальність і як носій пізнавальної функції. Фундаментальна ідея втілення, на думку Аполлінарія, реалізується лише за умови, коли структура Христа мислиться як єдність плоті, душі і Божества, що дозволяє говорити про Його досконалу подібність до людини, окрім гріха (Apollinaris of Laodicea, 1975). У такій логіці саме людський розум розглядається як потенційне джерело гріховності, тому його заміщення божественним началом покликане пояснити безгрішність і перемогу над смертю.

Подібна інтерпретація узгоджувалася, в аполлінарієвому прочитанні, з біблійною формулою про те, що Слово стало тілом, оскільки передбачала поєднання Логосу насамперед із тілесною складовою людської природи та його перебування в ній у функції внутрішнього життєвого принципу (Quasten, 1960). Завдяки цьому мислитель намагався зберегти єдність суб'єкта у Христі й водночас пояснити Його безгрішність і спасительну дію.

Водночас ключовим наслідком цієї побудови стало фактичне обмеження повноти людської природи Спасителя, оскільки відмова визнавати самостійний людський розум змінювала класичне уявлення про двоприродність. У межах аполлінарієвої аргументації Христос постає як неподільний боголюдський організм, у якому наголошується єдність природи, іпостасі та діяльності (Apollinaris of Laodicea, 1975). Окремі дослідники намагалися інтерпретувати цю позицію як спробу логічно узгодити прийняття тіла і душі з віровченням про досконалу людськість Христа, вважаючи, що божественний розум, який заміщує людський, забезпечує цілісність людського буття у втіленні (Соколовський, 2018, с. 162).

Отже, доктринальна модель Аполлінарія, яка фактично обмежує повноту людського єства Христа, підривала класичне розуміння спасіння людини від первородного гріха. Така інтерпретація вступала в напруження з усталеними сотеріологічними уявленнями і стала підставою для гострої

критики, що завершилася засудженням його поглядів на Другому Вселенському соборі. Опоненти мислителя наголошували, що надмірне застосування дискурсивних побудов, прийнятних у межах людського досвіду, виявляється проблематичним там, де йдеться про таємницю божественного домобудівництва, яка лише частково піддається раціональному осягненню за Божою благодаттю.

У межах цієї критики підкреслювалося, що аполлінарієва схема призводить до фактичного приниження людської складової у Христі. Якщо вона не поглинається божественним началом, то опиняється у підпорядкованому становищі й утрачає належну повноту. Водночас дослідники визнавали, що Аполлінарій не ототожнював втілення з принесенням Логосом власної плоті на землю, у чому його інколи звинувачували опоненти (Lietzmann, 1904). Проте саме твердження про неповноту людського єства розцінювалося як таке, що деформує як антропологічні, так і сотеріологічні засади християнського віровчення, включно з ученням про обожнення.

У богословській оцінці цієї позиції зазначалося, що в аполлінарієвій інтерпретації божественна природа у втіленні залишається незмінною, тоді як людська складова виконує радше інструментальну функцію, позбавлену власної завершеності. За такого підходу Христос мислиться передусім як досконаліть божественного порядку, тоді як людський вимір набуває похідного статусу, що породжує уявлення про своєрідну проміжну онтологічну реальність між Богом і людиною (Lietzmann, 1904).

Фрагментарно збережені тексти дали підстави окремим дослідникам припускати зв’язок Аполлінарія з оригенівською ідеєю передіснування душ (Lietzmann, 1904). Центральним для його побудови залишалося поняття єдності, яке він окреслював як божественне з’єднання. У сучасних інтерпретаціях підкреслюється, що мислитель розумів цю єдність у категоріях органічної цілісності, де божественне начало безпосередньо пов’язане з тілесністю Христа і формує одну природу. У такій схемі пояснювалася і спокутна дієвість Христової смерті, і спасительний сенс Його плоті у євхаристійному вимірі (Quasten, 1960).

Виходячи з власних метафізичних передумов, Аполлінарій наполягав на принциповій неможливості існування у Христі

двох самостійних розумних центрів. Він вважав, що співбуття двох умів в одній особистісній єдності так само неможливе, як фізичне співіснування двох тіл в одному просторі (Lietzmann, 1904). Саме ця теза стала одним із ключових пунктів подальшої полеміки навколо його доктринальної системи.

Непримиренними опонентами Аполлінарія виступили антиохійські богослови, які одними з перших поставили під сумнів його доктринальну модель, розглядаючи її як несумісну з базовими настановами антиохійської традиції (Lietzmann, 1904). Представники цієї школи виходили з переконання, що повноцінне людське єство неможливе без свободи волі, відсутньої в абстрактній антропологічній схемі, запропонованій Аполлінарієм. Водночас у полеміці з аріанами сам мислитель дійшов висновків, які частково перегукувалися з позиціями його опонентів. Проте подібність відповідних концептуальних побудов має лише умовний характер. Учення Аполлінарія створило передумови для формування монофізитської лінії розвитку, у межах якої утверджувалася теза про одну божественну природу Ісуса Христа на противагу вченню про двоїстість божественного і людського начал.

Доктринальним підґрунтям виникнення несторіанської традиції стала відмінна інтерпретація титулу Богородиці як елемента християнського віровчення. У богословських джерелах наголошувалося, що найменування Діви Марії Богородицею пов'язане з переконанням у тому, що від Неї народився у людській природі Сам Логос і Господь. Від моменту втілення людське єство Ісуса Христа мислиться як невіддільне від іпостасної єдності Його особистісного буття. Тому зачаття, народження, дитинство та земна діяльність належать Тому, Хто є істинним Богом у плоті, що й обґрунтовує вживання титулу Богородиці щодо Діви Марії (Evagrius Scholasticus, 1846).

У богословській полеміці терміни Богородиця та єдиносутній виконували різні функції у вираженні віровчення. Дослідники звертають увагу на те, що поняття єдиносутності залишалося переважно в межах богословського дискурсу, тоді як титул Богородиці набув широкого поширення у середовищі віруючих і став формою живого церковного сповідання (Evagrius Scholasticus, 1846). Саме тому відповідне найменування увійшло до корпусу Передання, адже святоотцівська традиція послідовно застосовувала його щодо Пресвятої Діви, підкреслюючи народження від Неї Бога у плоті

(Apollinaris of Laodicea, 1975).

Після піднесення Несторія на константинопольську кафедру в його оточенні активізувалася дискусія стосовно допустимості маріологічних титулів. Він одним із перших поставив під сумнів беззастережне використання найменування Богородиця у богословській практиці. З метою уточнення термінології Несторій запропонував альтернативні визначення. Спочатку він уживав поняття Людинородиця, а згодом віддавав перевагу формулі Христородиця як, на його переконання, більш коректній для передання таємниці материнства Діви Марії.

У посланні до папи Калестина Несторій обґрунтовував власну позицію, водночас підозрюючи опонентів у поширенні аріанських та аполлінарієвих ідей. Він тлумачив втілення таким чином, що Логос, єдиносущний Отцю, прийняв людське буття від Діви, після чого людська плоть, поєднана з Богом, була обожнена у Слові (Bethune-Baker, 1908). У цьому богословському викладі простежується не лише критика титулу Богородиці, а й переосмислення питання двох народжень Боголюдини та самого механізму обожнення, що згодом стало предметом гострих міжшкільних суперечок.

Така позиція константинопольського патріарха спричинила гостру реакцію церковного кліру, а дискусія доволі швидко вийшла за межі маріологічної проблематики та набула ширшого догматичного виміру. Заперечення Несторієм уживання титулу Богородиці зумовило формування власної концептуальної моделі осмислення особи Христа. Полеміка з несторіанством фактично зосереджувалася довкола питання єдності Бога Сина, оскільки опоненти патріарха послідовно відстоювали іпостасну єдність утіленого Логосу (Bethune-Baker, 1908).

Водночас у наступному посланні до Івана Антиохійського зафіксовано обережне ставлення Несторія до самого терміна Богородиця. Він прагнув уникнути формулювань, які могли асоціюватися з маніхейськими або аполлінарієвими схемами. У своїй аргументації патріарх наполягав на тому, що Бог не має матері, тому Марія народила людину, а не Божество, яке за своєю природою не може зазнавати страждання, смерті чи поховання (Evagrius Scholasticus, 1846). Відповідно він убачав у широкому використанні титулу Богородиці ризик догматичних викривлень, пов’язаних або з аріанським

уявленням про створеність Сина, або з аполлінаристичною тезою про неповноту людського єства Христа. Разом з тим Несторій усвідомлював і можливі труднощі, пов'язані з уживанням назви Христородиця, що також могло породжувати нові суперечки. Саме тому його позиція характеризувалася підкресленою термінологічною обережністю та формувалася у полеміці з маніхейством, аполлінаризмом і аріанством.

Поставивши під сумнів учення про обожнення людського єства Христа, Несторій фактично дистанціювався від традиційної моделі, згідно з якою наслідком іпостасного поєднання визнається обожнення людської природи без втрати її онтологічної визначеності (Loofs, 1905). Дослідники звертають увагу на те, що мислитель не повною мірою врахував апофатичний підхід святоотцівської традиції, розглядаючи божественне і людське начала в межах одного онтологічного плану (Соколовський, 2018, с. 167). Унаслідок цього заперечення титулу Богородиці було пов'язане передусім із небажанням визнавати передвічний Логос суб'єктом народження від Діви Марії.

Отже, формування доктринальної позиції Несторія відбувалося у процесі критики принципу взаємного обміну властивостей іпостасно поєднаних природ. Він визнавав Діву Марію джерелом людського єства Ісуса, однак не приймав концепції іпостасної єдності з Логосом, оскільки послідовно дотримувався іншої схеми суб'єкта христологічних предикатів.

Таким чином, заперечивши преображення людини внаслідок причастя до Бога, Несторій фактично розмежував у Христі два суб'єкти. Водночас, усвідомлюючи вразливість власної аргументації та прагнучи скоригувати попередні формулювання, які викликали заперечення з боку церковної традиції, він наголошував на неподільності божественних сутностей і їх поєднанні за волею. У відповідному фрагменті підкреслюється єдність волі, дії та влади як вияв їх рівності, а також вказується на прийняття Логосом людини на підставі божественного передвизначення і внутрішньої єдності з нею (Соколовський, 2018, с. 168). У цьому твердженні виразно простежується засаднича теза про своєрідну онтологічну симетрію божественного і людського начал у Христі.

Відкинувши принцип взаємного обміну властивостями, Несторій для позначення Другої і Третьої Осіб Трійці використовував як загальні найменування Христос, Бог, Син,

так і власні назви Логос та Ісус (Loofs, 1905). Народження від Діви він відносив виключно до властивостей людської природи, які, на його переконання, не можуть бути приписані Логосу. Відповідно до його концептуальної схеми, поєднання двох природ у Христі не усуває їх суб'єктної відокремленості, а тому не передбачає онтологічного злиття. Саме з цієї причини термін Христородиця він уживав для означення єднання двох природ в одній особі Христа (Nestorius, 1925). У такому підході суб'єктом народження від Діви постає особа Ісуса, яка не ототожнюється з Логосом.

Узагальнена формула несторієвої доктрини відтворюється як поєднання двох природ, двох іпостасей і двох природних осіб при збереженні однієї особи єднання. Визнання двох іпостасей логічно випливає з уявлення про природу як самостійний спосіб буття, який потребує власного іпостасного носія (Loofs, 1905). Для Несторія обидві іпостасі Христа мають самобутній характер і розглядаються як реально існуючі, оскільки кожна з них формує окрему особу. Ця особливість дає підстави визначати його концепцію як двосуб'єктну на рівні іпостасей і односуб'єктну на рівні особи єднання.

Дослідники слушно зауважують, що ключове смислове навантаження у несторієвій системі зосереджене навколо поняття особи. У грецькій мовній традиції цей термін первісно означав зовнішній вигляд або обличчя (Nestorius, 1925), тому в класичному вжитку він не мав повного онтологічного наповнення і позначав радше відносний вимір реальності (Jugie, 1912). Лише у християнській богословській традиції відбулося його зближення з поняттям іпостасі та надання йому субстанційного змісту (Bethune-Baker, 1908). Водночас у Несторія термін іпостась послідовно співвідносився з категоріями сутності і природи. Подібна термінологічна конфігурація згодом стала характерною ознакою всієї несторіанської традиції та зумовила органічність учення про дві іпостасі у Христі в межах її догматичної системи.

Вагомим елементом раціонального тлумачення у вченні Несторія постає проблема так званої просопічної єдності. Зміст терміна просопон розкривається через звернення до одкровенного вчення про Святу Трійцю. У тринітарній догматиці йдеться про розрізнення трьох осіб у межах єдності божественної природи, тоді як учення про Христа формулює положення про одну особу, яка поєднує людське і божественне

начала. Виходячи з цієї логіки, Ф. Ролнік окреслює три базові характеристики особи, яка водночас розрізняє, об'єднує і перебуває у відношенні (Rolnick, 1997). У його інтерпретації поняття особи має подвійне смислове навантаження, оскільки воно позначає і смисл, і таємницю як ключовий інструмент вираження центральних положень тринітарного і вчення про Христа (Rolnick, 1997).

У несторієвій побудові особа єдності тлумачиться як загальний просопон, який рівною мірою співвідноситься з обома природами. Тому Христос визначається як спільний просопон двох природ (Jugie, 1912). У такій схемі ім'я Христос виконує функцію об'єднавчого позначення, яке пов'язує дві природи, особу Ісуса і особу Боголюдини в межах єдиного номінального поля.

Разом із тим використаний Несторієм понятійний інструментарій не узгоджувався з усталеною термінологією церковної традиції, що спричинило глибокі розбіжності у догматичних положеннях. Представники ортодоксальної думки критично сприйняли його тезу про подвійне народження другої Іпостасі, спочатку від Отця, а згодом від Марії. У межах несторієвої аргументації Логос постає передусім як Бог, тоді як у каппадокійській традиції він осмислювався як один із трьох способів буття божественної сутності. Відмова від уживання титулу Богородиця логічно вела до послаблення ідеї іпостасної єдності Христа та формувала двосуб'єктну модель, яку церковні автори визнали несумісною з нормативним віровченням.

Помітний етап розвитку класичних раціональних побудов у вченні про Христа пов'язаний з діяльністю олександрійського проповідника Арія та його послідовників, які сформували окремий напрям християнської думки, відомий як аріанство. Окремі історичні аспекти цього руху залишаються недостатньо висвітленими, проте його догматичні положення досліджені доволі ґрунтовно. Важливо враховувати, що основні свідчення про походження аріанства збереглися переважно у працях його ідейних опонентів, що зумовлює потребу критичного прочитання відповідних джерел.

Частина західних дослідників покладає вирішальну роль у формуванні уявлення про аріанство на Афанасія Великого, вважаючи, що саме його полемічна інтерпретація значною мірою визначила подальшу рецепцію поглядів Арія. За цією

позицією, автентичні ідеї александрійського пресвітера, які спиралися на біблійний текст, передання і раціональне міркування, були певною мірою переосмислені у полемічному контексті (Wiles, 1996). З огляду на обмежену кількість збережених власних текстів Арія (Bölarand, 1972), у сучасній науці сформувалося кілька гіпотез щодо джерел його вчення. Найпоширенішою залишається думка про його зв'язок з антиохійською традицією, хоча окремі дослідники вбачають витоки аріанських ідей в олександрійському середовищі. Обидва центри тривалий час функціонували як впливові осередки богословської рефлексії з виразними особливостями раціонального опрацювання віровчення.

Представники першої групи дослідників доходять висновку, згідно з яким центральним осередком антинікейського напряму виступала Антіохія, тоді як Олександрія репрезентувала нікейську лінію богословського розвитку (Соколовський, 2018, с. 170). Усупереч такому баченню інші науковці вважають Оригена останнім зі східних мислителів, у системі якого простежуються витоки аріанської доктрини (Соколовський, 2018, с. 170). У межах антиохійської традиції становлення аріанства нерідко пов'язують із діяльністю пресвітера Лукіана Антиохійського, якого окремі автори характеризують як попередника Арія (Wiles, 1996). Водночас підстави для визнання Лукіана засновником окремого напряму ранньохристиянської думки залишаються недостатніми з огляду на брак достовірних свідчень щодо його догматичних позицій. Деякі богослови навіть припускають, що у тринітарному питанні він тяжів до антиаріанської лінії. Значна частина дослідників переконана, що формування антиохійської традиції як цілісного богословського напряму пов'язане передусім з діяльністю Євстафія Антиохійського, відомого послідовною критикою аріанських ідей.

Упродовж тривалого часу в науковому дискурсі домінував підхід, який пояснював витоки аріанства переважно впливом філософських систем. У межах цієї інтерпретації наголошувалося, що аріанська аргументація надавала пріоритет філософсько-діалектичному мисленню, розглядаючи природний розум як головний інструмент пізнання божественної істини, тоді як біблійний текст використовувався передусім як підтвердження вже сформульованих висновків (Gwatkin, 1889). Окремі дослідники

простежують у поглядах Арія вплив платонізму (Ricken, 197, p. 337–343), проте цей чинник навряд чи можна визнати визначальним для всієї його концептуальної побудови. Власне для самого Арія основними джерелами аргументації залишалися Святе Письмо і церковне передання.

Ключовою передумовою його вчення про Христа стало специфічне тлумачення тринітарної проблематики, яке випливало з радикального підкреслення єдності та трансцендентності Бога. Арій послідовно наголошував на унікальності й абсолютності божественного буття, підкреслюючи, що жодна створена реальність не може бути співмірною Богові ні за сутністю, ні за славою, ні за вічністю. Із цієї передумови він логічно виводив тезу про створеність усього сущого. Відтак Син, розглянутий як похідний від Бога, повинен мати початок буття і передує часові як перше творіння (Szymusiak & Starowieyski, 1964).

Така позиція була спрямована проти нікейського вчення про співвічність Сина з Отцем, яке Арій тлумачив як загрозу для монотеїстичного принципу, оскільки воно, на його переконання, могло імплікувати визнання двох самодостатніх начал. Саме ця раціонально вибудувана логіка, що прагнула зберегти абсолютну єдність Бога, стала визначальною для подальших богословських дискусій IV століття.

Зважаючи на переконання Арія, що Отець передує Синові за буттям, він послідовно їх розмежовує. Лише Отець зберігає статус нестворeного, тоді як Син, подібно до інших творінь, походить від єдиного джерела буття. За Арієм, термін «зродити», який в ортодоксальному вченні стосується народження Сина, слід тлумачити у значенні «створити». Унаслідок цього формується концепція, відповідно до якої Отець породжує Сина як найдосконаліше творіння, тому Син не є співвічним і Його існування не має необхідного характеру. При цьому Бог Отець мислиться як первинний Логос, тоді як Син постає Логосом у похідному сенсі, покликаним здійснювати творення світу. У втіленні, за цією схемою, завершується поєднання Логосу з Ісусом. Ісус Христос визнається Сином Божим не за природою, а через усиновлення. Відповідно Син Божий за своєю природою мінливий і, теоретично, здатний помилятися та бути підвладним гріху.

Арій не здійснив чіткого термінологічного розмежування між Логосом і Сином, однак його послідовники розвинули

думку, згідно з якою Отець використовує Слово як знаряддя творіння та дії у світі. У такий спосіб у його вченні виразно виявляється радикалізований субординаціоналізм, що передбачає принципове підпорядкування Сина Отцеві.

Вагомим елементом аріанського розмежування між Отцем і Сином виступає ідея абсолютної трансцендентності та недосяжності Бога. Син, за цією логікою, не може перебувати у внутрішній духовній єдності з Отцем, оскільки не належить до божественної сутності. Саме такі міркування дали підстави опонентам Арія стверджувати, що навіть коли Сина називають Богом, це має лише номінальний характер і пов'язане з участю у благодаті, а не з Його власною природою (Granat, 1969). У межах аріанської інтерпретації всі божественні імена Ісуса Христа розглядаються як титули, набуті внаслідок Його земних діянь.

Підтвердження своєї христологічної моделі аріани вбачали у текстах Святого Письма. Водночас редукція божественного статусу Христа логічно вела до переосмислення Його спасительної місії. За Арієм, Син, володіючи свободою волі, добровільно обрав добро і завдяки моральній досконалості причасний божественних якостей. Проте, оскільки Син не є вічним і Його знання не є абсолютними, підстави для поклоніння Йому як істинному Богові, з аріанської точки зору, відсутні.

У такий спосіб аріанська христологія безпосередньо трансформує сотеріологічну перспективу. Якщо Христос не є Богом у власному сенсі, Його спасительна дія втрачає онтологічну повноту. Сутність спасіння полягає у даруванні людині життя і безсмертя, а це можливе лише за умови, що Син походить із самої божественної сутності. Тільки тоді Він здатний у людському образі перемогти смерть, примирити людство з Богом і відкрити перспективу безсмертя. Водночас у аріанській системі Син відрізняється від інших створінь тим, що наділений особливою божественною благодаттю (Harnack, 1890).

На основі сотеріологічної моделі аріанського вчення дослідники намагалися пояснити причини поширення аріанського феномену в історії богословської думки. На їх переконання, концепція Арія містила низку дискусійних положень, на яких вибудовувалося розуміння спасіння. Зокрема, характеризуючи Сина, аріани, як правило, уникали

вживання іменника «Бог» і віддавали перевагу означенню «божественний». У межах їхньої системи лише Бог Отець мислився як незмінний, тоді як Син трактувався як мінливий. На думку дослідників, Арій порушив онтологічну єдність Отця і Сина, оскільки тлумачив становлення Христа як Сина Божого через причастя до божественності внаслідок моральної досконалості (Greg, 1967). У підсумку аріанська сотеріологія фактично обмежувала можливість спасіння Христом лише тими, хто подібний Йому за моральним станом.

Порівняння аріанської та ортодоксальної моделей спасіння приводить дослідників до висновку, що аріани визнавали сам факт спокути, однак розуміли її як дію посередника між Богом і світом, тоді як Афанасій наполягав, що спасительне діяння не може бути здійснене створеною істотою, незалежно від її авторитету, а можливе виключно за участю Бога (Соколовський, 2018, с. 172). Саме тому вчення Арія було неприйнятним для Афанасія не тільки через розходження у догматичних формулюваннях, а й через переосмислення сотеріологічного змісту.

Утверджуючи нерівнозначність іпостасей у Трійці та підкреслюючи недосконалість Сина щодо Отця, Арій фактично зближував статус Христа з антропологічним рівнем. Якщо Христос, згідно з його логікою, підноситься до божественного усиновлення через праведне життя, подібний шлях теоретично відкривається і для людини. У такий спосіб, заперечуючи тринітарну рівність і спираючись на раціоналістичні категорії, Арій зміщував акценти догматичного вчення в етичну площину. Акцент на самодостатності людини та її природній гідності послаблював традиційний теоцентризм і створював передумови для подальших раціоналістичних інтерпретацій у християнському середовищі.

У підсумку низка дослідників характеризує аріанство як спробу раціоналізації християнського віровчення. У прагненні надати вірі логічної прозорості воно, за їх оцінкою, послаблювало містеріальний вимір церковної традиції та схиляло богословську думку до морально космологічного тлумачення віри (Соколовський, 2018, с. 172).

Системне дослідження ґенези раціоналістичної парадигми у християнському вченні у довселенський період, репрезентованого в різних концептуальних моделях і сукупності провідних складових, дає можливість сформулювати низку узагальнених положень. Відповідний

комплекс ідей у ранньохристиянській традиції дістав вираз у канонічних Євангеліях, корпусі послань апостола Павла, Одкровенні Івана Богослова, а також у творах апостольських і антигностичних авторів. Їх аналітичне опрацювання уможливлює впорядкування змістових параметрів учення про особу Христа та окреслення базових дослідницьких підходів новозавітного матеріалу. До них належать реконструкція еволюції уявлень апостольської доби на підставі новозавітного корпусу й ранньохристиянських свідчень, семантичне дослідження системи титулів Ісуса Христа у новозавітному корпусі, порівняльний аналіз концептуальних моделей євангелістів і ранніх богословів, а також узагальнювальний огляд новозавітних положень щодо природи Христа. Більшість дослідників під час інтерпретації новозавітного матеріалу віддають перевагу історико генетичному простеженню становлення догматичних формулювань або семантичному опрацюванню терміносистеми Нового Завіту, вибудовуючи на цій основі послідовну історичну реконструкцію. Такий підхід притаманний передусім конфесійному богословському дискурсу й водночас обмежує застосування ширших міждисциплінарних аналітичних інструментів.

Формування уявлень про особу Христа в середовищі апостольських мужів відбувалося в умовах полеміки з гностичними та ебіонітськими інтерпретаціями, що зумовило наявність певних змістових і термінологічних напружень. Незважаючи на це, зазначені автори послідовно сповідували віру в божественну гідність Христа. Поєднання божественної й людської природи осмислювалося ними в межах тісної іпостасної єдності, що зумовило утвердження образу єдиної особи Боголюдини. На відміну від гностичних побудов, у цих текстах не проводилося принципового розмежування між божественним Христом і людиною Ісусом, а єдність двох вимірів буття пояснювалася через ідею передіснування. У богословських посланнях апостольських мужів водночас заперечувалися як ебіонітські адопціоністські інтерпретації, так і гностичні еоністичні схеми через послідовне утвердження божественної гідності особи Христа. Водночас фрагментарність і концептуальна неоднорідність відповідних свідчень актуалізує потребу їх подальшої систематизації та виокремлення тих моделей, які визначили подальшу еволюцію доктринального дискурсу.

Розділ 3
Інституціоналізація церковної традиції та розвиток християнської доктрини в соборну добу

3.1. Раціоналізація доктринального мислення у процесі інституціоналізації церковної традиції

Теоретичні засади християнського догматичного мислення, сформовані в ранньохристиянський період, зазнали суттєвої трансформації в умовах інституціоналізації церковного життя та інтенсифікації богословських дискусій доби Вселенських соборів. Центральним чинником цих змін стало поступове впровадження раціональних способів осмислення віровчення, яке виявилося у прагненні до логічної впорядкованості догматичних положень, концептуальної чіткості термінології та узгодження віровчення з вимогами внутрішньої несуперечливості. Тринітарні дискусії цього періоду функціонували не лише як богословські суперечки, але й як форма інтелектуальної раціоналізації релігійного досвіду, у межах якої вироблялися універсальні схеми догматичного мислення.

Святоотцівська традиція пропонувала різні моделі теоретичного обґрунтування віри, які спиралися передусім на інтерпретацію новозавітного Писання, однак дедалі активніше залучали інструментарій філософського мислення. Саме в цьому контексті сформувалися концептуальні підходи, пов'язані з осмисленням втілення Логосу, співвідношення Божественного і людського начал, а також статусу цих начал у структурі догматичного знання. Ці підходи не мали ще остаточної нормативної форми, проте засвідчували поступовий перехід від символічного способу мислення до раціонально-дискурсивного аналізу віровчення.

У науковій традиції причини догматичних суперечок цього періоду часто інтерпретуються крізь призму протиставлення антиохійського та олександрійського богословських напрямів. Такий підхід, хоча й має евристичну цінність, водночас призвів до надмірної схематизації складних інтелектуальних процесів, редукуючи їх до богословського антагонізму. Критика подібної редукції була обґрунтована у працях богословів і церковних істориків, які звертади увагу на умовність такого поділу та його обмеженість для пояснення реальної динаміки богословського мислення. Водночас заперечення ролі цих напрямів у процесі раціонального

тлумачення біблійних текстів і формування догматичного дискурсу було б методологічно необґрунтованим (Соколовський, 2018, с. 152).

У добу Вселенських соборів відбувається системне включення результатів богословських дискусій у нормативну структуру церковного вчення. Раціоналізація догматичного мислення виявляється у прагненні до уніфікації віровчення, чіткого визначення предмета догматичних тверджень та вироблення загальнообов'язкових формул, які мали силу для всієї церковної спільноти. Саме в IV–V ст. світоглядні дискусії стають не лише теологічними, але й методологічними, оскільки порушують питання про допустимі межі філософського осмислення віри та співвідношення Одкровення і розуму.

Відповідно до усталених канонічних норм, Вселенський собор розглядався як інституційний механізм раціональної легітимації догматичних рішень. Його зовнішньою умовою була участь усіх Помісних Церков або їх представників, а внутрішньою – розгляд питань, які мали загальноцерковне значення та стосувалися фундаментальних засад віровчення. Догматичні рішення, ухвалені в такому форматі, набували універсального статусу й слугували інструментом стабілізації богословського дискурсу (Соколовський, 2018, с. 153).

Перші Вселенські собори відбувалися в умовах запеклих богословських дебатів між християнськими громадами Сходу і Заходу Римської імперії. При цьому східна богословська традиція зосереджувалася переважно на теоретичних аспектах догматики, пов'язаних із концептуалізацією віровчення, тоді як західна орієнтувалася на практичні наслідки догматичних формулювань для життя церковної спільноти (Соколовський, 2018, с. 153). Така різниця підходів не заперечувала спільної мети – раціонального впорядкування християнського вчення та усунення інтерпретацій, які підривали його цілісність.

Ключова діяльність Вселенських соборів була спрямована не лише на полемічне спростування окремих доктринальних помилок, а насамперед на інституційну раціоналізацію віровчення шляхом формування нормативних моделей догматичного мислення. За умов обмеженої доступності богословських трактатів для широких верств християнського населення, індивідуальні апологетичні зусилля виявлялися малоефективними. Розповсюдження численних течій юдео-

християнського та гностичного характеру в межах юрисдикції Церкви актуалізувало потребу у загальноцерковному механізмі доктринальної регуляції. Саме тому помісні собори, обмежені власним контекстом, не могли забезпечити стабільність догматичного поля. Єдиним дієвим інструментом подолання цієї фрагментації стало колективне рішення усієї Церкви, ухвалене на рівні Вселенських соборів. Прийняті на них постанови набували обов'язкового статусу нормативної істини, яка визначала межі допустимого віровчення для всієї християнської ойкумени. Водночас соборна діяльність не обмежувалася догматичними питаннями, охоплюючи також сфери церковного управління, дисципліни та богослужбового порядку, що є свідченням комплексного характеру раціоналізації церковного життя (Чокалюк, 2009, с. 105).

Аналізуючи еволюцію догматичного мислення періоду Вселенських соборів, доцільно зробити низку методологічних зауваг. По-перше, у дослідницькій традиції закріпилася філософська поляризація, у межах якої олександрійський богословський напрям часто ототожнювався з платонічною парадигмою, а антиохійський з аристотелівською. Така інтерпретація, незважаючи на свою зручність, має умовний характер і не може вичерпно передати складність процесів, які відбувалися у ранньохристиянському середовищі. Вона радше відображає пізнішу спробу впорядкувати різні богословські ідеї за допомогою класичних філософських схем.

По-друге, відмінність між цими напрямами виявлялася не лише у філософських уподобаннях, а передусім у різних герменевтичних стратегіях. Олександрійська традиція тяжіла до алегоричного способу тлумачення Святого Письма, в межах якого біблійний текст осмислювався як багаторівнева символічна реальність, де буквальний сенс поступався духовному й умоглядному. Такий підхід сприяв посилення віри та її інтеграції у внутрішній досвід суб'єкта. Антиохійська ж школа орієнтувалася на об'єктивне прочитання тексту, прагнучи максимально зберегти історичну та смислову визначеність біблійного наративу. У цьому виявляється різниця між символічною та раціональною моделями релігійного мислення.

По-третє, надмірна схематизація олександрійської та антиохійської традицій потребує суттєвого розширення з урахуванням культурного чинника, який охоплює впливи юдаїзму, еллінізму, семітської та європейської інтелектуальної

спадщини. Саме цей багатовимірний культурний контекст дозволяє адекватно зрозуміти процеси формування догматичного мислення як результат взаємодії різних раціональних традицій.

З огляду на зазначене, методологічно виправданим є концептуальне окреслення тих ідей, які визначали характер догматичного мислення у представників антиохійського та олександрійського напрямів. Антиохійська традиція, наголошуючи на автономності людського виміру у структурі віровчення, виходила з принципу незмішуваності сутностей, що сприяло раціональному розмежуванню сфер божественного й людського. Така позиція зумовлювала концентрацію уваги на антропологічному вимірі релігійного досвіду. Натомість олександрійська школа наполягала на онтологічній єдності цих вимірів, що поступово зумовило зміщення акценту у бік метафізичного осмислення божественного начала (Соколовський, 2018, с. 178). Подальша полеміка між цими підходами не лише не зняла напруги, а й спричинила появу нових концептуальних парадоксів, зокрема несторіанської моделі, яка стала наслідком раціонального прагнення уникнути внутрішніх суперечностей.

Перш ніж перейти до аналізу догматичних формулювань, вироблених на Вселенських соборах, доцільно звернутися до доктрини Святої Трійці як до метафізичного підґрунтя догматичного мислення. Саме її інтерпретація стала джерелом багатьох богословських конфліктів. Антитринітарні тенденції виникли внаслідок спроб логічно пояснити розрізнення між Отцем, Сином і Святим Духом без порушення принципу монотеїзму. У цьому контексті з'являються субординаціоністські теорії, які вибудовували ієрархічну модель божественної реальності, розміщуючи Отця на вищому рівні буття (Соколовський, 2018, с. 154). Така ієрархізація призводить до онтологічного розщеплення божественної єдності, перетворюючи розрізнення Осіб на форму метафізичної нерівності.

У подальших богословських дебатах раціональні постулати отримали розвиток у різних течіях, які апелювали до логічної послідовності та зрозумілості догматичних схем. Антиохійська традиція продовжилася у вченні Арія та Несторія, де було здійснено радикальну раціоналізацію догматичних категорій. Зокрема, у несторіанстві утверджувалася ідея

концептуального розмежування суб'єктів у структурі віровчення, що логічно випливало з попереднього трактування тринітарних відносин. Хронологічна інтерпретація походження Сина, яку пропонував Несторій, стала прикладом перенесення причинно-часових схем мислення у сферу догматики (Соколовський, 2018, с. 154).

Окресливши загальні риси раціоналізації догматичного мислення в діяльності Вселенських соборів, доцільно перейти до послідовного аналізу ключових доктринальних моделей цього періоду. У межах дослідження вони розглядатимуться в контексті рішень Нікейського (325 р.), Константинопольського (381 р.) та Ефеського (431 р.) соборів. Вихідною точкою такого аналізу є аріанський рух, оскільки подальша еволюція догматичного мислення значною мірою розгорталася у відповідь на раціоналістичні виклики, поставлені вченням пресвітера олександрійської церкви Арія. Початок цього процесу історики Церкви пов'язують із богословською дискусією, у якій олександрійський єпископ Олександр виступив як третейський суддя між Арієм та його опонентами (Duchesne, 1906). Ідеї Арія швидко вийшли за межі Олександрії та набули поширення в інших регіонах християнського світу, зокрема в Антиохії, що засвідчує їхню привабливість і раціональну зрозумілість для значної частини богословського середовища.

Формування догматичної системи загальноцерковної ортодоксії у діяльності Вселенських соборів пов'язується з процесом доктринального розмежування, окресленим у джерелах як «очищення Церкви від аріанства» (Evagrius Scholasticus, 1846). У доктринальному вимірі цей процес слід розуміти не лише як полемічне заперечення окремого вчення, а як кодифікацію меж раціонального мислення у сфері віри. Саме тому подальший аналіз зосереджується на позиціях тих учасників Соборів, які послідовно усували концептуальні моделі, несумісні з базовими принципами християнського теоцентризму, і тим самим заклали доктринальні передумови Халкидонського оросу.

У цьому контексті аріанство постає як парадигмальний виклик, який змусив Церкву перейти від плюралізму богословських інтерпретацій до жорсткішої догматичної раціоналізації. Основоположний принцип аріанської доктрини полягає у радикальному утвердженні монотеїзму як Абсолютної Єдності. Бог у цій системі мислиться передусім як

єдине, трансцендентне Начало, чия функція виявляється в акті творення. Якщо ж, за логікою Арія, визнати Христа Богом у повному сенсі, це неминуче призводить до множинності божественних начал і, відповідно, до підриву монотеїстичного принципу. Саме з цієї причини Арій наполягає на існуванні особливої Іпостасі, яка бере участь у творенні світу, але не є тотожною з Абсолютом (Соколовський, 2018, с. 155). У біблійній традиції ця Іпостась позначається різними іменами, Мудрість, Син, Подоба, Слово, однак за своєю природою вона принципово відмінна від Отця, не має з Ним спільної сутності й не володіє тотожними Божественними якостями.

Послідовно розвиваючи цю логіку, Арій доходить висновку про скінченність і похідність того, що традиційно осмислювалося як божественний вимір у структурі віровчення. Він категорично відкидає ідею вічного існування Христа, наполягаючи на Його створеності та людській обмеженості. Ключова ідея аріанства полягає у переконанні, що Христос не міг бути ні Творцем світу, ні співвічним Абсолюту. Таке розуміння неминуче веде до заперечення особливої, онтологічної місії спасіння занепалого людства (Соколовський, 2018, с. 155). У межах аріанської раціональності Христос постає як моральний суб'єкт, який, володіючи свободою волі, обрав добро і завдяки власній доброчесності набув певної участі в божественних якостях (Harnack, 1890). Оскільки ж Його буття не є вічним, а знання абсолютним, вшанування Його як Бога видається, з точки зору Арія, необґрунтованим.

Таким чином, аріанська доктрина здійснила радикальну трансформацію сотеріологічної проблематики, перевівши її з онтологічної у морально-етичну площину. Якщо Христос не є Богом, то спасіння не може розумітися як онтологічне преображення людської природи. Суть спасіння редукується до дарування життя і безсмертя в етичному сенсі. Лише за умови, що Син походить із самої сутності Абсолюту, можливе подолання смерті та примирення людства на рівні буття (Соколовський, 2018, с. 155). Водночас Христос, за Арієм, все ж відрізняється від інших створінь завдяки особливій благодаті, якою Він наділений. Саме тут, як слушно зауважують дослідники, сотеріологічне вчення про Логос поступається місцем космологічній спекуляції та моральній

дидактиці, яке засвідчує глибоку еллінізацію християнського мислення в аріанській системі (Каспер, 2002 с. 239).

Послідовно утверджуючи ієрархічний характер взаємин між іпостасями Трійці та наголошуючи на онтологічній залежності Сина від Отця, Арій фактично знімає онтологічну прірву між Христом і людиною. Якщо Христос через праведне життя досягає божественного усиновлення, то аналогічна можливість відкривається й для кожної людини. У такий спосіб догмат редукується до етики, а релігійна істина до раціональної моральної програми. Постулюючи самоцінність людини та її природну гідність, аріанство підважує класичний християнський теоцентризм і водночас створює передумови для розвитку раціоналістичної філософії. Саме цей секулярний потенціал аріанського вчення унеможливив його інтеграцію в ортодоксальну традицію (Соколовський, 2018, с. 155). Недаремно дослідники наголошують, що аріанство стало формою раціоналізації християнства, яка, прагнучи «розумної» віри, позбавляла його містичного виміру та трансформувала теїзм у космологію й мораль (Harnack, 1890).

У контексті загрози доктринальної фрагментації імператор Костянтин за підтримки папи Сильвестра I у 325 році ініціював скликання Першого Вселенського собору в Нікеї. Проголосивши себе єпископом зовнішніх церковних справ, він безпосередньо долучився до богословських і догматичних обговорень, надаючи ухваленим соборним рішенням імперської легітимації (Каспер, 2002 с. 241). У роботі собору взяли участь 318 єпископів, переважно зі Сходу, тоді як Західна Церква була представлена обмеженим числом делегатів, серед яких ключову роль відігравав Осій Кордубський.

Водночас слід зауважити, що повний корпус письмово зафіксованих постанов Собору не зберігся (Tanner, 1990). Існують навіть припущення про навмисне знищення окремих документів, зокрема підписів Євсевія Нікомедійського та Феогніса Нікейського, що свідчить про гостроту внутрішньоцерковної боротьби. Центральним предметом дискусій стало саме аріанське вчення. Деякі дослідники припускають, що симпатії до нього міг поділяти й відомий історик Євсевій Кесарійський.

Аріани першими запропонували власний символ віри, сформульований Євсевієм Нікомедійським (Tanner, 1990). Проте положення про створеність Христа викликали різке

несприйняття більшості учасників і були відкинуті. Опоненти аріанства, зокрема архідиякон Олександрійської церкви Афанасій, прагнучи уникнути затяжних спекулятивних суперечок, обмежилися використанням біблійної термінології, що, однак, аріани сприйняли як шанс раціонально обґрунтувати власну позицію (Соколовський, 2018, с. 156). У цій аргументації ключовим стало твердження про Бога-Отця як єдине Начало божественного буття, від якого походять інші Особи Трійці та весь тварний світ. Водночас проводиться чітке розрізнення між творінням і народженням. Творіння осмислюється як результат божественного творення, Син сповідується як народжений від Отця, тоді як Святий Дух визначається як той, що походить від Отця (Harnack, 1890).

Афанасієва стратегія полеміки з аріанством, як слушно зауважує А. Мак-Грат, не була зосереджена на тонких внутрішніх розмежуваннях аріанської позиції (McGrath, 1994). У межах раціонального відтворення це свідчить про те, що його богословський метод функціонував передусім як критичне переосмислення цілісної доктринальної моделі, а не як аналітичне уточнення її окремих положень. Така настанова випливала із ширшого світоглядного контексту мислителя. Його погляди формувалися у тяглості малоазійської традиції, тоді як у загальнотеоретичному вимірі богослов'я він, подібно до Оригена, орієнтувався на неоплатонічні ідеї, зокрема на уявлення про радикальну відмінність між нетварним і тварним порядками буття. Саме цей метафізичний підхід, а не лише полемічна зумовленість, визначав внутрішню логіку його відповідей.

У цьому сенсі показовою є характеристика Г. Флоровського, який наголошує, що тринітарне питання Афанасій розглядав крізь призму практичного змісту віри, пов'язуючи його з досвідом спасіння. Він «виходив із осмислення історичної постаті Христа як Боголюдини і Спасителя, тому тринітарна проблематика розглядається ним крізь христологічний і сотеріологічний виміри та постає підґрунтям живого релігійного досвіду. Спасіння постає як свідчення божественної природи і єдиносутності втіленого Слова…» (Florovsky, 1972).

Загальна спрямованість богословських міркувань Афанасія ґрунтувалася на чіткому розмежуванні буття Бога і створеного світу. На відміну від Арія мислитель обґрунтовував

положення про божественну природу Ісуса Христа, яке уможливлювало його інтерпретацію як предвічного Сина Божого. Водночас ідея єднання Христа з Богом після смерті розглядалася як підтвердження потенційної спроможності людини досягати божественної подоби через праведний земний шлях. Це положення стало підґрунтям доктринальної моделі, у межах якої стверджувалася причетність людської природи до божественного виміру. Як зазначено у джерелі, через втілення Логосу, який став людиною, людська природа отримує можливість богоподібного піднесення (Athanasius of Alexandria, 1851).

У цьому контексті уподібнення Христа до звичайної людини, на думку Афанасія, мало принципові доктринальні наслідки, спрямовані на спростування аріанського вчення. По-перше, він наголошував, що в аріанській інтерпретації спасіння людства покладається виключно на Бога Отця, якому приписується здатність подолати владу гріха і відкрити людству перспективу вічного життя. По-друге, із цієї логіки випливає універсальна потреба відкуплення всього створеного буття. Водночас жодне створіння не спроможне здійснити цю місію щодо іншого, тому акт спасіння, за Афанасієм, можливий лише на рівні Бога (Athanasius of Alexandria, 1851).

Оскільки у новозавітній літургійній традиції Ісус Христос постає як Бог, можливим і логічно необхідним рішенням, за переконанням Афанасія, є визнання Ісуса Христа втіленим Богом. Як зазначено у джерелі, Логос став людиною, аби у Собі обожити людство (Athanasius of Alexandria, 1851). Богослов обґрунтовував положення, згідно з яким Логос виступає Творцем світу і здійснює відкуплення людей не як допоміжна сила, а як самооб'явлення істинного Бога у світі та в людині, тотожній за сутністю з Отцем. За спостереженням дослідників, Афанасій уперше поєднав у нерозривному зв'язку уявлення про Логос як принцип світотворення з ученням про нього як принцип спасіння (Соколовський, 2018, с. 156).

Отже, раціоналістичну конструкцію вчення Афанасія можна подати у формі силогізму. Перше, жодне творіння не здатне відкупити інше творіння. Друге, Арій відносить Ісуса Христа до рівня створеного буття. Третє, у межах аріанської логіки Ісус Христос не може здійснити спасіння людства. У богословській інтерпретації це означає, що спасіння можливе лише на рівні Бога. Ісус Христос визнається Спасителем. Отже, Ісус Христос є Богом (Соколовський, 2018, с. 156).

Концепція Афанасія у раціоналістичному вимірі відкрила можливість формулювання доктрини спасіння, спрямованої проти аріанського вчення. За спостереженням дослідників, аріани визнавали потребу спокути для спасіння, проте вважали, що її може здійснити посередник між Богом і світом, тобто людина. Натомість Афанасій аргументував, що відкуплення людства має такий онтологічний масштаб, який не під силу жодному створінню, незалежно від міри його моральної довершеності, оскільки здійснення цієї дії належить виключно Богові (Athanasius of Alexandria, 1851). Мислитель послідовно відкидав сотеріологічну модель Арія, побудовану на його уявленнях про особу Ісуса Христа, виходячи з переконання, що спасіння можливе лише за умови внутрішнього оновлення людської природи через її єднання з вищою божественною силою. У межах таїнства Боговтілення людина, поєднуючись із божественною силою, усвідомлює власну обмеженість, яка відкриває перспективу спасіння.

Сотеріологічна модель Афанасія органічно поєднана з доктриною обожнення, яку богослов системно розробляв і концептуально аргументував. Джерелом цього процесу мислитель вважав Церкву як Тіло Христове. У його тлумаченні богопізнання постає наслідком обожнення людини, причому ступінь його глибини безпосередньо залежить від міри участі в цьому процесі. Таке знання не обмежується природними пізнавальними ресурсами людини, а осмислюється як дар буття у Христі та Святому Дусі (Лотоцький, 2013, с. 61–62). У цьому акті людська природа іпостасно поєднується з божественним буттям, унаслідок чого Божество входить у простір людського існування, а людська природа отримує можливість обожнення. Саме такий підсумок земного служіння Христа відкрив людству джерело спасительної благодаті.

Ідея обоження посідає центральне місце у богословському мисленні Афанасія, відповідно до якого Христос внутрішньо присутній у кожному віруючому. Його смерть і воскресіння засвідчили перемогу над смертю та відкрили перспективу вічного життя, однак привласнення цих дарів передбачає особистісне прийняття і внутрішнє духовне осмислення кожною людиною (Athanasius of Alexandria, 1851). Водночас віра у божественність Христа відкриває людині перспективу безсмертя, яке в християнському вченні тлумачиться як дар,

який утверджує гідність людської особи та можливість її єднання з Богом через божественний вимір людської природи. У цьому контексті Христос постає орієнтиром для подолання земних спокус і особистих гріхів. Порівнюючи людську і божественну гідність, Афанасій підкреслював, що віра у Христа надає людині богоподібності, без якої досягнення безсмертя є неможливим. За твердженням богослова, Христос спроможний людське перетворити у божественне (Athanasius of Alexandria, 1851). У його доктринальній моделі людська сутність безпосередньо співвідноситься з гідністю християнина (Athanasius of Alexandria, 1851).

Принцип відкуплення має виразну онтологічну спрямованість, яка виявляється у відношенні Бога до людини та формує їхню діалектичну єдність. Водночас доцільно говорити і про діалогічний вимір цієї взаємодії, у межах якого людина не обмежується пасивним сприйняттям божественної благодаті, а постає активним учасником богоспілкування. Такий діалог, за Афанасієм, неможливий без подвижницького зусилля, у якому людська воля перебуває у синергії з благодаттю (Brakke, 1995). Доктринальні положення мислителя визначили і його екзегетичну стратегію, попри відсутність спеціальних праць із цієї проблематики. Ґрунтовне знання Писання забезпечило йому можливість ефективно полемізувати з аріанською позицією (Brakke, 1995). Водночас І. Мейєндорф, оцінюючи внесок Афанасія у розвиток доктринального вчення про Ісуса Христа, зауважував, що, утверджуючи єдність Христа як втіленого Слова, мислитель, подібно до представників олександрійської традиції, не завжди враховував ризик термінологічного звуження людської природи Спасителя, небезпеки, якої не уникнув Аполлінарій (Meyendorff, 1983).

Серед учасників Нікейського собору, які виступили оборонцями християнської віри та сприяли формуванню раціоналістичної парадигми доктрин про Ісуса Христа, були Євстафій Антиохійський і Маркел Анкірський. Євстафія розглядають як засновника антиохійського богословського напряму, проте з його спадщини повністю зберігся лише один твір «Розмова проти Оригена на його писання про чарівницю». Інші праці дійшли у фрагментарному вигляді, що істотно ускладнює реконструкцію його богословських позицій. У тріадологічному вченні він наголошував на божественній єдності Отця і Сина, тоді як Святого Духа розглядав як третю

Особу Трійці. Частина дослідників вважає, що в інтерпретації іпостасного буття Сина Євстафій послуговувався концепцією ікономії, характерною для грецьких апологетів другого століття. Це спричинило звинувачення у поширенні ідей римського пресвітера Савелія. Підставою для таких закидів був тісний взаємозв'язок тріадології і вчення про особу Христа, які у період Першого і Другого Вселенських соборів набули теоретичної взаємної кореляції у богослов'ї. Обґрунтованою видається позиція дослідників, відповідно до якої питання про особу Христа, тісно пов'язане з ученням про Трійцю, мало визначальне значення для догматичних процесів до- і післянікейської доби, тоді як учення про триєдність Бога виконувало функцію метафізичної передумови для його розв'язання (Meyendorff, 1983).

З огляду на складність проблеми методологічно виправданим є концептуальне окреслення тріадологічної ідеї, яка становить основу доктринальної системи Євстафія Антиохійського. Його нерідко зараховували до послідовників савеліанства, яке виходить із уявлення про єдиного Бога як монаду. У межах модусу Отця Бог, за відповідною концепцією, перебуває від початку буття до моменту народження від Діви, після чого виявляється у модусі Сина. У період земного служіння Він проголошує Себе Сином Божим і Сином людським, не заперечуючи водночас власної тотожності з Отцем (Соколовський, 2018, с. 185). Отець осмислюється як Бог у Собі, тоді як Син постає тим самим Богом у зверненості до світу, що виражається через найменування Отець, Син і Святий Дух.

Розгортання цієї тріадичної моделі узгоджується з послідовністю церковної історії. У вченні Савелія Отець постає Творцем світу і законодавцем Синайського об'явлення, Син втілюється та перебуває серед людей, тоді як Святий Дух від події П'ятидесятниці надихає Церкву і здійснює її провід. У кожному з трьох модусів, які змінюють один одного, діє єдиний Логос. Водночас модус Святого Духа, за Савелієм, не має вічного характеру і підлягає завершенню. Завершальною фазою виступає повернення монади до первісної єдності, що означає припинення динаміки та кінець світового буття (Соколовський, 2018, с. 185). Учення Савелія про різні способи буттєвого самовияву Бога належить до антитринітарної традиції, проте має власну специфіку, оскільки Син і Дух

інтерпретуються як послідовні стадії божественного вияву. Бог не мислиться одночасно як Отець, Син і Дух, унаслідок чого повноцінна тринітарна модель у цій концепції відсутня. Модалізм послідовно наголошує на єдності сутності Отця і Сина, однак у його межах неможливо належно окреслити людський вимір Ісуса Христа. Євстафій визнавав у Христі наявність двох природ, проте смисловим центром його концепції було підкреслення повноти людської природи Спасителя.

Людський вимір Ісуса Євстафій позначав низкою найменувань, серед яких людина, людина Христа, людська зброя, храм, скінія, житло. У його розумінні повнота буття Христа передбачає наявність не лише тіла, але й душі (Sesboüé, 1988). Водночас дискусійним залишається спосіб поєднання двох природ, для опису якого мислитель застосовує різні поняття, які допускають неоднозначні інтерпретації. У науковій полеміці утвердився висновок про неможливість остаточно визначити характер цього поєднання через відсутність усталеного понятійного інструментарію. З огляду на це дослідники не підтримують буквального тлумачення висловлювань про Слово, яке перебуває в людині, і не знаходять підстав для припущення двох суб'єктів у Христі. Така ситуація засвідчує наполегливий пошук церковною думкою максимально точних формулювань щодо особи Христа. Ці зусилля спрямовувалися не на вичерпний опис єднання Бога і людини чи його формально-логічне доведення, а передусім на убезпечення цього положення від хибних інтерпретацій. Будь-яка термінологічна неточність могла поставити під сумнів можливість участі людини у переході від смертності й тлінності до нетління, який пов'язується з втіленням Слова (Святитель Василій Великий, 2010, с. 474).

Активну полеміку з аріанами на захист церковного вчення провадив і Маркел Анкірський, один із впливових учасників Нікейського собору. У науковому середовищі тривалий час точилася дискусія щодо характеру його віровчення через звинувачення у прихильності до антитринітарних ідей. Його сучасники, зокрема Епіфаній Кіпрський і Василій Великий, розглядали мислителя як послідовника Савелія і Новата, вбачаючи у його позиції заперечення тринітарного вчення і доктрин про Ісуса Христа. За їх оцінкою, він некоректно тлумачив втілення Бога в Єдинородному і неправильно інтерпретував найменування Логосу, який зійшов на певний

час, щоб знову повернутися до Того, від кого походить, припиняючи власне існування (Basil of Caesarea, 1968). Такі звинувачення зумовили засудження вчення Маркела на Константинопольському соборі. У підсумку полеміка між Афанасієм Великим і Василієм Великим сприяла формуванню упередженого ставлення до постаті Маркела Анкірського і його вчення, що актуалізує потребу ретельного наукового аналізу його тріадологічних поглядів у контексті раціоналістичної інтерпретації доктрин християнських церков.

Твір Проти Астерія є головним джерелом богословських поглядів Маркела. Він зберігся у формі цитат Євсевія Кесарійського, зафіксованих у працях Проти Маркела і Про церковне богослов'я. Фрагментарний характер цих свідчень лише частково відтворює позиції мислителя і не завжди адекватно передає авторський задум. На підставі наведених текстів реконструюється тріадологія Маркела, у межах якої Бог осмислюється як єдина і неподільна Особа зі збереженням монотеїстичного принципу. Бог як монада розгортається у Трійцю, проте поділ на іпостасі і особи фактично заперечується (Marcellus of Ancyra, 1972). Слово, або Логос, потенційно завжди перебуває у Богові і лише у визначені періоди виявляється назовні як його одкровення при творенні світу, у втіленні та у справі спасіння людства. Після завершення останньої ікономії Царство Сина також має завершитися. Бог як монада, яка на другому етапі ікономії постає у формі двоїчності, а на третьому у формі тріадичності, знову повертається до первісної єдності. Частина дослідників убачає у такій концепції спадкоємність від Феофіла Антиохійського, який розрізняв Логос внутрішній як думку і Логос вимовний як висловлювання (Соколовський, 2018, с. 188). Водночас Маркел не ототожнював Слово з образом Бога до моменту прийняття людської плоті. Як зазначено у джерелі, до втілення Слово не було образом невидимого Бога, оскільки видимість мала здійснитися через нього для людини (Marcellus of Ancyra, 1972). Лише після втілення у людській природі Слово постає образом Божим.

З огляду на це окремі дослідники доходять висновку, що позиція Маркела не тотожна монархіанському вченню, оскільки, ототожнюючи Логос з Отцем, він водночас дистанціювався від богослов'я Савелія. У такий спосіб мислитель репрезентував позицію, яка тривалий час

полемізувала з монархіанською традицією, частково заперечуючи її положення і частково їх приймаючи (Соколовський, 2018, с. 188). Водночас окремі положення його вчення демонструють напруження з усталеним церковним вченням і певною мірою наближаються до монархіанської логіки. Проблематика особи Христа у системі Маркела розроблена частково, а в тих фрагментах, де розглядається поєднання божественної і людської природи Ісуса Христа, простежуються модалістичні та докетичні мотиви.

Після Нікейського собору у посланні Маркела до папи Юлія простежуються положення, які відрізняються від інтерпретацій, зафіксованих у працях Євсевія Кесарійського. Основна відмінність стосується тріадології, у межах якої Маркел поєднує Логос із Сином. Як зазначено у джерелі, наслідуючи Божественне Писання, він визнає «одного Бога і його єдинородного Сина Логоса, який завжди притаманний Отцю, не має початку буття, істинно походить від Бога, є нестворeним і вічно сущим, а його царюванню не буде кінця» (Eusebius of Caesarea, 1926). Водночас у ранніх поглядах це твердження стосувалося передусім Логоса, а не Сина. Апеляція до Нікейського символу віри засвідчує прагнення Маркела скоригувати попередні формулювання, проте загальна позиція, яка заперечувала існування відмінної від Отця іпостасі Сина, залишилася незмінною.

У роботі Нікейського собору брали участь богослови, які послідовно протистояли Арію. За умов відсутності компромісу між сторонами Євсевій Кесарійський запропонував власний варіант символу віри (Eusebius of Caesarea, 1926). Він був прийнятний для різних груп через вилучення терміна єдиносущний, що давало аріанам можливість інтерпретувати текст у власному ключі, тоді як для представників олександрійської традиції його зміст залишався близьким до попередніх формулювань. Проте імператор Костянтин наполіг на включенні поняття єдиносущний. Аріани натомість пропонували формули подібний або подібний за сутністю, оскільки нікейське визначення вони розцінювали як повернення до монархіанської та савеліанської логіки.

У підсумку соборні єпископи затвердили нову редакцію Символу віри з відповідними уточненнями. Нікейський собор витлумачив поняття Син через категорію єдиносущний у її філософському значенні та застосував її у прямому смислі. Символ віри проголошував, що Син є народженим, а не

створеним. Відмінність народження від творення полягає в тому, що народжений успадковує природу того, від кого походить, унаслідок чого Ісус Христос уподібнюється Отцю, тоді як творення означає надання початку новому буттю або перетворення вже наявного. Окрім цього, народження осмислюється як природний процес, тоді як творення повністю залежить від волі Творця (Tanner, 1990).

Нікейський символ не підписали Арій та його прибічники Секунд Птолемаїдський і Феон Мармарикський (Tanner, 1990). Їх було засуджено та заслано до Іллірії, а аріанське вчення піддано офіційній забороні. Таким чином, Нікейський собор відкинув позицію Арія і підтримав богословську лінію Олександра. Незважаючи на досягнутий між учасниками зібрання компроміс, проблематика раціоналістичного осмислення особи Ісуса Христа залишалася невирішеною. Серед церковних діячів східної частини Римської імперії значну групу становили прихильники оригенівського субординаціонізму, для яких термін єдиносущний залишався неприйнятним. У науковій літературі прийняття соборного символу нерідко тлумачиться як форма вимушеної лояльності до імператора, який фактично ініціював включення цього поняття (Tanner, 1990).

У міжсоборний період Нікейський символ віри часто сприймався критично й упереджено. Значна частина християн перебувала під впливом аріанських ідей, які ставили під сумнів повноту божественного статусу Ісуса Христа. Інші, дотримуючись ортодоксальної позиції Церкви, допускали крайні інтерпретації у вченні про Святого Духа. Глибинні суперечності між богословськими концепціями значною мірою були зумовлені відсутністю уніфікованого понятійного інструментарію та термінологічною невизначеністю, яка відкривала можливість довільного тлумачення віровчительних положень. Незважаючи на критичне ставлення частини східного єпископату до рішень Першого собору, Римська Церква послідовно дотримувалася Нікейського символу віри.

Реабілітація Арія після його смерті зумовила появу нових течій у християнському середовищі, положення яких вступали у суперечність із церковною доктриною. Аріанство, швидко відновивши свої позиції, консолідувало прихильників різних світоглядних орієнтацій. У його межах домінували консервативні настрої єпископату східних провінцій імперії,

представники якого дистанціювалися від ключових рішень Першого Вселенського собору. На їх переконання, Нікейський символ віри не усунув проблеми іпостасних відносин божественного і людського вимірів та не визначив належним чином статус Ісуса Христа. Посилення впливу в аріанському русі отримали євсевіани, які відкрито заперечували нікейське формулювання і розвивали орігенівські підходи у вченні про Ісуса Христа.

Вони спиралися на підтримку пасивних прихильників, які не виступали відкрито проти Церкви, але сприяли поширенню їхніх ідей. Сутність цієї позиції зводилася до використання терміна подібносущний на противагу нікейському єдиносущний. Унаслідок цього полеміка набула формалізованого характеру і концентрувалася навколо відмінності в одному слові, яка, однак, істотно змінювала зміст. Поняття подібносущний виражало думку, відповідно до якої Син не тотожний Отцю за сутністю, а лише подібний до нього і може називатися Богом не за природою, а за подібністю до Бога (Sesboüé, 1988).

Зазначені процеси спричинили нове догматичне протистояння довкола терміна єдиносущний. Частина богословів убачала у його змісті приховану присутність антитринітарних ідей Савелія. Інші вважали, що відмова від його використання відкриє шлях до домінування термінології грецької філософії. Значна група богословів, які не прийняли рішень Першого Вселенського собору, критично ставилася і до аріан. Вони уникали відкритої конфронтації, розраховуючи згодом уточнити нікейське віровизнання за допомогою більш зрозумілого понятійного апарату. Унаслідок цього після Нікейського собору сформувалося впливове коло авторів, які відкидали термінологію Символу віри. Центральним завданням богословських дискусій стало з'ясування відмінності і співвідношення Першої і Другої Осіб Трійці.

Якщо в період Нікейського собору доктринальна аргументація концентрувалася довкола поняття омоусіос, то згодом ключового значення набув термін іпостасіс (Sesboüé, 1988). Ця лексема складно піддається точному перекладові і перебуває у смисловій близькості до понять сутність і особа, проте не збігається з ними. Саме її використали кападокійські вчителі для пояснення тринітарного вчення (Соколовський, 2018, с. 188). Іпостасіс не тотожне ні поняттю усія, ні поняттю просопон. Якщо усія має родовий характер, то іпостасіс

позначає індивідуалізований вимір буття. Водночас просопон виражає зовнішній прояв внутрішньої сутності і семантично наближається до поняття особа, тоді як іпостасіс вказує на внутрішню визначеність і ближче до значення особистість (Соколовський, 2018, с. 188). Однак термін особистість акцентує індивідуальні якості, тому його використання не є цілком адекватним для тогочасного контексту. Через відсутність усталеного понятійного апарату багато церковних авторів уживали лексему іпостасіс як синонім сутності і навпаки.

Надалі термін іпостасіс не увійшов до тексту Символу віри, проте закріпився у церковній догматиці поряд із поняттям омоусіос. Це підтверджує тезу про те, що християнське вчення зосереджується не на словесних формулах, а на онтологічному змісті віровчення. До середини шістдесятих років IV ст. несистемна полеміка довкола поняття єдиносущний спричинила формування таких інтерпретацій віри, унаслідок яких чимало богословів було звинувачено у відступництві. Аналогічна ситуація у міжсоборний період позначилася і на постаті Аполлінарія Лаодикійського.

У гострих дебатах із Маркелом Анкірським Аполлінарій послідовно обстоював єдність божественного і людського вимірів в особі Христа як наслідок Боговтілення, водночас переосмислюючи значення розумного та вольового начала. Маркел, на відміну від нього, наголошував на протиставленні волі Христа і волі Отця у гетсиманському епізоді (Apollinaris of Laodicea, 1904). Така інтерпретація, на наш погляд, спонукала Аполлінарія максимально підпорядкувати тілесний вимір у Христі його божеству, що згодом стало підставою для звинувачень у поширенні положень, несумісних із церковним ученням. Як засвідчує джерело, Бог, втілившись у людській природі, зберіг власну дію незмінною, оскільки Його розум не підлягав душевним і тілесним пристрастям та керував тілом божественно і безгрішно, не підкоряючись смерті й навіть допускаючи її (Apollinaris of Laodicea, 1904).

Однією з причин розходжень між Аполлінарієм і Маркелом була спроба довести неможливість протиставлення у Христі людської і божественної волі. За його аргументацією, людський розум у земному стані не є вільним від гріха і не здатний повністю узгодити власні дії з божественною волею, тому не звільняється від смерті (Apollinaris of Laodicea, 1904).

Саме ця логіка привела Аполлінарія до висновку про неможливість визнання у Христі двох осіб і двох природ.

Цей аспект учення Аполлінарія засвідчив Єпіфаній Кіпрський, посилаючись на розмову з його учнем і ставлеником Віталієм. Останній, поділяючи позицію свого вчителя, ототожнював розум з іпостассю, тому за наявності людського розуму в Христі необхідно було б визнавати дві іпостасі, людську і божественну. Проте розмежування двох Синів, Божого і людського, суперечило церковному вченню. З метою уникнення таких висновків Аполлінарій замість людського розуму у Христі вводить божественний Логос, що, на його переконання, усувало проблему протиставлення волі і множинності суб'єктів (Apollinaris of Laodicea, 1904). У такий спосіб мислитель відтворив притаманне платонізму, але неприйнятне для церковної думки, ототожнення особи з розумною душею. Незважаючи на дискусійність його позиції щодо традиційного вчення, значна частина богословів високо оцінювала внесок Аполлінарія у розвиток тріадології. Водночас його концептуалізація особи Ісуса Христа спричинила критичну реакцію і була засуджена на Другому Вселенському соборі.

Навесні 381 року імператор Феодосій Великий скликав у Константинополі собор, який згодом отримав назву Другого Вселенського завдяки загальноцерковному визнанню. Саме поняття Вселенського собору пов'язується з відображенням істин Одкровення, тому низка зібрань між Першим і Другим Вселенськими соборами не була прийнята Церквою, тоді як собор 381 року увійшов до церковної історії як вселенський.

Найважливішим рішенням собору стало ухвалення нової редакції Символу віри у відповідь на критику Нікейського формулювання, яке завершувалося стислим сповіданням віри у Святого Духа у формулі і в Духа Святого. Така лаконічність відкривала можливість довільних тлумачень і провокувала подальші богословські суперечності. Це підтверджувала позиція константинопольського єпископа Македонія та його прибічників, які вважали Святого Духа нижчим від Отця і Сина, розглядали його як творіння Сина і приписували йому служіння на зразок ангельського (Ісіченко, 2001, с. 323). Усвідомлюючи небезпеку нових доктринальних конфліктів, отці собору розгорнуто виклали віровчення про Святого Духа і проголосили рівночесність усіх Осіб Святої Трійці. Водночас текст Нікейсько Константинопольського Символу віри, який

визначив основу тріадологічної та доктринальної традиції Церкви, у подальшому зазнавав уточнень на наступних церковних зібраннях (Tanner, 1990).

Отже, на Другому Вселенському соборі нікейське формулювання Символу віри було піддане певному уточненню. У новій редакції вилучено вислів про народження Сина із сутності Отця. Водночас розгорнуто виклад учення про Святого Духа та Його походження від Отця як рівнопоклоняємої й рівнославимої божественної іпостасі (Tanner, 1990). У зазначеному символі, на відміну від нікейського, відсутнє поняття єдиносущний, проте у шістдесяті роки IV ст. Кирило разом із Василем Анкірським і Мелетієм належав до прихильників формули подібносущності, що дало підставу церковному історику Сократу говорити про його покаяння (Socrates Scholasticus, 1890).

Водночас учасники Другого Вселенського собору зберегли у Символі ключове поняття єдиносущний, прагнучи остаточно дистанціюватися від аріанського твердження про народження Сина в часі. Крім того, нікейський текст було доповнено не лише щодо завершальних членів, але й суттєво розширено у викладі вчення про Боговтілення. Богословської визначеності набуло тлумачення відкупних страждань Ісуса, а на підставі конкретно-історичного підходу посилено аргументацію на користь реальності Боговтілення та істинності Його людської природи (Головащенко, 1999, с. 75).Такий крок зумовлювався гострою полемікою з аріанами й аполінаріанами, у межах якої порушувалося не лише питання божественності Христа і Святого Духа, але й проблема повноти його людської природи. Помилковість аріанських, а згодом і монофізитських уявлень щодо плоті Христа відзначав Афанасій Великий, наголошуючи, що в їх інтерпретації людська плоть Спасителя постає лише зовнішньою оболонкою Божества, яке нібито підміняє в ньому душу (Athanasius of Alexandria, 1851). Аріани ототожнювали душу Христа з його божеством, тоді як монофізити стверджували заміщення людського розуму божественним Логосом.

Символ віри, сформульований на Першому і Другому Вселенських соборах, залишається офіційним літургійним визнанням віри Церкви східної і західної традицій, актуалізуючи проблему їх єдності у контексті екуменічного виміру. Осмислення цієї проблематики пов’язане з темою

еллінізації та дееллінізації християнства. Представники ліберальної теології, зокрема А. Гарнак, розглядали догмат як продукт грецького духу на ґрунті Євангелія (Harnack, 1890). У такій інтерпретації між євангельським благовістям і догматом постає додатковий елемент у вигляді грецької філософської мудрості. Відповідно А. Гарнак прагнув повернення, незалежно від подальшого розвитку доктрини, до первісної віри Ісуса в Отця. Згодом гасла еллінізації і дееллінізації, нерідко у спрощеній формі, були рецепійовані і в католицькій теології.

Сучасна богословська думка схиляється до висновку, що християнство з огляду на свої універсальні есхатологічні претензії не могло уникнути інтелектуального діалогу з грецькою філософією щодо проблеми Логоса і сутності. У цьому випадку йдеться не про самодостатнє існування, а про самоствердження християнства. Аналіз Символу віри Нікеї і Константинополя демонструє, наскільки точно Церква окреслила межі між виправданою і невиправданою еллінізацією. Аріанство постає як приклад необґрунтованої еллінізації, яка редукує християнство до різновиду космології і моралі. Натомість нікейське рішення репрезентує форму дееллінізації, у межах якої Христос постає не як принцип космосу, а як принцип спасіння. Константинопольське розрізнення між сутністю і іпостассю означало переорієнтацію грецького онтологізму у бік персоналістичного мислення, у якому визначальним стає не природа, а особа (Каспер, 2002, с. 243).

Перед Церквою постало завдання представити світові формулу віри у Бога, яка мала бути водночас лаконічною і концептуально вичерпною, щоб на її підставі можна було без ризику помилки вибудовувати богословську терміносистему. Другий Вселенський собор, засуджуючи ідеї, несумісні з церковним ученням, ухвалив низку канонічних правил для впорядкування внутрішньоцерковного життя. Серед них особливе значення для подальшого розвитку доктринального вчення мають окремі постанови. Друге правило обмежувало право єпископів поширювати власну юрисдикцію на церковні округи суміжних областей (Tanner, 1990). У третьому правилі врегульовано ієрархічні відносини, відповідно до яких константинопольський єпископ отримує першість після римського, оскільки Константинополь визнається новим Римом (Tanner, 1990). Унаслідок цього Константинополь посів

привілейоване місце в ієрархічній структурі Церкви і набув вагомого значення у східнохристиянській традиції. Підсумовуючи, слід відзначити, що на Першому і Другому Вселенських соборах було порушено і догматично зафіксовано фундаментальні питання віровчення. Саме на цих зібраннях ухвалено Символ віри, у якому зосереджено основні догматичні положення, розвинені на наступних соборах.

Діяльність перших двох Вселенських соборів засвідчила складність проблеми раціоналістичного осмислення особи Христа, яку богослови прагнули впорядкувати шляхом догматичного закріплення у Нікейсько Константинопольському Символі віри. Розвиток відповідної доктрини відбувався у прагненні відмежуватися від аріанства й аполінаризму, у межах яких людський розум Христа ототожнювався з Логосом, що створювало підстави для твердження про єдність природи. Водночас для Арія така єдність означала створений характер Логосу як вищого розуму, тоді як для Аполлінарія вона передбачала уявлення про Христа як небесну людину, життєдіяльність якої походить від Логосу. Обидва мислителі заперечували наявність у Христі людської душі. У цьому пункті їхні позиції збігалися, оскільки вони виходили з ідеї повного поєднання Логосу і плоті, яку Арій тлумачив як єдність у порядку творіння, а Аполлінарій як небесну єдність (Meyendorff, 1983).

Представники Антиохійської школи, акцентуючи на реальності людської природи Ісуса Христа, у такий спосіб поглиблювали диференціацію доктринальних підходів. Поєднання різних інтерпретаційних моделей спричинило подальшу еволюцію цієї лінії до її крайнього вияву, відомого як несторіанство, у межах якого людська природа Христа тлумачилася як сутнісно відмінна від Його божественної природи. Підґрунтям такої трансформації стала тривала полеміка антиохійських мислителів з олександрійською традицією, яка надавала пріоритет божественності Логосу (Meyendorff, 1983), що формально не суперечило положенням Нікейсько Константинопольського Символу віри.

Варто наголосити, що антиохійська та олександрійська школи послуговувалися різними екзегетичними стратегіями, що зумовило формування відмінних і подекуди конфліктних доктринальних моделей, напруження між якими особливо виразно виявилося у проблемі поєднання двох природ у Христі

(Meyendorff, 1983). Критична методологія представників антиохійської традиції, зокрема Феодора Мопсуестійського і Феодорита, орієнтувала їх на буквальне прочитання євангельського тексту та намагання радше описати, ніж концептуально витлумачити історію спасіння.

Однією з ключових богословських проблем цього періоду залишалася відсутність усталеного понятійного апарату, здатного адекватно окреслити категорію особи у її відмінності від природи. Така ситуація відкривала можливість довільних інтерпретацій віровчення і сприяла появі різних богословських побудов, які ускладнювали збереження традиційної позиції. Антиохійські автори послідовно наголошували на реальності божественного і людського вимірів у Христі. Вони виходили з положення, відповідно до якого Логос втілився у людину Ісуса, народжену Марією. Проте таке тлумачення вступало у напруження з формулою Символу віри про єдиного Господа Ісуса Христа і створювало передумови для звинувачень у вченні про дві особи. У власній системі антиохійська традиція прагнула зберегти єдність особи при визнанні двох природ, хоча опоненти сприймали цю позицію з пересторогою. У побудовах Феодорита також відсутнє чітке твердження про народження Логосу від Марії (Meyendorff, 1983).

Безпосереднім приводом до нових дискусій, які зумовили скликання Третього Вселенського собору, стали висловлювання Несторія. Він намагався розмежувати Христа, предвічно народженого від Отця, і Христа, народженого від Діви. Несторій твердив, що Марія є Людинородицею, оскільки народила людину Ісуса. На його думку, Бог поєднався з Христом подібно до того, як діяв через Мойсея та інших пророків. У цьому контексті він фактично заперечував повну божественність Ісуса Христа. Свою позицію, обґрунтовану біблійними текстами, богослов виклав у листі до Кирила Олександрійського, звертаючи увагу на ті місця Євангелія від Луки, які, на його переконання, стосуються людського виміру Христа (Tanner, 1990).

Отже, доктринальна позиція антиохійців перебувала у тісному зв'язку з їх сотеріологічним баченням, оскільки смерть Христа розглядалася ними як очевидний показник його людської природи. Єдність у Христі Несторій тлумачив переважно у категорії синівства, але не як природну єдність.

Основним опонентом Несторія у доктринальній дискусії був Кирило Олександрійський, який, за оцінкою дослідників,

одним із перших усвідомив небезпеку нової єресі і своєчасно локалізував її поширення (Соколовський, 2018, с. 200). Аналіз його поглядів ускладнюється відсутністю єдиної методологічної схеми, оскільки власні позиції богослов формулював переважно у полеміці з опонентами і часто у тезовій формі. Використана ним термінологія залишалася неусталеною і подекуди суперечливою, проте, на відміну від кападокійців, він не допускав ідеї злиття божественної і людської природи.

У своїй доктринальній концепції Кирило розкривав не лише проблему поєднання двох природ у Христі, але й викупний сенс місії Ісуса (Diodore of Tarsus, 2005). Самостійна діяльність Ісуса як людини, на його переконання, не могла подолати смерть і гріх. Тому вихідним пунктом його аргументації був Бог Логос. Син Божий прийняв людську природу і зробив її власною, водночас Логос після втілення залишився незмінним. Він діє у людській природі, надаючи їй моральної довершеності, тому страждання тіла і людської душі переживаються ним особисто (Cyril of Alexandria, 1880).

Для адекватного розуміння позиції Кирила необхідно враховувати сотеріологічний вимір його вчення. Олександрійський патріарх послідовно наголошував, що божественний і людський виміри у Христі не слід тлумачити як взаємопроникнення, а як єдність. Від цієї передумови він виводив і концепцію спасіння, яке розпочинається з моменту народження від Марії. Відмова від титулу Богородиця, на його думку, фактично заперечує таємницю Втілення, оскільки Слово, народжене від Діви, залишилося незмінним, але існує у двоєдиному бутті (Cyril of Alexandria, 1880). Саме смерть Логосу на хресті тлумачиться як свідчення викупної жертви, тоді як смерть звичайної людини не могла б забезпечити спасіння всього людства.

Доктринальна позиція Кирила, сформована на сотеріологічних передумовах, отримала неоднозначне трактування у богословській літературі. Частина дослідників пов'язує його підхід із висхідною моделлю, якій властивий рух від земного до небесного виміру, а також підвищена увага до ідеї кенозису Бога Слова (Duchesne, 1906). Інші розглядають його як представника олександрійської традиції, водночас фіксуючи наявність окремих рис, споріднених з антиохійською школою (Соколовський, 2018, с. 201). Г. Флоровський у такій напрузі інтерпретацій убачав ризики як

антропологічного максималізму, так і антропологічного мінімалізму (Florovsky, 1972). Подібну оцінку поділяв І. Мейєндорф, який наголошував на недостатній термінологічній визначеності вченнєвої позиції Кирила, здатній остаточно усунути підозри в аполлінаризмі та забезпечити її загальноцерковну рецепцію. На його переконання, вирішальний крок у цьому напрямі здійснив Халкидонський собор, систематизувавши спадщину Кирила у більш концептуально впорядкованій формі (Meyendorff, 1983).

Водночас запропонована Кирилом концептуалізація містила внутрішні термінологічні напруження, пов'язані з уживаним ним понятійним апаратом. Передусім ідеться про термін іпостась, який у богословському дискурсі нерідко тлумачився у значенні природа. У зрілих формулюваннях Кирило характеризував Христа як одну особу у двох природах, тоді як у ранніх висловлюваннях застосовував формулу одна природа втілення (Cyril of Alexandria, 1880). На думку І. Мейєндорфа, така варіативність була зумовлена антиохійською традицією вживання терміна іпостась, яка спонукала Кирила у полемічному контексті послуговуватися виразом одна природа (Meyendorff, 1983).

Цю особливість його богословської мови відзначають як попередні, так і сучасні дослідники. У зазначеній площині понятійно категоріальний апарат Кирила виявляється недостатньо однозначним для точного окреслення ролі людської природи у сотеріологічному вимірі. Формулу про одну природу багато сучасників пов'язували з Афанасієм Великим, на якого спирався Кирило (Соколовський, 2018, с. 201). Подальші студії, однак, виявили її зв'язок із зверненням Аполлінарія до імператора Іовіана, що зумовило різні інтерпретації (Florovsky, 1972).

Порівняння позицій Кирила й Аполлінарія щодо меж людської природи у Христі та повноти дії Логосу у його розумі і душі видається обґрунтованим. Водночас, за зауваженням К. Лозінського, Кирило, використовуючи окремі терміни Аполлінарія, відкидав його доктринальні висновки (Лозінський, 2015, с. 127). У Посланні до Сукценсія він наголошував, що дві природи поєднані, але після їх з'єднання не відбувається поділу на дві істоти, тому визнається одна природа Сина, оскільки один і той самий є тим, хто став людиною і плоттю (Соколовський, 2018, с. 202). Отже, вчення Кирила Олександрійського про єдність і цілісність Христа як

єдиної Особи стало важливим етапом подальшого розвитку богословської думки. Він послідовно відмежовував свою позицію від аполінаризму, з яким її нерідко ототожнювали. Тому звинувачення у наближенні до монофізитства не мають достатніх підстав, оскільки Кирило, визнаючи повноту людської природи у Христі, водночас обґрунтовував єдність двох природ.

Доктринальне протистояння між Кирилом Олександрійським і Несторієм було покликане врегулювати Третє Вселенське зібрання 431 року в Ефесі за правління імператора Феодосія Молодшого. В організаційному й догматико-канонічному аспектах значна частина церковних дослідників характеризує це зібрання як проблемне. Воно загострило конфронтацію між Олександрією та Антиохією на офіційному рівні, що спричинило відкрите богословське протиборство й посилило напруження між східними та західними регіонами імперії. Феодосій Молодший, на відміну від Костянтина Великого, не виявляв активної участі у внутрішній догматичній роботі собору, унаслідок чого провідна роль зосередилася в руках Кирила Олександрійського. Незважаючи на складність винесеної проблематики, її розгляд було здійснено впродовж одного дня. У підсумку вчення константинопольського архієпископа Несторія було засуджено, а його висловлювання кваліфіковано як несумісні з церковною доктриною. У соборній постанові підкреслювалося, що сам Господь Ісус Христос устами святого зібрання позбавляє Несторія єпископського й священицького сану.

Дискусійний характер мало також рішення ефеського зібрання щодо заборони використання будь-якої формули віри, окрім Нікейської. Підставою стала доповідь єпископа Філадельфійської громади Харисія, який інкримінував константинопольським пресвітерам застосування символу віри з несторіанськими положеннями (Tanner, 1990). Унаслідок цього соборні отці ухвалили відповідну заборону. Водночас у рукописній традиції акти собору завершуються шостим правилом із підписами, тоді як сьоме залишилося без підписів і формально не набуло обов'язкової сили (Meyendorff, 1983). Саме тому під час Халкидонського собору 451 року, коли окремі богослови апелювали до ефеської заборони нового символу віри, єпископ Дорілейський Євсевій звернув увагу на

відсутність належного юридичного оформлення відповідного оросу. Засудження несторіанського вчення в Ефесі дало змогу церковній думці подолати тенденцію до розділення особи Христа. Важливим результатом собору стало утвердження положення, відповідно до якого Логос прийняв повноту людської природи, що водночас актуалізувало ідею обожнення спасенних. Цей акцент визначив догматичне значення титулу Богородиця (Tanner, 1990).

Завершальним етапом ефеського процесу стало ухвалення у 433 році об'єднувального сповідання, яке засвідчило досягнення узгодження у раціоналістичній парадигмі вчення про Ісуса Христа (Tanner, 1990). Більшість дослідників вважає, що саме цей документ фактично підсумував роботу Третього Вселенського собору. У підсумковій оцінці наголошувалося, що імператорська влада, спершу дезорганізувавши собор 431 року, згодом сприяла завершенню справи вселенського рівня, коли богослови досягли взаємного порозуміння і взаємні анафеми були фактично зняті (Tanner, 1990). Таким чином, Ефеський собор зафіксував перевагу олександрійської богословської лінії під проводом Кирила, яка надавала пріоритет божественному виміру у раціоналістичній парадигмі доктрин християнських церков.

3.2. Концептуалізація соборних віровизначень у богословській традиції християнства

Окресливши базові засади доктринального вчення про Ісуса Христа доби перших трьох Вселенських соборів, його структурні компоненти та історичні модифікації, доцільно перейти до розгляду догматичного способу визначення єднання двох природ в єдиній Особі Ісуса Христа, зафіксованого у Халкидонському оросі. У подальшому аналізі увагу буде зосереджено на еволюції відповідних ідей, які підсумували тривале протистояння олександрійської та антиохійської богословських традицій, а також на догматичних орієнтирах Халкидонського собору та їх значенні для сучасних моделей осмислення особи Христа.

Розгляд позицій представників Халкидонського собору доцільно розпочати з богословських дискусій середини V ст., адже саме до цього періоду дослідники відносять подальшу динаміку розвитку відповідної проблематики у напрямі монофізитства. У науковій традиції це явище зазвичай

тлумачать у богословській та історичній площинах. Сучасна дослідницька позиція дедалі частіше виходить з того, що у першому значенні використання терміна є виправданим, тоді як у другому його застосування видається дискусійним, оскільки історичне монофізитство радше постає як форма церковного розмежування (Соколовський, 2018, с. 204). У межах дослідження монофізитство розглядається винятково у контексті вчення про Ісуса Христа як концепція, яка наголошує на божественній природі Бога Слова, Його безумовній єдності та самототожності до і після Боговтілення. За такого підходу, не заперечуючи подвійності природ, представники цього напряму підкреслюють їхню єдність (Frend, 1972). З огляду на це Ефеський собор, який значною мірою спирався на богословську спадщину Кирила, не усунув напружень, порушених антиохійською традицією.

Поширеною у науковому середовищі є думка, що витоки монофізитства пов'язані з доктринальною позицією Аполлінарія, у якій убачають ранні імпульси формування цього напряму. Зокрема, зазначається, що його сутність на початковому етапі полягала у послідовному проведенні аполлінарієвої термінології без істотних коректив (Grillmeier, 1975). Водночас специфічне тлумачення формули про «єдину природу втіленого Слова Бога» у богословській системі Кирила Олександрійського отримало подальшу рецепцію в ученні константинопольського архімандрита Євтихія, якого традиційно зараховують до засновників монофізитського напряму (Соколовський, 2018, с. 88). Однак така інтерпретація не є загальноприйнятою. Частина дослідників заперечує провідну роль Євтихія, не визнаючи його ані ініціатором, ані ключовою постаттю руху та вказуючи на обмеженість його богословського потенціалу (Гаюк, 2005, с. 30). Запропоноване дослідження не підтримує подібної оцінки, оскільки подальший аналіз його міркувань щодо особи Христа дає підстави для протилежних висновків.

Після смерті Кирила Олександрійського у 444 році церковна ситуація зазнала помітних змін, оскільки олександрійську кафедру посів його племінник Діоскор. У науковій літературі діяльність нового предстоятеля оцінюється неоднозначно. З одного боку, він не виявляв визначної богословської компетентності, що, за оцінками дослідників, сприяло його прихильності до монофізитської ідеології. З

іншого боку, Діоскор наполегливо обстоював престиж олександрійської кафедри й позиціонував себе як ревного продовжувача справи Кирила (Wessel, 2004). Водночас, як зазначають церковні історики, у монофізитській полеміці він відігравав роль радше політичного консолідатора руху завдяки впливу на імператора Феодосія II, ніж його концептуального натхненника (Соколовський, 2018, с. 88).

За часу архієпископства Діоскора на передній план богословських суперечок вийшов константинопольський монах Євтихій, який, виступаючи проти окремих інтерпретацій ефеської спадщини, апелював до кирилівської формули «одна природа Бога Слова втілена», замінюючи в ній означення «втілена» на «сполучена». У підсумку його концепція зводилася до твердження, що до з'єднання в Ісусі Христі існували дві природи, тоді як після нього існувала одна (Thierry, 1878). Євтихій виходив із того, що у таїнстві Боговтілення божественна і людська природи зустрічаються таким чином, що людський вимір поглинається божественним. Відповідно він вважав недоцільним говорити про самостійну людську сутність у Христі. Хоча мислитель визнавав факт прийняття Христом людської природи, однак наполягав, що після з'єднання слід говорити лише про єдину, божественну природу (Perry, 1881). У такій перспективі монофізитське середовище підкреслювало божественність Христа, тоді як його людський вимір фактично втрачав онтологічну самостійність. Саме Євтихію часто приписують тезу про розчинення людської природи у божественній.

У доктринальній позиції Євтихія Діоскор убачив послідовне продовження олександрійської богословської лінії та надав йому повну підтримку (Frend, 1972). У власних виступах він не лише відтворював відповідні положення, а й активно поширював їх у церковному середовищі. Водночас значна частина церковного кліру розглядала богословські побудови Діоскора і Євтихія як такі, що суперечать доктринальним рішенням попередніх Вселенських соборів. Будь-які звинувачення у поширенні позицій, несумісних із християнським віровченням, вони рішуче відкидали, інтерпретуючи критику як прояв несторіанських тенденцій (Соколовський, 2018, с. 88). Діоскор добре усвідомлював, що авторитет Кирила забезпечує йому вагомий захист від закидів, і це, своєю чергою, підсилювало його полемічну активність та прагнення зміцнити власний вплив у богословському дискурсі.

Однак на Константинопольському соборі 448 року під проводом єпископа Флавіана вчення Євтихія було піддане осуду. У відповідь він стверджував, що після народження Ісуса Христа визнає лише одну природу, а саме природу Бога, який прийняв тіло і став людиною (Москалик, 1998, с. 54). Мислитель наголошував, що, за свідченням Кирила, святих отців і Афанасія, дві природи визнавалися до моменту поєднання, тоді як після з'єднання і втілення слід говорити вже про одну (Tanner, 1990).

Відмова Євтихія від формули єдиносущності з людством сприяла утвердженню висновку, згідно з яким у його концепції людська природа Христа фактично набувала лише умовного статусу. Саме тому значна частина богословів розцінювала його позицію як таку, що наближається до докетичного тлумачення. Із твердження про дві природи до поєднання і одну після нього робився логічний висновок, що або обидві природи зливаються у певну третю реальність, або ж божественна природа поглинає людську (Соколовський, 2018, с. 89).

Осуд Євтихія його прихильники інтерпретували як зазіхання на богословську спадщину Кирила Олександрійського. Патріарх Діоскор домігся фактичної реабілітації Євтихія у частині церковного середовища, але й ініціював засудження Феодорита Кірського та Іви Едеського через підозру в несторіанських симпатіях. Саме тому ефеське зібрання 449 року, відоме у джерелах як розбійницький собор, у церковно-історичній інтерпретації часто постає як спроба оборони олександрійської богословської традиції від посилення антиохійського впливу. Після смерті імператора Феодосія ІІ церковна ситуація поступово стабілізувалася.

Водночас навіть після формального виправдання позиції Євтихія монофізитське середовище згодом усвідомило внутрішню проблемність його богословської побудови (Frend, 1972). Євтихій інтерпретував свою концепцію у площині індивідуалізованого розуміння людськості Ісуса. Він виходив із припущення, що Христос як Бог прийняв природу окремої людини Ісуса, а не людську природу в її загальному, універсальному вимірі. Такий підхід неминуче вів до перегляду сотеріологічних засад і самого розуміння спасительної місії Христа (Perry, 1881). Для церковної традиції принципово важливим залишалося переконання, що Христос прийняв

людську природу в її повноті, обожнив її і тим самим відкрив шлях спасіння всьому людству. Якщо ж втілення стосується лише окремої людської індивідуальності, універсальний вимір спасіння втрачає підстави. Саме з огляду на це вчення Євтихія було піддане анафемі як з боку халкидонської традиції, так і частини його колишніх прибічників. Подібна доля спіткала і Діоскора, який відтворював відповідні положення, не усуваючи їхніх внутрішніх суперечностей. Водночас для монофізитського середовища анафематствування Діоскора означало б втрату провідної постаті руху. На підтримку архієпископа виступив антиохійський патріарх Севір, який прагнув обґрунтувати, що той фактично постраждав через богословську непослідовність самого Євтихія (Соколовський, 2018, с. 89)

Отже, у середині V ст. сформувався комплекс передумов, які зумовили необхідність вироблення церковною думкою рішучих підходів до врегулювання проблематики доктринального вчення про особу Ісуса Христа, навколо якої тривали численні інтерпретаційні спекуляції з боку окремих церковних діячів. Особливої небезпеки для церковної єдності набув рух монофізитів, представники якого доволі вільно переосмислювали тексти Святого Письма та постанови попередніх Вселенських соборів, обстоюючи власні богословські конструкції (Meyendorff, 1983) і фактично підважуючи ідею єдності Христа з людським родом. За таких обставин постала нагальна потреба чітко розмежувати церковне віровчення від несторіанської позиції з одного боку та від монофізитської інтерпретації з іншого.

У цьому контексті Четвертий Вселенський собор набув виняткового значення в історії Церкви, оскільки саме на ньому було системно сформульовано догматичне вчення про іпостасне поєднання двох природ у Боголюдині. Собор було скликано за підтримки імператора Маркіана, який репрезентував позицію, співзвучну з православною богословською традицією і водночас опозиційну до крайніх форм олександрійського напряму (Thierry, 1878). Згідно з імператорським едиктом місцем проведення спочатку визначено Нікею, однак згодом засідання перенесено до передмістя Константинополя Халкидона. У соборі 451 року взяли участь близько п’ятисот єпископів. Водночас Євтихій не був запрошений, що засвідчувало стримане і критичне

ставлення східного єпископату до монофізитського напряму (Tanner, 1990).

На відміну від деяких попередніх правителів імператор Маркіан не вирізнявся глибокою обізнаністю у тонкощах догматичного богослов'я. Водночас його дружина Пульхерія, сестра Феодосія ІІ, чітко усвідомлювала можливі наслідки богословських протистоянь для політичної рівноваги імперії. Саме її позиція та вплив на імператора, за оцінкою А. Величка, стали важливим чинником ухвалення соборних рішень, зорієнтованих на православну богословську традицію (Величко, 2015, с. 326–339). Разом з тим підстав для перебільшення ролі імператорської влади у перебігу соборних засідань немає. У період аріанських суперечок імператори нерідко втручалися у догматичні дискусії за власною ініціативою, тоді як у V–VI ст. їх участь у халкидонських суперечках зумовлювалася радше політичною необхідністю (Thierry, 1878)

Ключовим завданням скликаного собору стало вироблення узгодженого доктринального визначення способу поєднання божественної та людської природ в Особі Ісуса Христа, що мало забезпечити богословську рівновагу між крайнощами попередніх інтерпретацій.

За кількісним складом Четвертий Вселенський собор став наймасштабнішим зібранням давньохристиянської доби і, за збереженими свідченнями, об'єднав від 520 до 630 учасників (Москалик, 1998, с. 55). Водночас його головним здобутком було ухвалення рішень, які справили визначальний вплив на подальшу еволюцію церковного віровчення. У науковій літературі наголошується, що за своєю доктринальною вагою цей собор поступається лише Нікейському (Schaff, 1884). Головування на зібранні було доручено константинопольському єпископові Анатолію.

Першочерговим завданням соборних отців стало переосмислення подій ефеського зібрання 449 року та винесення канонічної оцінки діям його організаторів. Під час розгляду справи Євсевій Дорілейський висунув проти Діоскора обвинувачення у застосуванні насильницьких методів під час попереднього собору, унаслідок чого останнього було позбавлено права голосу і притягнуто до судового розгляду (Wessel, 2004). Додатковим обтяжувальним чинником стали скарги єгипетських єпископів, які закидали йому

зловживання владними повноваженнями. За свідченням Ф. Тернавського, значна частина його прихильників під час засідань дистанціювалася від нього, тоді як державна влада і римська кафедра зайняли щодо нього критичну позицію через підрив авторитету імператора Маркіана в межах патріархату, зневажливе ставлення до папських легатів та відмову оголосити догматичне послання папи Лева (Терновский, 1883, с. 178). У підсумку Діоскора було позбавлено сану, а рішення соборів, на яких він головував, втратили чинність. Інших учасників ефеського зібрання, які підписали його постанови, собор виправдав, врахувавши їхнє покаяння (Tanner, 1990).

Вирішальним напрямом роботи собору залишалося нормативне уточнення доктринального вчення про особу Ісуса Христа, яке мало усунути підстави для подальших інтерпретаційних зловживань. Значна частина єпископату виступила проти укладання нового символу віри, оскільки такий крок міг бути витлумачений як ревізія богословської спадщини Кирила Олександрійського, авторитет якого залишався надзвичайно високим. Соборні отці також не підтримали запровадження антиохійського термінологічного інструментарію у новому віровчительному формулюванні, зважаючи на попередній досвід виникнення опозиційних церковній традиції течій. На їхню думку, для врегулювання проблематики достатньо було опертися на Нікейський символ віри, догматичні формули Кирила та канонічні послання папи Лева. Представники імператорської влади усвідомлювали, що офіційне затвердження нової доктринальної формули покладе на єпископат обов'язок її неухильного дотримання, тому наполягали на її схваленні (Соколовський, 2018, с. 90).

Рішучим кроком соборних отців стало звернення до західної богословської традиції, яка наполягала на впровадженні чітко диференційованого понятійного інструментарію, зокрема на розмежуванні категорій природа і іпостась. Такий підхід мав прецедентне значення у тривалому протистоянні антиохійської та олександрійської богословських традицій. За оцінкою І. Мейєндорфа, Халкидонське зібрання продемонструвало взірець церковної консолідації перед загрозою розколу, засвідчивши нормативну силу віровчительного консенсусу, якого не змогли повною мірою досягти попередні етапи розвитку богословської думки (Meyendorff, 1983).

Унаслідок узгодженої позиції учасників було сформульовано Халкидонський орос, у якому інтегровано попередні доктринальні напрацювання. Джерельну основу цього визначення доцільно умовно поділити на дві групи. До першої належить Нікейський символ віри, який виконував функцію догматичного критерію ортодоксії. Водночас уживання формули віри мало також полемічне спрямування щодо течій, які виникли після Першого Вселенського собору. До другої групи входять тексти, що безпосередньо сформували догматичне визначення, зокрема Друге послання Кирила до Несторія (Tanner, 1990) і його Послання до антиохійців, у яких засуджено несторіанські інтерпретації та запропоновано авторитетне тлумачення формули віри, Томос папи Лева Великого, спрямований проти позиції Євтихія і на захист церковного віровчення, Сповідання віри Флавіана Константинопольського, а також Формула іпостасного єднання 433 року, де наголошено на незмішуваному поєднанні божественного і людського вимірів у єдиній іпостасі. У підсумку Халкидонське визначення постало як синтетичне поєднання східних і західних доктринальних ліній із використанням окремих елементів антиохійської традиції.

У межах аналізу халкидонського віровчительного формулювання особливої уваги заслуговує Послання папи Лева Великого до Флавіана Константинопольського, відоме як Томос. Його зміст, з одного боку, став одним із ключових орієнтирів для подальшого розвитку церковної доктрини, а з другого спричинив формування спільнот, які не прийняли халкидонське визначення і зберегли власні традиції віровчення. До них належать Коптська, Ефіопська, Еритрейська, Сиро Яковитська та Вірменська Апостольська Церкви схваленні (Соколовський, 2018, с. 91).

Для розуміння подальшої еволюції доктринальної думки показовим є положення Томосу, де підкреслюється, що божественний і людський виміри поєднуються в єдиній Особі без втрати їхньої тотожності. Ісус Христос постає як справжній Посередник спасіння, який зазнає страждання у людському вимірі, тоді як божественне буття залишається нетлінним. У цьому формулюванні наголошено, що втілення, земне служіння і хресна смерть є виявом божественного милосердя, а не ознакою обмеженості. Єдність Особі приписується таким чином, щоб водночас зберігалася повнота

божественного і людського вимірів, що й стало підґрунтям для подальших богословських інтерпретацій (Tanner, 1990).

У своєму Посланні папа Лев Великий фактично дистанціювався від ключової формули Кирила про одну природу Бога Слова втілену та запропонував орієнтуватися передусім на євангельські свідчення про Ісуса як істинного Бога і справжню Людину. Новозавітне віровчення у такому прочитанні утверджує наявність двох природ втіленого Слова, які перебувають у нерозривній взаодії та забезпечують єдність суб'єкта божественних і людських дій Христа, який незмінно залишається водночас Богом і Людиною. Запропонована Левом концептуалізація єдності особи була спрямована проти несторіанських інтерпретацій, хоча за змістом вона зберігала інтенцію кирилівської думки, відповідно до якої Бог, залишаючись Творцем, підпорядкував Собі людську природу аж до смерті (Tanner, 1990). З метою перевірки узгодженості формулювань Томосу з позицією Кирила було створено спеціальну комісію, яка дійшла висновку про відсутність принципових розбіжностей з основними положеннями олександрійської традиції (Meyendorff, 1969).

Водночас латинський понятійний апарат Лева не цілком задовольняв східних богословів, оскільки у ньому бракувало чіткого розмежування між категоріями природи та іпостасі. Для позначення останньої папа послуговувався терміном особа, що спричиняло термінологічні напруження. У процесі вироблення остаточного догматичного тексту отці Халкидонського собору вдалися до компромісного рішення, поєднавши дві богословські мови. У результаті до понятійного корпусу оросу було інтегровано Томос Лева Великого, де термін особа інтерпретовано як іпостась, а також Формулу іпостасного єднання 433 року, підписану Кирилом, разом із його анафематизмами проти Несторія (Соколовський, 2018, с. 92).

Оцінка дослідників про нібито відмову собору від кирилівської формули одна природа Бога Слова втілена як неприйнятної для церковного віровчення видається дискусійною (Wessel, 2004). На це вказує подальша рецепція зазначеного вислову у визначеннях П'ятого Вселенського собору та у творах низки авторитетних богословів, серед яких Єфрем Антиохійський, Максим Сповідник, Іван Дамаскин, Юстиніан та інші. Радше можна стверджувати, що

халкидонське визначення не відкинуло кирилівську спадщину, а переінтерпретувало її у більш чітких термінологічних межах.

Показовим у цьому контексті є Послання Прокла Константинопольського до вірмен, де використано кирилівське формулювання про те, що Слово стало плоттю, не втрачаючи власної тотожності та зберігаючи відмінність Божества (Proclus of Constantinople, 1914). Після Халкидонського собору саме ця відмінність стала ключем до пояснення іпостасної єдності Христа при збереженні двоїстості Його природ. Звернення до формули Кирила було цілком закономірним для оборонців православної традиції, оскільки її витіснення не мало міцного підґрунтя у давній церковній спадщині і було зумовлене пізнішими полемічними впливами, пов'язаними з аріанськими та аполінаріанськими моносуб'єктними моделями (Wessel, 2004). Отже, спираючись на Нікейсько-константинопольський Символ віри, а також на окремі послання Кирила Олександрійського, Лева Великого і Флавіана Константинопольського, отці Церкви сформулювали догматичне визначення способу поєднання в Особі Ісуса Христа двох начал.

Латинська формула, згідно з якою у Христі зберігаються властивості кожної з природ, не суперечила кирилівському розумінню їх єднання. Навпаки, вона його уточнювала, акцентуючи на персональній єдності Христа в одній особі та іпостасі. Вираз у двох природах не був типовим для кирилівського богословського словника, проте широко використовувався в антиохійській та західній традиціях. Запровадження цієї формули остаточно окреслило різницю між поняттями природи та іпостасі й суттєво впорядкувало термінологічну проблематику церковного віровчення (Meyendorff, 1969). Показовим у цьому контексті є тлумачення халкидонського оросу в християнській традиції.

Термін незлитно означає, що внаслідок єднання божественного і людського начал не постала нова змішана сутність, а обидві реальності зберігають свою відмінність у межах єдиної Особистості. Таке розуміння спрямоване проти крайніх монофізитських інтерпретацій, які уявляли втілення як повне розчинення людського елементу в Божестві.

Визначення незмінно або непреложно підкреслює, що у процесі єднання властивості божественної і людської природ не зазнали взаємного перетворення, а перебувають у

нерозривній єдності в Особі Христа. Цим положенням відкидалися помірковані монофізитські схеми, згідно з якими божественне начало поглинає людське, залишаючи останнє лише зовнішньою формою.

Поняття нероздільно вказує на те, що за наявності спільних і відмінних властивостей дві природи не існують як самостійні персоніфіковані суб'єкти, а поєднані в єдиній Іпостасі. Це формулювання було спрямоване проти несторіанських інтерпретацій, у межах яких єдність божественного і людського вимірів у Христі трактувалася як зовнішня або умовна.

Поняття нерозлучно фіксує безперервність поєднання двох природ в єдиній Іпостасі від моменту Втілення, підкреслюючи їхню незгасну співприсутність. У богословській традиції це визначення застосовували для спростування погляду Маркела Анкірського, який припускав, що у день останнього Суду Христос відкине людську природу (Council of Chalcedon, 1990).

За оцінкою І. Мейєндорфа, халкидонське формулювання внесло у доктринальне вчення про Христа принципову врівноваженість, наголошуючи, що єднання божественного і людського в Ньому містить таємницю, недоступну для повного раціонального осягнення. Іпостасна єдність, виражена у чотирьох заперечних визначеннях і спрямована проти позицій Несторія та Євтихія, засвідчила відхід від надмірно катафатичних способів опису (Meyendorff, 1969). Халкидонські формули апофатично окреслили таємницю Втілення, водночас унеможлививши будь-які спроби раціонально пояснити спосіб її здійснення. Звідси випливає принципова обмеженість реконструкцій внутрішнього досвіду Христа, оскільки поєднання Божества і людства в одній Особистості виходить за межі уявлюваного (Wessel, 2004).

Аналогічну інтерпретацію поділяли й інші дослідники. Незважаючи на відмінності їхнього термінологічного інструментарію, вони сходилися на думці, що догматичне визначення спирається на принципи асиметричного осмислення особи Христа (Price & Gaddis, 2005). Зокрема, Г. Флоровський звертав увагу на певну концептуальну недомовленість халкидонського оросу. Із самої логіки формулювання випливає, що іпостасною основою боголюдської єдності виступає Божество Слова, проте це не

отримує прямої вербалізації у тексті, оскільки єдність Іпостасі не окреслена як Іпостась Логоса (Florovsky, 2019).

Г. Чедвік, розвиваючи цю тезу, обґрунтовував думку про відчутний вплив антиохійської богословської традиції на формування халкидонського визначення. На його переконання, це простежується не лише у формулі єдиної Іпостасі у двох природах, але й у певній невизначеності щодо характеру цієї єдності. Йдеться про питання, чи мислиться вона як просто єдина, чи як складна реальність, що постає з поєднання двох природних іпостасних вимірів. Подібна можливість, на думку дослідника, не виключається і в латинській традиції, зокрема у формулюванні папи Лева, де підкреслено, що поєднання не усуває відмінності сутностей, але зберігає властивості кожної з них у єдності однієї Особистості й Іпостасі (Chadwick, 2001).

Іншу інтерпретаційну перспективу запропонував Л. Девіс, який, застосовуючи власний термінологічний підхід до аналізу догмату про Христа, звернув увагу на його внутрішню семантичну напруженість. На його думку, Халкидонський собор, утверджуючи в Христі єдину Іпостась, не забезпечив однозначного розуміння єдності у сенсі односуб'єктності. Унаслідок цього прийняте визначення виявилося недостатнім для повного усунення несторіанських тенденцій, а питання односуб'єктності Христа зберегло актуальність для богословської думки VI століття. Дослідник також наголошував, що обидві формули, халкидонський орос і кирилівське визначення про одну природу Бога Слова, могли тлумачитися в одному смисловому полі, причому жодна зі сторін не мала цілком усталеного розуміння їхнього змісту (Davis, 1990).

Водночас прийнята у Халкидоні вимога чіткого розмежування понять природа та іпостась потребувала подальшого богословського уточнення у вченні про Втілення, щоб запобігти помилковим інтерпретаціям. Прихильники соборних рішень не приділили належної уваги поясненню терміна іпостась у тому значенні, яке йому надавав Аполлінарій. Лише за правління імператора Юстиніана було доведено факт термінологічних підмін. Це надало критикам Халкидонського собору додаткові аргументи проти його постанов, оскільки вони апелювали до формулювань

авторитетних церковних діячів, загальновизнаних у тогочасному середовищі (Grillmeier, 1987).

У підсумку рецепція халкидонських рішень спричинила диференціацію богословських позицій. У методологічній інтерпретації І. Мейєндорфа ці підходи доцільно згрупувати у чотири напрями. Перший становили дифізити, які зберігали вірність класичній антиохійській традиції. Заперечуючи крайнощі несторіанства, вони водночас уважали, що Халкидон частково відійшов від кирилівської спадщини та модифікував лінію Феодора Мопсуестійського. Другу групу формували монофізити, послідовники Діоскора. Вони інтерпретували Халкидон як повернення до несторіанської логіки й категорично відкидали його постанови, віддаючи перевагу кирилівській формулі про єдину втілену природу Бога Слова. На їх переконання, прийняття халкидонського оросу означало визнання у Христі двох самостійних суб'єктів (Meyendorff, 1969).

Третій напрям репрезентували неохалкидоніти, які наполягали, що собор не відкинув богословську спадщину Кирила, а лише засудив крайнощі Євтихія. Утвердження формули єдиної Іпостасі, на їхню думку, імпліцитно підтверджувало антинесторіанські аргументи Кирила, тоді як положення про дві природи було спрямоване насамперед проти євтихіанської інтерпретації.

Четверту групу становили так звані леонтійці. Представники цього напряму, спираючись на оригенівську інтелектуальну спадщину, прагнули концептуально врегулювати термінологічні труднощі халкидонського визначення. Найвиразнішим представником цієї течії вважають Леонтія Візантійського, який намагався надати халкидонській формулі системної богословської інтерпретації.

Незважаючи на відносно виважений характер і значну рецепцію Халкидонського оросу більшістю учасників Вселенського собору, помітна частина східних християн, як уже підкреслювалося, сприйняла його зміст упереджено, трактуючи соборні постанови як символічну перевагу олександрійської богословської лінії над антиохійською (Frend, 1972).

Водночас у Халкедоні було виправдано представників антиохійської традиції Феодорита Кірського та Іву Едеського, яких раніше пов'язували з несторіанською орієнтацією. Такий крок дав підстави наступникам Кирила Олександрійського

закидати соборові тенденційність і приховану симпатію до несторіанства. Проте, хоча конфлікт мав виразний богословський вимір, поглиблення розколу значною мірою зумовили політичні та етноісторичні чинники. Вони були пов'язані із зацікавленістю імператора Юстиніана та його оточення у врегулюванні тривалих догматичних суперечок як у східній, так і в західній частинах імперії, передусім у контексті монофізитського протистояння.

У цих умовах у центрі тогочасних дискусій щодо вчення про Христа опинився один із провідних представників антиохійської традиції Феодорит Кірський, відомий як послідовний критик монофізитства на соборному рівні. За оцінками більшості дослідників, його доктринальна позиція зберігала характерні риси антиохійської богословської парадигми та перебувала у тісному зв'язку з тріадологічними, антропологічними й іншими вимірами християнського віровчення, із виразним акцентом на сотеріологічній проблематиці. Аналізуючи поєднання цих аспектів у богослов'ї Феодорита, дослідники наголошують, що у вченні про Христа мислитель послідовно відстоював повноту людської природи Спасителя. Для нього було безсумнівним, що Христос є людиною, наділеною розумною душею. Заперечення цього положення, на його переконання, підривало б самі засади сотеріології і робило б ідею спасіння або ілюзорною, або неповною (Frend, 1972).

Зазначений вимір, за спостереженням Г. Флоровського, мав для Феодорита принципове значення, оскільки мислитель виходив із сотеріологічної необхідності повноти обох природ у Христі. Як підкреслює дослідник, якщо б Спаситель не був істинним Богом, спасіння не могло б здійснитися, а за відсутності справжньої людської природи Його страждання та місія втратили б спасительний сенс. Саме з цього міркування Феодорит приходить до послідовного сповідання Христа як Бога і Людини. Водночас у його богословських формулюваннях інколи надто різко акцентується своєрідність і відмежованість людської природи у Христі (Florovsky, 2019). У подальшій рецепції ці висловлювання отримали поміркованіше тлумачення, що дає підстави говорити про певну еволюцію догматичних переконань Кірського.

Найповніше зміст його вчення про Особу Ісуса Христа виявляється у полеміці з Кирилом Олександрійським. Причину

напруження між двома богословами була відмінність акцентів їхніх доктринальних підходів. Для Феодорита визначальною була істина незлитого поєднання двох природ в Особі Христа. Якщо врахувати рішучість Кирила та його ревний полемічний стиль, стає зрозумілою гострота зіткнення між олександрійським і кірським ієрархами (Frend, 1972).

Ескалації конфлікту сприяла поява Кирилових Дванадцяти анафематизмів, які посилили напруження із сирійським духовенством і надовго активізували дискусії у церковному середовищі (Cyril of Alexandria, 1880). Дослідники звертають увагу, що різка реакція Феодорита була зумовлена полемічною спрямованістю цього тексту проти несторіанства, який він сприйняв як програмний виклад олександрійського богослов'я щодо Особи Христа (McGuckin, 1994). Особливе заперечення з боку Феодорита викликало твердження Кирила про те, що Христос у воплоченні зазнав смерті плоттю на хресті. У власній концепції Кірський тлумачив втілення Сина Божого як об'явлення божественної сутності через людську видимість. Божественне єство, за його логікою, лишається невидимим, тоді як плоть є доступною для сприйняття. Саме через видиму людську природу відкривається невидима божественність, яка діє через неї, звершуючи чудеса і виявляючи свою силу (Grillmeier, 1975). Отже, у Феодорита людська природа Христа постає як явлена площина спасительного об'явлення, тоді як божественне начало мислиться як приховане під покровом людяності, подібно до перебування у храмі. У цьому сенсі Христос, відкриваючи Свою божественність, виявляє не лише те, ким Він є, а й те, що приховане у видимому образі Його людського існування (Grillmeier, 1975).

На підставі наведеного простежується зв'язок богословських міркувань Феодорита з підходами його попередників Феодора Мопсуестського і Несторія, насамперед у використанні євангельського образу храму як місця перебування Слова і вияву Його дії. Водночас Феодорит послідовно розмежовує ці два виміри. У такій самій логіці він застосовує до Діви Марії подвійне найменування Богородиця і Людинородиця, підкреслюючи, що Вона народила Того, хто подібний до людей, тоді як образ Божий перебував у поєднанні з образом раба.

Саме довкола титулу Богородиця концентрується ключова проблема вчення про Особу Ісуса Христа, яка стала предметом

напруженої полеміки між Феодоритом і Кирилом. У цьому контексті особливого значення набуває питання свободи смирення Христа і закономірного розвитку Його людської природи. У богословській системі Кирила Христос як людина добровільно виконує закон людського життя, а тому саме ця добровільність засвідчує повноту єдності природ у Ньому. Для Феодорита визначальним стає інший акцент. У його міркуваннях центральним виступає принцип, який переносить проблему у площину свободи смирення Христа та самостійності Його людського виміру. Вихідним положенням тут було переконання, що форму смирення добровільно прийняла природа раба, яка не тотожна Богові Слову (Young, 1983). У цьому контексті смирення тлумачиться як певна обмеженість об'явлення, що залежить від волі Логоса і в такому вигляді стає доступною людській природі.

Визнання у Христі природного поєднання образу Бога і образу раба Феодорит уважав проблематичним, оскільки таке твердження, на його думку, могло створити враження, що Бог Слово поєднується з образом раба під примусом необхідності, а не з мотиву людинолюбства, і тим самим нібито підпадає під дію природних законів (Meyendorff, 1974). За такої логіки єдино можливим поясненням взаємозв'язку двох природ поставало б їх змішування. Саме тому мислитель відкидає терміни іпостасної або природної єдності у кирилівському розумінні і натомість послідовно послуговується поняттям з'єднання.

Запропонований Феодоритом спосіб тлумачення взаємозв'язку природ у Христі фактично окреслив межу між двома богословськими парадигмами. Їхню відмінність доцільно виявляти через порівняльний аналіз анафематизмів Кирила та аргументації Феодорита. Так, у другому анафематизмі Кирило утверджував іпостасне поєднання Слова з плоттю та підкреслював єдність Христа у таїнстві втілення, тоді як Феодорит послідовно іменував Його водночас Богом і людиною (Cyril of Alexandria, 1880). У третьому анафематизмі олександрійський патріарх говорив про природне поєднання, натомість єпископ Кірський наполягав на з'єднанні двох іпостасей і водночас акцентував значення добровільного акту смирення Сина Божого (Cyril of Alexandria, 1880).

Четвертий анафематизм приписував єдиному Христові всі Його висловлювання і діяння, тоді як Феодорит проводив функціональне розрізнення, визнаючи Логос носієм божественної волі, а сферу висловлювань і дій пов'язував з образом раба (Cyril of Alexandria, 1880). У п'ятому анафематизмі Кирило називав Христа істинним Богом, тоді як Феодорит послуговувався визначенням Боголюдина. У сьомому анафематизмі Кирило трактував людську природу Христа як таку, що служить домобудівництву спасіння, водночас відкидаючи її інструменталізацію, тоді як Феодорит наголошував на прославленні образу раба через причетність до божественної подоби.

Восьмий анафематизм проголошував поклоніння єдиному Христові у божественному й людському вимірах, тоді як Кірський підкреслював поклоніння Господові разом із плоттю. Якщо Кирило пов'язував звершення чудес і саме втілення з дією власного Духа Христа, то Феодорит наполягав, що ці події, як і прийняття образу раба, здійснювалися силою Святого Духа. У десятому анафематизмі Кирило стверджував, що після втілення Бог Слово став первосвящеником і заступником людства, тоді як Феодорит співвідносив страждання Спасителя з образом раба, який у молитві звертається до Того, хто має силу спасти (Cyril of Alexandria, 1880).

Виявлені розходження між богословськими побудовами Кирила та Феодорита засвідчують складність і полемічну напруженість проблеми навіть у межах спільного церковного дискурсу. Джерело непорозуміння між двома мислителями значною мірою було пов'язане з недостатньою усталеністю терміносистеми, якою послуговувалися обидва полеміст. На відміну від Кирила, Феодорит, розмірковуючи про дві природи у Христі, приписував кожній з них специфічні функції та властивості. За спостереженням І. Мейєндорфа, Феодоритові бракувало не самої ідеї іпостасної єдності, а належних понятійних засобів для її адекватного вираження. Термін іпостась він нерідко ототожнював з природою, тоді як союз природ інтерпретував як з'єднання (Meyendorff, 1974). Заперечуючи дванадцять анафематизмів Кирила, Феодорит фактично ставив під сумнів нерозривний характер єдності природ у Христі. Водночас І. Мейєндорф наголошував, що зміст його міркувань загалом узгоджується з православним розумінням, хоча застосована термінологія не завжди точно

передає авторський задум (Meyendorff, 1974). Натомість Дж. Макґакін убачав головну відмінність між цими двома богословськими моделями не стільки у спеціально богословській площині, скільки у психологічному вимірі їхнього мислення (McGuckin, 1994).

Після укладення «Формули іпостасного з'єднання» 433 р. між Кирилом Олександрійським і Феодоритом Кірським було досягнуто примирення. На переконання Й. Квастена, підґрунтям цього порозуміння стала глибинна спільність антиохійської та олександрійської богословських традицій, зокрема їх внутрішня концептуальна узгодженість (Quasten, 1960). Усунення відкритої конфронтації між сторонами мало вагоме історичне значення для подальшого формування халкидонського догматичного визначення. Водночас обом богословам довелося пояснювати своїм прихильникам необхідність такого кроку як умови церковної злагоди та протидії загрозам для християнської віри.

Важливим уточненням у розв'язанні проблематики орієнтального богослов'я, у межах якої точилася дискусія між Кирилом і Феодоритом та яка стала підвалиною православної традиції, слід вважати виступ Г. Флоровського у полеміці з І. Мейєндорфом під час неофіційних консультацій богословів Східних і Орієнтальних Православних Церков в Орхусі. У своїй доповіді Флоровський розвинув запропоновану Мейєндорфом класифікацію, виокремивши два різновиди позиції дефізитів, симетричний та асиметричний. За його оцінкою, виразним прикладом симетричного підходу було несторіанство, яке будувало чіткі паралелі між двома природами у Втіленні та зберігало їх повну відповідність (Florovsky, 2019). Така логіка, на думку дослідника, неминуче веде до моделі двох суб'єктів.

Натомість позиція дефізитів, пов'язаних із Халкидонським собором і покладена в основу сучасного православного тлумачення таємниці Втілення, характеризується асиметричністю. У халкидонському визначенні, за цією інтерпретацією, утверджується сповідання єдиної Іпостасі Бога Слова в Христі, а Один і Той Самий визнається єдиним суб'єктом усіх божественних і людських дій. При цьому догмат одночасно зберігає реальну відмінність між божественною і людською природами. Асиметричний підхід принципово відкидає будь-яку подвійну суб'єктність і їх симетрію. Його формулу можна передати так дві природи але одна Іпостась

або Особа Божественного Логосу. У цьому ракурсі Бог Слово мислиться як єдиний суб'єкт у Боголюдині, тоді як людська природа Христа отримує своє буття в Іпостасі Слова і тому характеризується як надіпостасна. У подальшій візантійській інтерпретації така надіпостасність вказує на особливий статус людської природи Христа порівняно з усім людством.

І. Мейєндорф не погоджувався з таким прочитанням. Він підкреслював, що на Соборі прямо не було сформульовано тезу про Іпостась Логосу як суб'єкт з'єднання. На його думку, термін іпостась функціонує подібно до поняття особи як межі, у якій сходяться властивості двох природ (Meyendorff, 1974). Водночас дослідник зауважував, що більшість прихильників Собору серед дефізитів уживали халкидонський термін іпостась у антиохійському значенні особи з'єднання (Meyendorff, 1974). Халкидонське визначення особливо акцентує реальність Втілення. Важливою складовою халкидонського формулювання стало церковне вчення про повноту досконалості Христа. У тексті оросу наголошується, що, за свідченням Отців Церкви, визнається Син, Господь наш Ісус Христос, Який є цілковито досконалим у божественній і людській природі, істинним Богом і істинною Людиною (Tanner, 1990).

Водночас у християнській традиції не сформувалося цілком однозначного визначення специфіки людської природи Ісуса. У богословській літературі простежується розбіжність у підходах до питання її співвіднесення з природою людини як такої. У межах богословської думки утвердилися дві інтерпретаційні лінії. Перша пов'язує людську природу Христа з первісним станом Адама. Друга виходить із уявлення про природу, позначену наслідками первородного гріха. Зазначена проблематика має принципове значення для розуміння подальших трансформацій догматичного вчення в різних християнських традиціях, тому потребує окремого розгляду. Вихідним пунктом такого аналізу є уточнення змісту поняття досконалий.

Етимологічно термін досконалий пов'язаний із грецьким словом телейон, похідним від телос у значенні мета або завершення. У церковнослов'янській традиції телос передається як верх, якому в українській мові відповідає означення довершений (Соколовський, 2018, с. 221). У сучасному лексичному вжитку прикметник досконалий тлумачиться як довершений, цілісний, бездоганний

(Мельничук, 1985, с. 255). Для повнішого понятійного аналізу доцільно врахувати й латинський відповідник perfectus, який передає значення завершеності, повноти виконання і доведеності до кінця.

Одне з ранніх концептуальних осмислень категорії досконалості подано у трактаті Арістотеля «Дельта». Філософ уживає це поняття у кількох взаємопов'язаних значеннях. По-перше, як повноту всіх необхідних складників, поза якою не залишається жодного браку. По-друге, як стан, що відповідає всім належним вимогам і перевершує інше за гідністю та цінністю. По-третє, як завершеність розвитку, тобто досягнення граничної стадії становлення (Aristotle, 1924). Аналізуючи категорію досконалості у філософському вимірі, пропонуємо низку її концептуальних визначень. Досконалість може розумітися як доведеність до граничної стадії та повноти розвитку, що не потребує ані доповнення, ані усунення; як набуття природою того стану, на який вона потенційно спроможна, за формулюванням Т. Аквінського; як досягнення визначеної мети; як простота і внутрішня нескладність, за А. Калепіно; як гармонійна впорядкованість на основі єдиного принципу; а також як встановлення відповідності за відсутності загальної згоди, що підкреслювали Х. Вольф і А. Баумгартен (Соколовський, 2023, с. 37). У межах дослідження показовою є позиція В. Шпаковича, який наголошує, що досконалість передусім означає досягнення визначеної мети, стан повної завершеності та реалізацію чітко окресленого задуму, і саме цей вимір виявляється домінантним у різних концепціях досконалості (Shpakovych, 2025, p. 174).

Таке розуміння відкриває можливість осмислення антропологічної проблематики святоотцівської традиції у зв'язку з питанням іпостасного поєднання двох природ в Ісусі Христі. З богословського погляду Бог мислиться як найвищий ступінь усіх досконалостей, зосереджених в образі (Shpakovych, 2025, p. 175), причому у православній інтерпретації Його пізнання здійснюється апофатичним шляхом і водночас осмислюється катафатичними засобами. Відповідно досконалість у православній традиції має подвійне смислове наповнення. В апофатичному вимірі вона пов'язується з самобутністю, незмінністю, вічністю, невимірністю та всюдиприсутністю. У катафатичному вимірі

йдеться про розум і святість як властивості божественної іпостасі (Соколовський, 2023, с. 37).

За висловом Григорія Палами, божественна природа перебуває поза межами людського осягнення і не може бути вичерпно схоплена чуттєвим чи раціональним досвідом. Жодне означення не здатне адекватно вичерпати її зміст, якщо йдеться про пізнання Істини, якій немає рівних (Ware, 1995). Водночас у православній традиції наголошується, що Бог стає пізнаваним у Своїх діях або енергіях. Саме в них, як підкреслюється у джерелі, людина споглядає Його всемогутність, премудрість, благість і справедливість, які відкриваються у світі та людському досвіді (Louth, 2007). Через ці енергії божественна сутність залишається прихованою, але водночас реально присутньою у бутті.

Апофатичній установці богословської традиції протиставляється катафатичний підхід, який у межах учення про Особу Христа відкриває можливість аналітичного осмислення відповідної групи божественних властивостей. У їх єдності зі сферою Божественного справжнє ставлення людини до інших виявляється лише в житті з Богом. Наділяючи Адама буттям за власним образом і подобою, Творець, за свідченням джерела, вдихнув у нього благодать і світло Святого Духа (Meyendorff, 1969).

Отже, категорія досконалої людини передбачає наявність природи, вільної від гріха. Новозавітне одкровення розкриває зміст досконалості через настанови Ісуса Христа і засвідчує народження нової людини на відміну від старозавітної антропологічної перспективи. Саме така людина покликана досягти довершеності. Образ Божий дарований людині як незнищенна основа її буття, тоді як подоба постає як динамічний вимір, що реалізується у процесі життя через вірність божественним заповідям. Євангельські настанови спрямовують людину до уподібнення Богові, до розкриття особистісної повноти, подолання замкненості індивіда і переходу від образу до подоби, який завершується обожненням. Кінцевою метою людського існування він вважає досягнення богоподібності за благодаттю та причетність до божественних властивостей (Шпакович, 2024, с. 67).

У догматичній традиції епохи Вселенських соборів означення досконалої людини застосовується передусім до Ісуса Христа. Афанасіївський символ віри, який посідає важливе місце у вченні про спасіння, проголошує Його

водночас досконалим Богом і досконалою людиною. У цьому формулюванні підкреслюється наявність у Ньому розумної душі та людського тіла, що перебувають у нерозривній єдності, причому за Божеством Він рівний Отцю, а за людським виміром перебуває щодо Отця у стані умалення. За думкою Афанасія, довершеність плоті Христа не руйнує природної єдності людства з Ним, але водночас становить Його унікальну ознаку, оскільки Христос визволив людей у Своєму образі, подібному до нашого, проте досконалому і найбільш істинному. Саме тому богослов інколи говорить про певну відмінність Його єства від людського (Соколовський, 2018, с. 224).

Божественні властивості відповідають природі Христа і через іпостасне поєднання двох природ відкривають людині можливість причетності до них. Попри трансцендентне походження, зішестя божественної благодаті наповнює людську природу і надає їй виміру довершеності. Водночас переважна частина цих властивостей залишається для людини непізнанною. У святоотцівській спадщині серед ознак, пов'язаних з образом Божим у людині, найчастіше виокремлюються розумність і свобода як базові характеристики людської природи (Чорноморець, 2001, с. 75–76).

У такий спосіб православна богословська думка репрезентує властивості Божого образу в людині як онтологічну основу її довершеності. Природні задатки людської істоти тлумачаться як відображення божественної ознаки, яка в процесі духовного становлення орієнтує людину на поступове наближення до Бога. Особливої уваги заслуговує ідея переходу до вищого стану буття, зумовленого набуттям чеснот за благодаттю, тоді як Бог володіє ними за природою. Відтак синергійна взаємодія божественної благодаті та людської активності відкриває можливість досягнення довершеності у співвіднесенні з первинним і потенційним Джерелом людських властивостей, до якого вона прямує (Thunberg, 1965).

У біблійній антропології праотець Адам постає первісною досконалою людиною, створеною Богом і покликаною через благодать до повноти єднання з Творцем. Проте гріхопадіння призвело до втрати первісної цілісності людської природи, оскільки свобода була використана всупереч божественному

задуму, що спричинило відчуження від благодаті (Blowers, 2016). За вченням Максима Сповідника, вибір Адама перешкодив людству здійснити власне покликання, яке передбачало послідовне здійснення п'яти синтетичних поєднань. Йдеться про єднання створеного і нестворeного, чуттєвого і надчуттєвого, небесного і земного, чоловічого і жіночого, а також про особистісне єднання з Творцем.

Первісний потенціал людської природи, укорінений у розумному началі, мислився як здатний до співпричастя божественним енергіям і до взаємного упорядкування внутрішніх сил, спрямованих на наближення до Бога (Blowers, 2016). У цьому вимірі Адам постає образом гармонійного творіння, у якому поєднувалися внутрішня цілісність, природні задатки та моральна чеснота як підґрунтя довершеності. Такий антропологічний ідеал передбачає здатність людини інтегрувати внутрішній і зовнішній виміри буття на основі любові, що відкривало перспективу її піднесення до рівня ангельської чеснотності (Blowers, 2016).

На цьому етапі довершена людина входить у сферу особливого пізнання, здатного до споглядання надчуттєвих божественних властивостей (Allen & Neil, 2015). У символічному образі «космічного Адама» людству належить подолати граничну дистанцію між творінням і Творцем, яку традиція окреслює як онтологічну безодню (Allen & Neil, 2015). Перехід цієї межі мислився як наближення до Бога, що у перспективі мало б привести до всеосяжного проникнення божественного життя у творіння і, відповідно, до його обожнення (Louth, 1996). Вказаний синтез пов'язується з дією Отця у таїнстві поєднання божественного і людського вимірів, яке в особі Ісуса Христа відкриває можливість причастя до життя Трійці. Обожнення людської природи у Христі тлумачиться як шлях до максимальної участі у божественних властивостях, унаслідок чого людське буття за благодаттю входить у граничну єдність з Богом без тотожності за сутністю. Відповідно уподібнення людини до Бога осмислюється у взаємодії катафатичного та апофатичного підходів.

Частина сучасних богословів ставить під сумнів цю концепцію, апелюючи до труднощів її раціонального пояснення. Зокрема Х. Сміт убачає у ній внутрішню напруженість, наголошуючи, що поєднання повноти божественних і людських властивостей в одній особі виходить

за межі звичних логічних схем. На його думку, якщо Ісусу приписується повнота людських обмежень, то постає питання узгодження цього твердження з повнотою божественних якостей (Smith, 1991). Разом з тим у межах догматичного богослов'я ця проблема отримала розгорнуте концептуальне опрацювання. Аргументаційні моделі, запропоновані Максимом Сповідником та Іваном Дамаським, спрямовані на подолання уявної суперечності між двома вимірами буття Христа. Саме аналіз їхнього вчення становитиме предмет подальших розділів дослідження.

3.3. Трансформації доктринального вчення у східній і західній церковній думці

Здійснивши аналіз ключових рішень перших чотирьох Вселенських соборів, на підставі яких формувалося вчення про особу Ісуса Христа у східній і західній церковних традиціях, доцільно продовжити дослідження в площині діяльності П'ятого, Шостого та Сьомого соборів. Перед переходом до розгляду подальшої еволюції доктринальних положень після ухвалення Халкидонського оросу варто зробити одне методологічне зауваження. У науковому дискурсі проблематика вчення про Ісуса Христа переважно зводиться до рішень Халкидона, інколи до постанов Другого Константинопольського собору. Питання, які традиційно розглядаються у післяхалкидонський період, здебільшого обмежуються полемікою навколо оригенізму, протистоянням монофізитському рухові та проблемою засудження Трьох глав у контексті політики Юстиніана, який прагнув узгодити анафематизми Кирила з Томосом папи Лева.

Таке зосередження на окреслених аспектах і водночас фрагментарний розгляд подальших доктринальних дискусій, на нашу думку, зумовлені певною недооцінкою значення П'ятого Вселенського собору у церковній історії. Водночас неупереджене осмислення богословських процесів VI ст. потребує ширшого залучення матеріалу, зокрема аналізу позицій мислителів різних напрямів і суперечностей, які виникали між ними. Показово, що категоріальний апарат, вироблений у попередню епоху, став підґрунтям для формування подальших доктринальних течій, зокрема монофізитства у VII ст., іконоборства у IX ст., а також для

утвердження ідеї відносної автономії філософії та теології у спадщині Михаїла Псьола й Іоанна Італа, які істотно вплинуло на середньовічну богословську думку.

Окреслення ролі постанов Халкидонського собору у формуванні пізніших моделей учення про Ісуса Христа відкриває можливість для глибшого методологічного аналізу дискусійних питань, які тривалий час залишалися предметом полеміки у богословському середовищі. У межах заявленої проблематики особливий інтерес становить внутрішня логіка цих суперечок у період діяльності загальновизнаних Вселенських соборів. Важливим також залишається осмислення богословської спадщини Кирила Олександрійського у світлі халкидонських визначень, що спричинило гостру полеміку з одним із провідних діячів монофізитського напряму Севіром Антиохійським. Не менш значущою є проблема подолання підозр у несторіанстві щодо тих богословів, які після засудження Євтихія обстоювали вчення про дві природи у єдності Христа. Завершальним важливим вузлом дискусій стало питання властивостей Його плоті, подвійне тлумачення якого згодом спричинило звинувачення Юстиніана у прихильності до афтартодокетизму.

У богословській думці середини V ст. церковна традиція визнавала в Ісусі Христі повноту людської та божественної природи при єдності божественної іпостасі. Особа Христа ототожнювалася з Другою іпостассю Святої Трійці, що підкреслювало Його існування у свободі. Людська природа у Христі мислилася як довершена на рівні особового буття (Зізіулас, 2005, с. 56). Заперечення халкидонських визначень сприяло формуванню нехалкидонських церковних структур, які у більшості досліджень пов'язують із монофізитством. Водночас низка релігієзнавців застерігає від прямого ототожнення віровчення монофізитів із традицією Давніх Східних Церков, підкреслюючи, що сучасні Східні православні церкви не можуть розглядатися як послідовно монофізитські у класичному значенні цього терміна (Саган, 2004, с. 806).

У перші десятиліття після Халкидонського собору монофізитський рух інтенсивно поширювався на християнському Сході, що поглибило диференціацію доктринальних позицій. Значна частина населення Єгипту, Вірменії та великої частини Сирії не прийняла соборного віровизнання і до середини VI ст. фактично відокремилася від

Вселенської Церкви, сформувавши власні церковні структури та ієрархії. Наслідком стало відкрите напруження між церковною і державною владою, яке проявлялося як у репресивних діях проти опонентів, так і у формуванні національних церковних організацій, зокрема сирійської церковної традиції в межах Персидської держави. За спостереженням В. Френда, питання про спосіб поєднання двох природ у Христі актуалізувало весь комплекс політичних і етнічних проблем імперії (Frend, 1972). Тому навіть після ухвалення халкидонського визначення сучасники нерідко сприймали його як перемогу Константинополя над давніми церковними центрами і як тріумф імперської церковної політики над коптським та сирійським християнством.

Варто наголосити, що монофізитський рух став підґрунтям для оформлення кількох національних конфесійних традицій. Його прийняла частина сирійського населення Візантії, коптська спільнота Єгипту, а також вірменська та ефіопська церковні традиції. На думку А. Грильмайєра, післяхалкидонські догматичні суперечки не лише окреслили, а й активізували релігійний вимір східного політичного й національного сепаратизму, який тривалий час залишався латентним (Grillmeier, 1987). Унаслідок цього сирійське християнство розділилося на три напрями. Православний напрям представляли мелькити, тоді як східносирійська та західносирійська традиції розвивалися окремо. Перша з них сформувала церковну структуру, відому як Ассирійська Церква Сходу, юрисдикція якої поширювалася переважно в межах держави Сасанідів. Друга представлена Сирійською православною традицією, яка діяла на територіях Східної Римської імперії. Упродовж тривалого часу віровчення Ассирійської Церкви пов'язували з несторіанською спадщиною, тоді як західносирійська традиція асоціювалася з монофізитським напрямом.

У східних дієцезіях поступово утвердилася практика відкрито критичного й упередженого ставлення до прибічників Халкидонського оросу, які користувалися підтримкою імператорської влади. Така ситуація поглиблювала релігійно національне розмежування, подолати яке не змогли ані грецька культурна традиція, ані римська державна політика. За спостереженням І. Мейєндорфа, напруження значною мірою зумовлювалося численними

випадками втручання імператорів у богословські суперечки, що викликало взаємне невдоволення всіх сторін конфлікту (Meyendorff, 1969). Більше того, протистояння між монофізитами та прихильниками Халкидону мало не лише церковні, але й етнополітичні наслідки і, за оцінкою православних дослідників, опосередковано підготувало ґрунт для мусульманського завоювання Єгипту (Meyendorff, 1982).

Головним осередком монофізитського руху став Єгипет, де для місцевого населення він набув значення не тільки конфесійної позиції, але й символу політичного дистанціювання від Візантійської імперії (Frend, 1972). Водночас у самому монофізитському середовищі існувала помітна внутрішня диференціація. Різні течії пропонували власні інтерпретації співвідношення божественного і людського в Христі. Серед означених напрямів особливо виокремлюються концептуальні напрацювання Тимофія Елура, Севіра Антиохійського та Юліана Галікарнаського.Саме їхні концептуальні підходи, за оцінкою І. Кондратьєвої, стали визначальними для формування віровизначальних формул орієнтальних церковних інституцій (Кондратьєва, 2012, с. 100).

Вчення Тимофія Елуара значною мірою перегукувалося з ідеями Кирила Олександрійського, однак сам богослов усвідомлював труднощі обґрунтування монофізитської позиції виключно на підставі кирилівської спадщини, вбачаючи в ній внутрішні напруження (Wessel, 2004). Центральним положенням його доктринальної побудови було твердження про єдину божественну природу у Христі. Питання співвідношення божественного і людського він вважав таким, що не піддається раціональному поясненню. Згідно з його поглядом, людське тіло було зачате у лоні Діви Марії, а Логос увійшов у нього способом, відомим лише Йому. Елуар підкреслював, що до зачаття Бога Слова в Його плоті не існувало окремої іпостасі чи сутності, яку можна було б назвати самостійною природою, оскільки природа не мислиться поза іпостассю (Meyendorff, 1969). Із цього міркування він робив висновки, які його опоненти тлумачили як такі, що ведуть до визнання двоїстості особового виміру Христа. Його погляди знайшли прихильників не лише серед єгипетських християн, але й відбилися у богословській традиції Вірменської православної церкви.

Незважаючи на двадцять восьме правило Халкидонського собору, яким було піднесено статус Константинополя та розширено його юрисдикційні можливості, константинопольський патріархат за підтримки імператорів Зенона і Анастасія І намагався досягти компромісу з монофізитським середовищем. Римські єпископи, апелюючи до авторитету папи Лева та його Томосу, послідовно утверджували халкидонське віровизнання і різко критикували церковну політику візантійських правителів. Така конфронтація зумовила тривалий розрив між двома церковними центрами, який тривав близько тридцяти п'яти років (Davis, 1990).

Досліджуючи імперську політику щодо монофізитів, церковні історики XIX і XX ст. наголошували передусім на соціально політичних, економічних і особливо національних чинниках розколу, який фактично виявився нездоланним. Унаслідок цього зменшувалося значення власне догматичного виміру, хоча за сприятливих умов він міг би виконати інтегративну функцію. Саме тому вироблення компромісного віровизначального документа, здатного бодай частково задовольнити як прихильників, так і опонентів Халкидонського оросу, розглядалося як необхідний крок для подолання розмежування східних церков.

Із цією метою у 482 році імператор Зенон оприлюднив догматичний акт державного рівня під назвою Енотикон (Zeno, 1990). У документі підтверджувалася авторитетність постанов Першого Нікейського, Першого Константинопольського та Ефеського вселенських соборів. Водночас у ньому було відкинуто доктринальні позиції Несторія та Євтихія і схвалено дванадцять анафематизмів Кирила Олександрійського, викладених у його Третьому посланні до Несторія. Разом із тим Зенон навмисно утримувався від використання дискусійних понять природа, іпостась і особа. Проте ухвалення Енотикону не ліквідувало напруження, а навпаки знову спричинило конфесійне розмежування. Як слушно підкреслювалося в дослідженнях, церковна політика, побудована на такому документі, мала штучний характер, потребувала додаткових зусиль для практичної реалізації і зрештою не досягла поставленої мети (Grillmeier, 1987).

Головним чинником неприйняття Енотикону стала несумісність богословських позицій різних церковних груп. У підсумку можна виокремити чотири типи ставлення до цього акта. Першу становили його прихильники, серед яких переважали колишні дефізити. Другу складали монофізити, пов'язані з Петром Монгом Олександрійським. Третю репрезентували помірковані оборонці Халкидонського оросу. Четверту утворювали окремі групи православних і монофізитів, які не поділяли змісту Енотикону, але формально його прийняли з огляду на прагнення зберегти лояльні відносини з імператорською владою (Соколовський, 2018, с. 230).

Незважаючи на прагнення до консолідації східного християнства, церковна політика призвела до поглиблення розмежування із Заходом. У 483 році новообраний папа Римський Фелікс III на помісному зібранні відлучив від церковного спілкування константинопольського патріарха Акакія, якого вважали ініціатором політики Енотикону, а згодом це рішення було поширене й на інших східних патріархів. Так розпочався період, що в римській історіографії дістав назву Акакіанської схизми. Її завершення відбулося лише у 519 році після офіційного скасування Енотикону імператорською владою.

Реакцією східних церков на акт Зенона стало скликання у 486 році зібрання в Селевкії Ктесіфоні, на якому було ухвалено віровизначальну формулу, що згодом набула провідного значення у богословській спадщині Ассирійської Церкви Сходу. Концептуальною основою цього рішення слугувало вчення Теодора Мопсуестійського. У своїх побудовах він чітко розмежовував у Христі Сина Божого і Сина Давидового як відмінні природні виміри та відкидав можливість приписування властивостей людської природи іпостасі Сина Божого (Brock, 1983). У його підході відкидалося загальноприйняте вчення про подвійне народження Логосу, від Отця у вічності і від Діви Марії в історичному часі. Відповідно, мислитель не допускав приписування Богові таких людських властивостей, як страждання чи смерть. Подібні положення вступали в напруження з халкидонським визначенням і з богословською позицією Кирила Олександрійського, для якої ідея двох народжень Логосу була принциповою. Водночас концепція Теодора не відтворювала

несторіанської схеми двох іпостасей Христа, що й зумовило її офіційне прийняття на згаданому соборі.

Відмова учасників зібрання від Енотикону та їх орієнтація на богословську спадщину Теодора були пов'язані також із полемікою довкола формулювань Кирила Олександрійського, який наполягав, що Єдинородний Син Божий, співсутній Отцеві за божеством і співсутній людям за людською природою, становить єдиного, а не подвоєного Сина (Evagrius Scholasticus, 1846). У такій логіці саме Син Божий визнавався єдиним суб'єктом властивостей обох природ, що не приймалося представниками антиохійської традиції. Подібна орієнтація простежується і в богословській позиції Ассирійської Церкви, яка до другої половини V ст. під впливом діяльності Нарсая тяжіла до спадщини Теодора Мопсуестійського. У своїх творах Нарсай різко полемізував із Євтихієм і Кирилом, стверджуючи, що суб'єктом народження від Діви Марії є не Син Божий, а Ісус у людській природі, яка стала оселею Логосу (Baum & Winkler, 2003). Саме тому для учасників собору 486 року носієм властивостей двох природ міг бути лише Син як єдина Особа Христа, яка не ототожнювалася безпосередньо із Сином Божим, але поєднувала в собі божественне і людське начала. Відповідно у соборному визначенні наголошувалося на єдності Особи Спасителя, а не на іпостасі Бога Слова.

«Енотикон» не лише відтворював кирилівське розуміння єдності Христа, включно з теопасхитськими формулами, але й прямо відкидав антиохійське твердження про двох синів. Положення про те, що Син Божий зазнав страждання у плоті, залишалося неприйнятним як для Нарсая, так і для учасників собору. Водночас документ не містив формули, відомої з Томосу папи Лева Великого і халкидонського визначення, відповідно до якої божественна і людська сутності Христа після поєднання зберігають власні властивості. Проте саме таке розуміння було офіційно підтверджене рішенням зібрання 486 року.

У науковому дискурсі тривалий час побутує погляд, згідно з яким у богословській системі Ассирійської Церкви наявні виразні несторіанські риси (Moffett, 1998). Натомість С. Брок на підставі докладного аналізу її віровчення аргументовано заперечує механічне ототожнення цих підходів (Brock, 1996). Формування доктринальних і інституційних засад

Ассирійської Церкви відбувалося поступово на помісних соборах упродовж V століття. Вирішальним етапом став собор у Бет Лапаті 484 року, скликаний з ініціативи нисибійського митрополита Варсуми, де було проголошено догматичну самостійність Східної Церкви щодо Заходу. Як зазначає І. Кондратьєва, ідеї, пов'язані з іменем Несторія, набули значного поширення серед сирійських християн лише після Ефеського собору, а з 499 року вони фактично закріпилися як провідна доктринальна лінія цієї церковної традиції (Кондратьєва, 2012, с. 135).

Поділяємо висновок дослідниці про те, що носіями так званих несторіанських мотивів у межах Ассирійської Церкви були передусім спадкоємці давньої антиохійської традиції, коріння якої сягає апостольської доби. Показовою є позиція С. Брока, який зауважує, що після ознайомлення з ученням Несторія про дві природи і дві кноми єдиного Христа вони відмовилися піддавати його анафемі саме через близькість такого сповідання. У цьому сенсі Несторій постає радше їхнім однодумцем, ніж засновником відповідної традиції (Brock, 1996). Звідси випливає, що так звані несторіани були не стільки прямими послідовниками константинопольського патріарха, скільки представниками ширшої східної антиохійської спадщини, пов'язаної з Ассирійською Церквою.

У сучасних дослідженнях дедалі частіше утверджується підхід, який характеризує віровчення Ассирійської Церкви як таке, що сформувалося під впливом несторіанських мотивів, але водночас не вступає у пряме протиріччя з халкидонським визначенням. У цьому контексті слушною видається думка, що адаптація богословської позиції Несторія до конфесійної структури Ассирійської Церкви сприяла її інституційному відмежуванню в умовах східносирійської інтелектуальної традиції, підсиленої виразною етнокультурною специфікою (Кондратьєва, 2012, с. 137).

Вчення Сирійської православної церкви органічно пов'язане з філософсько-догматичною системою Севіра Антиохійського, якого традиційно відносять до поміркованого напряму монофізитської думки. Для цілей цього дослідження принципово важливо розглянути зазначену систему у світлі візантійської філософсько-теологічної традиції. Такий підхід дає змогу чіткіше окреслити інтелектуальні вузли богословських суперечок відповідної епохи. Звернення до спадщини Сирійської православної церкви має також

методологічне підґрунтя. По-перше, побудова Севіра щодо співвідношення божественного і людського у Христі постає як самобутня концептуальна модель, яка вплинула на подальші розробки східних церковних традицій. По-друге, його полеміка з опонентами відкриває можливість простежити специфіку дифізитської лінії думки та водночас уточнити доктринально-інституційний зміст течій, що визнавали у Христі божественний і людський виміри. По-третє, сформована під впливом грецької філософії система Севіра була успішно інкорпорована у східне культурне середовище, що дозволяє розглядати її як альтернативну щодо візантійської філософсько-теологічної моделі.

Разом з тим значна частина дослідників обґрунтовано підкреслювала вагомий вплив ідей Кирила Олександрійського на формування поглядів Севіра, що нерідко призводило до фактичного зближення обох доктринальних конструкцій. Аналізуючи цю проблему, П. Аллен дійшов висновку, що система Севіра становить переосмислення кирилівських положень і демонструє повернення до двосторонньої логіки викладу. У зіставленні з антиохійською схемою вона виявляє з нею принципову спорідненість (Allen & Hayward, 2004). Для багатьох богословів підтвердженням такого висновку слугували кілька чинників. Йдеться про використання формули про єдину втілену природу Бога Слова, визнання єдності суб'єкта боголюдського буття та застосування подібних аргументаційних стратегій для обґрунтування власних позицій.

Водночас у сучасних студіях подібна інтерпретація дедалі частіше піддається критичному перегляду. Так, С. Брок, досліджуючи філософсько-догматичну конструкцію Севіра, виокремлює низку положень, що розходяться з підходом Кирила. По-перше, олександрійський патріарх розрізняє стан природи Логосу до і після втілення, тоді як Севір схильний їх ототожнювати. По-друге, Кирило не зводив поняття втіленої природи до визначення іпостасі Боголюдини, тоді як у Севіра перше фактично виконує функцію другого. По-третє, у Кирила відсутнє твердження про формування втіленої природи з двох природ, тоді як Севір неодноразово підкреслює саме таке бачення. По-четверте, у Кирила людський вимір Христа має загальний характер, тоді як Севір акцентує на втраті цієї самобутності в іпостасному єднанні (Brock, 1983). Отже,

ключова розбіжність між підходами Кирила Олександрійського і Севіра Антиохійського зосереджується у способі осмислення співвідношення природи та іпостасі в єдиній Особі Христа.

Осмислення доктринальної позиції Севіра Антиохійського можливе лише у зв'язку з його цілісною богословською системою, в основі якої лежить послідовне заперечення об'єктивного співвідношення між загальним і одиничним. Саме цей принцип визначає логічні побудови мислителя, його тріадологічні міркування та вчення про Особу Ісуса Христа. У сфері матеріального буття під сутністю Севір розуміє сукупність визначальних властивостей речі, її внутрішній зміст і структурну основу (Brock, 1983). Кожна окремість постає носієм специфічних характеристик, які відрізняють її від інших видів. Сутність у його інтерпретації не лише фіксує факт існування предмета, а й позначає певний зріз буття, що має внутрішню цілісність і стабільність (Frend, 1972). Поняття іпостасі він тлумачить як принцип одиничності, незалежний від емпіричного досвіду, тоді як природу розглядає як реальність, осягнуту через досвід і наділену індивідуальними ознаками (Severus of Antioch, 1903). Відповідно до такої логіки індивідуальне буття не тотожне реальному. Загальне, за його переконанням, присутнє в одиничному ще до моменту фактичної актуалізації. Отже, реальна одиничність мислиться як причетна до загального, яке водночас присутнє в усіх конкретних одиницях і не існує відокремлено від них. Ототожнення індивідуального з реальним означало б повну імплікацію загального в кожній одиничності через нарощення її індивідуальних ознак.

Розкриття доктринальної позиції Севіра потребує спеціально вибудуваної методологічної оптики, яка дає змогу проаналізувати три ключові аспекти. Йдеться про визначення божественного і людського вимірів у Христі, про спосіб їхнього втіленого поєднання та про інтерпретацію концепту єдиної складної природи у його системі. В центрі побудови Севіра перебуває особливе розуміння іпостасі, яка, на його думку, не залежить від конкретних умов свого існування. Ідеальна одиничність у його викладі не пов'язується ні з часовими, ні з просторовими, ні зі становими параметрами речі. Якщо в логіці розрізнення реальної та ідеальної одиничності може мати лише умовно-пізнавальний характер, то у сфері богословського тлумачення воно набуває принципового значення. Севір вважав, що визнання у Христі двох реальних

одиничностей, які він трактував би як іпостасі з власними акциденціями, неминуче привело б до несторіанського уявлення про поєднання двох загальних сутностей (Severus of Antioch, 1903).

Звідси випливає запропонована ним концепція несамобутності іпостасі. Якщо божественна і людська природи не є загальними, а мають індивідуальний вимір, між ними постає істотна онтологічна асиметрія. Божественна природа мислиться як самобутня іпостась, тоді як людський вимір у межах іпостасної єдності втрачає самостійний статус. Уведення Севіром поняття несамобутності іпостасі отримало певний філософський резонанс у візантійській думці, зокрема у вченні Аммонія Олександрійського про ідеальну одиничність. Якщо у традиційному богослов'ї іпостась зазвичай пов'язувалася із самобутнім існуванням, то в інтерпретаціях Аммонія і Севіра вона не набуває повного статусу реальності і, відповідно, не мислиться як самодостатня. У межах учення про Боговтілення Севір Антиохійський послідовно використовує формулу з двох природ, протиставляючи її халкидонському вислову у двох природах. У такий спосіб він підкреслює, що в акті поєднання божественного і людського вимірів реалізується єдина Іпостась і єдина Особа втіленого Бога Слова (Allen & Hayward, 2004). На його переконання, у Христі слід не лише розрізняти поєднані природи, але й чітко враховувати відмінність їх способу буття до і після з'єднання. При цьому мислитель рішуче відкидає припущення про будь яке попереднє існування людської природи Христа, вбачаючи в такому підході загрозу несторіанських висновків. Божественний вимір, за його логікою, залишається незмінним як до втілення, так і після нього.

Водночас Севір наголошує, що єдина складна Іпостась Христа не тотожна Іпостасі Бога Сина в її довтіленому бутті. Ісус Христос постає як Іпостась втіленого Бога Сина. У цьому контексті підкреслюється, що через поєднання з людською природою Бог Син постав Посередником між Богом і людством. Як Бог Він перебуває у безперервному зв'язку з Іпостассю Сина і через Нього з Трійцею, тоді як у людському вимірі Він солідарний з усім людським родом (Samuel, 1977).

Із цієї позиції випливає низка принципових положень. Іпостась і Просопон Ісуса Христа не ототожнюються безпосередньо з Іпостассю і Просопоном Бога Слова. Суб'єкт

дії не зводиться до Особистості Логосу в абстрактному сенсі. Людська природа отримує справжнє існування саме в іпостасній єдності Слова, набуваючи повноти буття. Водночас божественний вимір входить у новий спосіб присутності в конкретній історичній особі Ісуса, Який має тіло і розумну душу.

За відсутності належного розрізнення природ, коли одна мислиться реальною, а інша лише ідеальною, виникає ризик приписування обом одиничностям тотожних властивостей і, відповідно, однакової онтологічної якості. Саме цього Севір прагне уникнути. У його системі Спаситель не розглядається як окрема іпостась поза тринітарним виміром, але водночас підкреслюється подвійна співвіднесеність. Як Бог Він належить до Трійці, як людина Він солідарний з людством. У результаті Ісус Христос мислиться як єдина складна Іпостась і єдина складна Особа, що постала через поєднання божественного і людського вимірів. При цьому у людському аспекті Йому приписується справжня людська особистісність із притаманними їй самосвідомістю, свободою та обмеженим знанням (Samuel, 1977).

Онтологічний статус ідеальної одиничності Христа Севір пояснює через поняття розрізнення в умогляді (Brock, 1983). Саме така відносна двоїстість природи Ісуса Христа забезпечує, за його задумом, умоглядну єдиносущність Спасителя з людським родом і водночас зберігає єдність Його особистісного буття. Заперечуючи наявність у Христі подвійності природ як двох реальних одиничностей, Севір водночас визнає внутрішню двоїстість єдиної природи та її властивостей, яку людський розум не здатен безпосередньо осягнути в нероздільній єдності. У цьому контексті відмінні характеристики не утворюють самостійного розмежування природ, а постають лише на рівні умоглядного розрізнення відносно єдиної складної природи (Samuel, 1977). Визнаючи збереження природних властивостей божественного і людського вимірів у Христі, мислитель водночас говорить про відмінність двох типів Його діяльності, що виявляється у формулі складної енергії (Allen & Hayward, 2004). Такий підхід реалізується у концепції богомужньої діяльності Христа, де подвійність енергій належить єдиній іпостасній реальності. Одна енергія виявляється у божественних діях, зокрема у ходінні по воді, зціленнях і воскресіннях, інша у людських проявах, пов'язаних зі стражданням і смертю. Проте це

розрізнення має винятково інтелектуальний характер, тоді як у самій реальності обидва виміри належать єдиній втіленій Іпостасі Логосу (Samuel, 1977).

В.-Ч. Самуель висловлює думку, що у побудовах Севіра збережено антиохійське розуміння поєднання двох іпостасних реальностей у Втіленні та уявлення про єдину Особу Христа як результат цього поєднання (Samuel, 1977). На його думку, Севір лише модифікує відповідну схему з метою уникнення поділу божественного і людського вимірів у Боголюдині. Втім подібна інтерпретація потребує критичного переосмислення. У низці досліджень простежується прагнення представників Сирійської православної традиції інтерпретувати вчення Севіра як сумісне з позиціями вселенського православ'я. Разом з тим у релігієзнавчій літературі Севір Антиохійський переважно розглядається як один з найпослідовніших представників монофізитського напряму, який систематизував і розвинув ідейну спадщину своїх попередників (Allen & Hayward, 2004).

У богословському середовищі Єгипту значного впливу набула також доктринальна позиція Юліана Галікарнаського, що формувалася у полеміці із Севіром. Його підхід тяжіє до антропологічного виміру проблеми. Водночас відповідні положення вступають у напруження з пізнішим ортодоксальним ученням Максима Сповідника про дві волі та дві дії у Христі. У суперечці із Севіром Юліан обстоював тезу про нетлінність людського тіла Христа. Нетлінність він пов'язував із безсмертям, притаманним лише божественній Особі. Тлінність тіла до Воскресіння, за його інтерпретацією, мала радше характер людського сприйняття, ніж онтологічної реальності. Він наголошував, що тіло не стало нетлінним після Воскресіння, а лише було виявлено як таке, що від початку не підлягало тлінню (Grillmeier, 1987).

Юліан обґрунтовував тезу про нетлінність людської природи Христа, спираючись на авторитет святих отців, зокрема Григорія Ниського та Епіфанія Кіпрського, у працях яких відповідний мотив був присутній у завуальованому вигляді. Водночас, на відміну від них, він пояснював нетлінність передусім через безгрішність божественного начала (Grillmeier, 1987). Севір Антиохійський займав протилежну позицію, розглядаючи гріх як суттєву характеристику людської природи, яку прийняв Христос. З

огляду на це тлінність Його людського виміру не ставилася Севіром під сумнів.

Помітною є близькість побудов Юліана Галікарнаського і Тимофія Елуара у твердженні про одну божественну природу Христа. Аргументація в обох випадках має подібну логіку. Зокрема наголошувалося, що визнання тлінності тіла Христа неминуче вводить розрізнення у самому Логосі та, як наслідок, веде до визнання двох природ (Frend, 1972). Виділення божественного виміру у Христі фактично загрожувало применшенням значення Його людської складової. Водночас Юліан не відкидав повністю присутності людського елемента. Його підхід полягав у тому, що людські властивості мислилися у специфічному, відмінному від звичайного людського стані. Використовуючи формулу прихованого розрізнення, він намагався поєднати людські характеристики з божественною природою без допущення подвоєння єдиної складної природи (Grillmeier, 1987). У підсумку в його доктрині утверджувалася концепція однієї природи Христа, яка інтегрує божественні та людські властивості.

Напруження між двома підходами всередині монофізитського середовища зумовило формування окремих напрямів, відомих як севіріанство та юліанство. Критерієм їх розмежування стало ставлення до проблеми плоті Христа. Прихильники Севіра закидали юліанітам заперечення тлінності людського тіла, вбачаючи у цьому небезпеку відродження докетичних тенденцій у формі афтартодокетизму. Натомість послідовники Юліана дорікали опонентам фактичним ушануванням тлінної матерії. У підсумку тривалих дискусій у єгипетському середовищі провідні позиції посіла система, сформульована Севіром Антиохійським.

Отже, у V–VI ст. відбулося доктринальне та інституційне оформлення церковних структур у Єгипті, Вірменії та Сирії, зумовлене неприйняттям халкидонських визначень. Водночас полеміка щодо проблематики особи Ісуса Христа не припинилася. Наслідком цих інтелектуальних зіткнень стало, по-перше, вироблення уточнених богословських формул, покликаних пояснити прихильникам монофізитського напряму термінологію Кирила Олександрійського, яка залишалася підґрунтям віровизнання східних церков. По-друге, інтеграція теопасхітських формул у халкидонське визначення сприяла формуванню відповідної богословської

моделі, спрямованої на подолання монофізитського розмежування. У цьому контексті методологічно виправданим постає подальший аналіз доктринальних ідей Юстиніана, які були рецепійовані у рішеннях П'ятого Вселенського собору.

У науковій та богословській традиції становлення теопасхітського напряму зазвичай пов'язують з діяльністю скіфських монахів на чолі з Іваном Максенцієм. Вони запропонували власне тлумачення положень Халкидонського собору. У своїх коментарях до вчення про Христа ченці використовували формулу Син Божий постраждав плоттю. Опоненти вбачали у цьому вислові спробу несторіанського пояснення способу поєднання божественного і людського в Христі. Самі ж монахи наполягали перед папою Горміздою на необхідності офіційного прийняття теопасхітської формули як засобу беззастережного утвердження істинності халкидонського визначення. Папа, відчуваючи певну богословську невизначеність цієї формули, прямо вказував на її використання у вченні Євтихія та в тексті Енотикону (Young, 1983).

Позиція скіфських ченців отримала відчутну підтримку з боку Юстиніана, попри його попередню критичність щодо теопасхітських висловів. Проаналізувавши термінологію їх звернення, імператор визнав зміст запропонованих положень прийнятним і звернувся до понтифіка із закликом встановити мир між християнськими церквами та надати відповідь, яка задовольнила б ченців (Примірник листа Юстиніана, 2014, с. 376). Водночас глава Західної церкви не вважав можливим санкціонувати формули, які могли бути витлумачені як несторіанські. Після сходження на престол у 527 році Юстиніан дійшов висновку, що теопасхітська формула здатна нейтралізувати підозри у несторіанських тенденціях і обмежити подальші спекуляції навколо питання про особу Христа. Втім імператор усвідомлював, що самими лише халкидонськими визначеннями тривалу дискусію подолати неможливо без додаткового концептуального уточнення. Тому важливим кроком стало звернення до богословської спадщини Кирила Олександрійського, яку активно підтримували скіфські монахи (Лозінський, 2014, с. 238).

У Кодексі Юстиніана міститься характерне формулювання, згідно з яким чудеса і страждання належать одному і тому ж Христові, Який є єдиносущним Отцю за

божеством і єдиносущним людям за людством. При цьому підкреслюється, що після втілення Бога Слова Трійця не зазнала збільшення новою особою (Haacke, 1953, s. 157–158). У наведеному уривку поєднано мотиви Енотикону і теопасхітської формули. Згадка про можливість появи четвертої особи відображає полеміку з антиохійською традицією, представники якої інколи мислили людський вимір Ісуса як окремий особовий принцип.

Запровадження формули Логос помер у плоті мало неоднозначні наслідки. З одного боку, Юстиніан прагнув усунути підозри монофізитів щодо упередженого ставлення до спадщини Кирила. З іншого боку, теопасхітська інтерпретація виявила напруження між позицією дифізитів і вченням про взаємодію властивостей, звужуючи його до формально термінологічного рівня. У ході спільних нарад представників монофізитського та халкидонського напрямів у богословському гуртку, ініційованому Юстиніаном, було вироблено низку узгоджених підходів до дискусійних питань. Передусім підтверджено авторитет Халкидонського собору та його осуд учення Євтихія. Водночас теопасхітську формулу прийнято з уточненням смислового навантаження окремих термінів халкидонського визначення. Також було конкретизовано вислів у двох природах у межах православного тлумачення (Соколовський, 2018, с. 239). Зазначені положення знайшли відображення в імператорських посланнях до провідних церков та до Єпіфанія Константинопольського. У цих документах підтверджувалося засудження Несторія, Євтихія і Аполлінарія та гарантувалося збереження авторитету всіх Вселенських соборів у диптихах. У підсумку Юстиніан офіційно сформулював нормативну доктринальну позицію у вигляді вислову Один із Святої Трійці постраждав плоттю.

Богословська аргументація Юстиніана і його полеміка з монофізитами на захист кирилівської традиції істотно вплинули на підготовку рішень П’ятого Вселенського собору. Значення VI ст. для розвитку вчення про особу Ісуса Христа зумовлює потребу окремого аналізу поглядів імператора на цю проблему та його розуміння способу поєднання двох природ, що помітно позначилося на подальшому формуванні православної богословської традиції. У тріадологічних міркуваннях Юстиніана можна виокремити дві засадничі тези. По-перше, він послідовно утверджував віру в троїчність

Бога (Другий декрет, 2014, с. 483). По-друге, наголошував на внутрішній єдності божества (Другий декрет, 2014, с. 480). Характерною рисою його підходу стало зосередження на особі Ісуса Христа та на впорядкуванні понятійного апарату відповідної доктринальної проблематики з метою припинення спекулятивних тлумачень у церковному середовищі.

Доцільно підкреслити визначальний вплив богословської позиції Кирила Олександрійського на вчення Юстиніана про особу Ісуса Христа, попри наявність аполлінаристських відтінків у формулі одна природа Бога Слова втілена. На переконання імператора, розв'язання догматичної проблеми полягало в узгодженні халкидонського визначення з кирилівською традицією, у межах якої під поняттям особи розумілася єдина природа або складна іпостась (Meyendorff, 1982). Такий підхід був зумовлений не лише прагненням до порозуміння з монофізитами, але й внутрішньою логікою розвитку нової доктринальної моделі.

Небажання представників антиохійського напряму визнавати страждання Логосу у плоті та його єдиносуб'єктність у двох природах виявляло нерозв'язаність питання про співвідношення понять природи й іпостасі у тогочасній богословській думці. Переконання, згідно з яким божественна природа не може бути носієм людських властивостей, тоді як суб'єктом страждання визнається іпостась Логосу, фактично поглиблювало розмежування між цими категоріями. Перенесення акцентів дискусії у нову площину сприяло формуванню неохалкидонського напряму, розвиток якого активно підтримував Юстиніан.

Поява цього напряму була значною мірою підготовлена богословськими пошуками Леонтія Візантійського, який намагався розв'язати проблему на основі оновленого концептуального підходу. У науковій літературі відсутня одностайність щодо домінування певної філософсько-релігійної системи у його спадщині. Серед джерел його поглядів дослідники зазвичай називають трансформовану оріґеністську традицію (Grillmeier, 1987), халкидонську позицію у формі послідовного дифізитизму, а також богословську спадщину Кирила Олександрійського (Dowling, 1979). Водночас більшість науковців відзначає вплив неоплатонізму та перипатетичної філософії на світогляд Леонтія (Соколовський, 2018, с. 242).

Варто також звернути увагу на використання Леонтієм понятійно-категоріального апарату кападокійських отців. У межах цієї схеми поняття сутності відображає спільні характеристики індивідуальних речей, тоді як іпостась означає їх конкретну індивідуалізацію (Dowling, 1979). У богословському вимірі іпостась постає як об'єктивно існуюча особа, незалежна від людської свідомості та здатна вміщувати дві або більше природ у повноті їхніх властивостей. Якщо різні природи відрізняються за своїми ознаками, то в межах іпостасі вони зберігають розрізнення і водночас співіснують без взаємного змішання (Evans, 1970). У різних іпостасях одна й та сама природа може реалізовуватися у відмінних індивідуальних формах.

Отже, Леонтій Візантійський запроваджує у вченні про особу Ісуса Христа нове поняття іпостасної єдності або єдності в іпостасі як способу поєднання однієї чи кількох природ без зміни їхніх властивостей. Виходячи з цього підходу, мислитель відкидає використання формули єдина втілена природа Бога Слова, оскільки суб'єктом єдності він вважав іпостась Христа, яку розрізняв з іпостассю Логосу. З огляду на те, що його концепція формувалася у полеміці з несторіанством, Леонтій пов'язував страждання насамперед із плоттю, а не з Логосом, що певною мірою перегукувалося з антиохійською традицією. У подальшому православна думка переосмислила поняття іпостасної єдності відповідно до нормативного віровчення. У межах цього уточнення сутність і природа почали вживатися як близькі за значенням категорії, тоді як єдність по суті визнавалася неприйнятною. Водночас іпостась Христа, у якій здійснюється єднання, стала ототожнюватися з іпостассю Логосу.

Зазначену проблему було системно опрацьовано у вченні Леонтія Єрусалимського, якого частина дослідників помилково змішує з Леонтієм Візантійським. Обґрунтовуючи поєднання божественної та людської природ в одній іпостасі, він прямо ототожнив суб'єкт єдності з передвічним Логосом (Grillmeier, 1987). У такому розумінні Христос в іпостасній єдності репрезентує все людство, що усуває потребу окремого іпостасного носія людської природи. Іпостась Бога Слова, зберігаючи божественні властивості, водночас приймає й властивості людської природи (Grillmeier, 1987). Вагомим здобутком Леонтія Єрусалимського стало також тлумачення

теопасхітської формули з чітким розмежуванням понять природи й іпостасі.

Таким чином, богословська думка першої половини V століття в інтерпретації Юстиніана за підтримки мислителів нового покоління набула якісно іншого виміру. Її зміст полягав у подоланні глибинних розходжень між халкидонським визначенням і вченням Кирила Олександрійського та в обґрунтуванні їхньої внутрішньої узгодженості. Зокрема, формула одна іпостась халкидонського оросу співвідносилася з кирилівськими виразами одна природа або складна іпостась на противагу несторіанському поняттю особи єднання. Наслідком такого зближення стало подвійне функціонування формул. Вираз одна природа Бога Слова втілена використовувався у полеміці з несторіанством, тоді як формула дві природи спрямовувалася проти позиції Євтихія.

Ставлення Давніх Східних Церков до цих процесів було неоднорідним. Скликаний з ініціативи католікоса Ассирійської Церкви Сходу Марі Ави собор 544 року не ухвалив спеціальних рішень щодо цієї проблематики (Кондратьєва, 2012, с. 179). Водночас у посланні Марі Ави Про православну віру відображено позицію соборових отців стосовно нових богословських тенденцій. У тексті наголошувалося, що через ім'я Христа відкривається знання про Отця, Сина і Святого Духа, а також осягається Його людськість.

Слід відзначити співзвучність позиції Ассирійської традиції з доктринальними настановами Теодора Мопсуестського, у межах яких послідовно розмежовуються Логос і Ісус у Христі. Орієнтація на антиохійську богословську спадщину була зумовлена прагненням протистояти формулі одна природа та концепції іпостасного єднання у її юстиніанівському тлумаченні. У посланні виразно простежується розгорнута тріадологічна схема, яка унеможливлює включення людської іпостасі Ісуса до складу Трійці (Baum & Winkler, 2003). Наведене формулювання засвідчує свідоме уникнення терміна іпостась у відповідному контексті та в м'якій формі відображає критичне ставлення до богословських ініціатив Юстиніана.

Невдала спроба досягти порозуміння з монофізитами змусила імператора шукати нові компромісні рішення. На його переконання, однією з причин неприйняття Халкидонського собору залишалася поблажливість щодо

Теодора Мопсуестського, Іви Едеського та Теодорита Кірського, чиї тексти містили елементи несторіанської аргументації. Відсутність їх офіційного осуду фактично підтримувала авторитет відповідних доктрин і тим самим ставила під сумнів ефективність ефеських постанов проти Несторія. Юстиніан виходив із того, що чітке визначення позиції стосовно цих авторів зніме підозри у несторіанських симпатіях і щодо самого Халкидонського собору (Примірник листа Юстиніана, 2014, с. 375–377). Такий крок був покликаний зміцнити авторитет четвертого вселенського зібрання і сприяти пом'якшенню протистояння між монофізитами та прибічниками соборної традиції (Meyendorff, 1982).

Незважаючи на позитивну реакцію частини монофізитського середовища, ці заходи спричинили нову хвилю церковної напруженості, розв'язання якої покладалося на П'ятий Вселенський собор. Собор відкрився у Константинополі 553 року під головуванням патріарха Євтихія і тривав протягом восьми засідань. У вступній програмі було передбачено ґрунтовний розгляд творів Теодора Мопсуестського, де відображено ключові положення його вчення про особу Христа. Така увага пояснювалася поширенням оригеністичних ідей серед монахів Нової Лаври у Палестині, богословська аргументація яких значною мірою спиралася на екзегезу Теодора (Grillmeier, 1987). В оригеністичному підході заперечувалася концепція іпостасного єднання через ототожнення людської природи Ісуса з природними характеристиками звичайної людини. Унаслідок цього оригенізм дедалі частіше почали трактувати як різновид антиохійської богословської традиції.

Поглиблений аналіз богословської спадщини єпископа Мопсуестії дав змогу учасникам собору сформулювати низку узагальнень. Насамперед Теодор твердив, що Діва народила не Бога, а людину (Tanner, 1990). Крім того, він наполягав, що Бог Слово не походить від Діви, а перебуває в людині Ісусі безперервно від зачаття до воскресіння (Tanner, 1990). Також у його концепції божественне і людське начала не поєднуються у внутрішній взаємодії в межах єдиної особи (Tanner, 1990). Окрему критику викликала його історико екзегетична інтерпретація старозавітних текстів, які в християнській традиції співвідносилися з постаттю Ісуса Христа.

Беручи до уваги значний масив досліджень, присвячених рішенням П'ятого Вселенського собору, зосередимося лише на тих анафематизмах, які безпосередньо стосуються вчення про особу Ісуса Христа. У постановах проти Трьох глав можна виокремити три ключові положення. Перше положення було закріплене у четвертому і п'ятому анафематизмах та репрезентувало вчення про єднання божественної і людської природи в іпостасному бутті Ісуса Христа. Собор офіційно відкинув несторіанську тезу про дві особи і дві іпостасі та водночас утвердив богословську позицію Кирила Олександрійського щодо єдності Христа (Tanner, 1990).

Друга постанова стосувалася розуміння єдності двох природ як взаємного спілкування їх властивостей (Tanner, 1990). У другому і третьому анафематизмах було відкинуто інтерпретації, які, розглядаючи народження Логосу від Бога Отця і від Діви Марії як два окремі акти, фактично призводили до розділення природ. Натомість утверджувалася іпостасна тотожність історичного Ісуса і передвічного Логосу, що виражалося через теопасхітські формули. Третє положення утверджувало доктрину іпостасного єднання двох природ в Ісусі Христі (Tanner, 1990). У цьому контексті визнавалася допустимість уживання формул одна природа Бога Слова втілена та з двох природ як таких, що можуть бути інтерпретовані у відповідності із соборним віровизнанням. Отже, ключовим підсумком П'ятого Вселенського собору у зазначеній проблематиці стало визнання богословської позиції Кирила Олександрійського нормативною, проте її належало тлумачити у світлі халкидонського визначення і у взаємозв'язку з ним (Meyendorff, 1969).

Реакцію противників Халкидону можна простежити на зібранні Давніх Східних Церков 554 року, скликаному з ініціативи католікоса Йосипа. Розглянуті там положення загалом відтворювали логіку халкидонського оросу, водночас містячи пряму полеміку з богословськими формулами, пов'язаними з Трьома главами. Перше рішення було спрямоване проти сьомого анафематизму і наголошувало на збереженні сповідання божественної й людської природи в Христі разом із незмінністю їх властивостей, що мало запобігти змішанню і водночас зберегти цілісність (Grillmeier, 1987). Друге рішення полемічно реагувало на перший анафематизм і підтверджувало вчення про три кноми в Трійці

при одночасному сповіданні єдності в істинному Синові Єдиного Бога (Grillmeier, 1987). Третє рішення засуджувало положення, які могли вести до уявлень про двох синів, двох Христів або про появу четвертої особи в Трійці.

Порівняльний аналіз позицій прихильників Халкидону і їх опонентів після собору доцільно здійснювати з урахуванням дискусії Юстиніана з єпископом Нисибінської школи Павлом. Показовою рисою цієї полеміки стало використання представниками Східної Церкви формули дві природи і дві іпостасі. Її головним аргументом було твердження, що природа не існує без іпостасі так само, як і іпостась без природи, тому дві природи не можуть становити одну іпостась (Graffin, 1911).

Найсуттєвіші положення вчення Юстиніана про особу Ісуса Христа можна звести до кількох взаємопов'язаних тез. По-перше, Христос сповідується як досконалий Бог і досконала людина, але при цьому залишається однією іпостассю, що має дві повні природи. У такій логіці дві досконалі іпостасі не можуть безпосередньо поєднуватися, тоді як одна іпостась здатна об'єднати дві природи. Як наголошував імператор, якщо припустити наявність двох іпостасей, то єдність суб'єкта виявляється неможливою, адже кожна з них була б самодостатньою у власних властивостях. Відтак досконале у двох іпостасях належить до рівня природи, тоді як досконале у двох природах характеризує іпостась (Другий декрет, 2014, с. 477–478). По-друге, у Христі, за Юстиніаном, відсутня окрема людська іпостась, оскільки людська природа існує в іпостасі Логосу. Він підкреслював, що людськість Спасителя ніколи не споглядалася як самостійна іпостасна реальність, але має буття в іпостасі Бога Слова (Другий декрет, 2014, с. 477–478). По-третє, саме іпостась Бога Слова виступає джерелом особистісного існування людськості Христа. Тому у Христі не можна говорити про дві іпостасі за аналогією з двома природами, адже Його людськість не обчислюється поряд із Ним як самостійний суб'єкт. Істинною іпостассю визнається божественна іпостась Логосу, а не іпостась окремої людини (Другий декрет, 2014, с. 480–481).

Водночас позиція Східної Церкви, відображена у висловлюваннях Павла Нисибінського, формулювала іншу логіку. Передусім наголошувалося, що за відсутності людської іпостасі Христос не може вважатися досконалою людиною. Якщо людська природа не має власного іпостасного існування

і перебуває лише в іпостасі Бога Слова, то, за цією аргументацією, Христос фактично не володіє повнотою людської природи як іпостасна людина (Grillmeier, 1987). Крім того, представники Нисибінської традиції стверджували, що реальність буття Христа як Бога і як людини вимагає визнання не тільки двох природ, а й двох іпостасей. Якщо божественне й людське буття мають власну реальність, то вони утворюють два способи існування, а отже слід говорити про дві іпостасі поряд із двома природами (Grillmeier, 1987). Таким чином, полеміка між юстиніанівською позицією і богословами Східної Церкви концентрувалася довкола питання про спосіб існування людської природи Христа та межі застосування поняття іпостасі, що засвідчує глибину понятійних розбіжностей у богословській думці VI століття.

Активна участь Юстиніана у церковному житті Візантії VI ст. дає підстави розглядати його як представника православної богословської думки. Як зауважує К. Лозінський, теологічна програма імператора постає апологією православного вчення, спрямованою проти монофізитських і несторіанських інтерпретацій (Лозінський, 2014, с. 92). У власних трактатах він послідовно застосовував понятійний апарат Халкидонського собору, інтерпретуючи його крізь призму богословської спадщини Кирила Олександрійського. Така герменевтична стратегія дала змогу інтегрувати кирилівське вчення до корпусу православного богослов'я. Водночас соборні рішення зберегли вагомі елементи доктринальної позиції представника антиохійської традиції Теодорита Кірського. П'ятий Вселенський собор продемонстрував відносну відкритість у розгляді проблеми боговтілення, допускаючи використання формули «одна природа втілена» за умови її узгодження з халкидонською термінологією.

Для осмислення подальшої еволюції вчення про особу Ісуса Христа особливе значення має період між П'ятим і Шостим Вселенськими соборами. Його динаміка була тісно пов'язана зі змінами політичної ситуації та трансформаціями релігійної свідомості суспільства. Посилення зовнішньої загрози з боку мусульманського світу актуалізувало для Візантійської імперії потребу подолання внутрішнього конфлікту між православними та монофізитами. Спроба імператора Іраклія і константинопольського патріарха Сергія досягти згоди на

основі спільної догматичної платформи спричинила появу нового вчення про одну волю у Христі, прихильників якого стали називати монофелітами. Швидке поширення цієї доктрини серед церковних і світських кіл зумовило скликання Шостого Вселенського собору, догматичні визначення якого підсумували тривалий етап суперечок у давньому християнстві.

Незважаючи на активні кроки Юстиніана та його наступників, спроби досягти порозуміння між православними й монофізитами не дали очікуваних наслідків. Орієнтація на неохалкидонський синтез, який відображав позицію візантійського православ'я, виявилася тактично недостатньо ефективною, оскільки не забезпечила реального механізму церковної консолідації й фактично звелася до включення попередніх ідей у межах уже сформованої доктринальної моделі. Це спричинило розходження тенденцій розвитку вчення про Христа у різних традиціях, коли православна думка рухалася від наголосу на єдності до підкреслення двоїстості, тоді як монофізитська перспектива еволюціонувала у протилежному напрямі (Соколовський, 2018, 248). У такій ситуації дедалі більше богословів убачали можливість подолання конфлікту в концепції єдиної дії або єдиної волі у Христі.

Після П'ятого Вселенського собору означені тенденції виявилися з особливою чіткістю, хоча у вигляді поодиноких положень їхні витоки простежуються вже IV ст. у богословських конструкціях. Монофелітство як учення про одну волю у Христі нерідко зближують із моноенергетизмом, який наголошує на єдності дії або енергії Спасителя. Водночас до VII ст. саме моноенергетична модель у багатьох випадках точніше відповідала логіці розвитку відповідної проблематики. Обидві концепції, незалежно від конкретних форм вираження, тривалий час існували паралельно, формуючи спільний моноенергетично монофелітський комплекс ідей (Meyendorff, 1969). Виокремлюється чотири пов'язані між собою напрями, які мають спільне підґрунтя, але репрезентують різні богословські моделі. Йдеться про аполінаризм Аполлінарія Лаодикійського, теодоризм Теодора Мопсуестського, севіріанську традицію Севіра Антиохійського, а також моноенергетично монофелітське вчення, підтримане імператором Іраклієм і патріархом Сергієм Константинопольським.

У межах цього дослідження доцільно розрізняти концепції однієї дії та однієї волі у Христі, враховуючи їх попереднє висвітлення. Подальша увага зосереджується лише на тих рисах, які безпосередньо розкривають зазначений аспект учення про особу Ісуса Христа. Перші спроби осмислення проблеми у такій площині пов'язані з Григорієм Богословом. У тріадологічному контексті він підкреслював єдність волі у Христі та її відповідність волі Бога Отця. Проте перенесення цього положення у сферу вчення про втілення фактично веде до заперечення людської волі у Христі, що вступає у напруження з ученням про повноту Його людської природи.

Цією логікою скористався Аполлінарій Лаодикійський, який розгорнув послідовну моноенергетично монофелітську концепцію. На його думку, Христос є єдиною особою, у якій активне начало становить Логос, тоді як плоть виконує пасивну роль. Відповідно саме Логос виступає єдиним джерелом дії або енергії, що має божественний характер. Порівнюючи божественні та людські прояви діяльності, богослов приписував останнім слабкість, пасивність і схильність до гріховності. Звідси він робив висновок про наявність у Христі однієї волі, однієї природи і однієї енергії. У наведеній позиції наголошується, що єдність Христа передбачає єдність поклоніння Йому в одній природі, волі та енергії, які однаково виявляються і в чудесах, і в стражданнях (Young, 1983). Відповідно до цієї логіки взаємодія двох воль в одному суб'єкті вважалася неможливою, оскільки, на переконання Аполлінарія, це порушило б єдність особи.

Другий різновид моноенергетично монофелітської концепції репрезентовано у вченні Теодора Мопсуестійського, для якого дія і воля постають сферою активності однієї особи. Виходячи з переконання про єдність природи Христа, богослов логічно пов'язував її з єдністю волі та дії (Quasten, 1960). Незважаючи на відмінності у загальній побудові його вчення, детальніший аналіз засвідчує певну типологічну близькість цієї позиції до концепції Аполлінарія, насамперед у прагненні зберегти неподільність суб'єкта дії.

Третій тип моноенергетично монофелітської моделі знаходить вираз у вченні Севіра Антиохійського. Подібно до попередників, він виходив з тези про одну природу Христа, якій відповідає єдина дія або енергія. На цьому наголошує І. Мейєндорф, підкреслюючи, що суб'єкт дії єдиний, а

різноманітність стосується лише конкретних проявів діяльності (Meyendorff, 1969). Така інтерпретація дала підстави С. Бозовітісу вважати, що богословська позиція Севіра підготувала подальший розвиток учення про одну волю (Bozovitis, 2006). У його аргументації простежується чіткий зв'язок між єдністю природи та єдністю енергії, яка мислиться як божественна за своїм характером. Вислів про божественну енергію, що здійснює різні дії, відображає прагнення поєднати різноманітність проявів із єдністю суб'єкта. Саме у цьому контексті він вибудовує взаємозв'язок між енергією та іпостассю. Послідовність його міркувань зумовлює і відповідне трактування волі, яке випливає з тези про одну природу Христа.

Четвертий різновид моноенергетично монофелітського підходу представлений у богословських ініціативах імператора Іраклія та патріарха Сергія Константинопольського. Цей напрям доцільно розглядати у ширшому контексті еволюції відповідної проблематики в період між П'ятим і Шостим Вселенськими соборами. Водночас класифікація не вичерпується наведеними моделями. Окремі мотиви єдності дії та волі у Христі простежуються і в інших богословських традиціях. Подібні інтуїції наявні у четвертому посланні Діонісія Ареопагіта, де йдеться про боголюдську дію Ісуса (Young, 1983). Проте значна частина дослідників оцінює цей фрагмент обережно, вважаючи його радше описом особливого способу дії Христа, а не формулюванням моноенергетичної чи монофелітської доктрини.

Певну концептуальну співзвучність із підходом Севіра окремі дослідники, зокрема Дж. Макгакін, убачають і в позиції Несторія, викладеній у його творі, де людська воля Христа підпорядковується божественній, але не заперечується повністю (McGuckin, 1994). Така інтерпретація свідчить про складність і багатовекторність розвитку вчень про дію і волю Христа у пізньоантичному богословському дискурсі. Якщо прихильники монофелітства, формально визнаючи подвійну природу Ісуса Христа, наполягали на єдиній боголюдській волі, то їхні опоненти вбачали у цьому заперечення повноти людської волі Спасителя та її фактичне підпорядкування божественній волі Отця. Така інтерпретація розцінювалася як відхід від халкидонського визначення, де стверджувалася повнота як божественної, так і людської природи.

Для подальшого аналізу важливо врахувати періодизацію розвитку монофелітської концепції. Дослідник виокремлює чотири етапи її еволюції з чітким хронологічним окресленням. Перший етап пов'язаний із моноенергізмом і охоплює 615–633 роки. Другий період монофелітських дискусій триває від єгипетської унії до появи Екфезісу і датований 633–638 роками. Третій етап простягається від Екфезісу до Латеранського собору 638–649 років. Четвертий період охоплює час від Латеранського до Шостого Вселенського собору 649–681 років (Allen & Neil, 2007). Запропонована схема загалом адекватно відображає історичну та доктринальну динаміку розвитку відповідних учень. Водночас вона не повною мірою враховує сирійський етап еволюції монофелітства, зокрема у середовищі мелкітської та маронітської церков, що потребує окремого релігієзнавчого осмислення у подальшому викладі.

У науковій літературі простежуються дві інтерпретації виникнення монофелітського руху, які умовно визначаються як офіційна та неофіційна. Перша версія була пов'язана з позицією Константинопольського патріарха Сергія, який пояснював становлення цього напряму випадковим збігом історичних обставин (Allen & Neil, 2007). Водночас значна частина дослідників розглядає самого Сергія як ключового ініціатора руху, що в умовах військово політичного протистояння Візантійської імперії з Сасанидським Іраном прагнув відновити церковну єдність шляхом доктринального компромісу з противниками Халкидона.

У богословській площині унійний проєкт орієнтувався на подолання розходжень між православними та монофізитами шляхом апеляції до вчення про одну дію і одну волю у Христі, тобто через формування таких догматичних формул, які могли б бути прийнятими для обох сторін. Задля втілення цього наміру Сергій здобув підтримку єпископа Феодора Фаранського та ієрарха Кіра Фасидського, котрі вже відстоювали концепцію єдиної дії Христа і поєднували її з положенням про єдину волю. Обґрунтування прихильників цього підходу спиралося на патристичну спадщину, у якій, на їх переконання, відсутні недвозначні свідчення щодо двох воль і двох дій у Христі. Саме тому вони вважали нормативним орієнтування на приклад святих отців (Tanner, 1990).

Поєднання політичних і релігійних чинників спонукало імператора Іраклія розпочати переговорний процес з монофізитами, кульмінацією якого стало приєднання Сирійсько яковітської церкви до Константинополя. Укладення унії відбувалося під безпосереднім контролем імператора та патріарха Сергія, причому Кір значною мірою завдячував їм своїм піднесенням на патріарший престол. За свідченнями сучасників, у Александрії значна кількість монофізитів формально прийняла унію та засвідчила це участю у євхаристійному спілкуванні з патріархом Кіром (Соколовський, 2018, с. 252). Догматичною основою цього об'єднавчого проєкту стало затвердження так званих Дев'яти глав, укладених у формі анафематизмів (Tanner, 1990). У doctринальному плані вони фактично відтворювали монофізитську інтерпретацію єдності Христа, наголошуючи на фізичному та іпостасному поєднанні божественного і людського начал та використовуючи формулу з двох єств замість халкидонського вислову у двох єствах. У значній частині церковного середовища такі формулювання були сприйняті як відхід від усталеного віросповідного стандарту. Унійні анафематизми мали завуальований характер, проте були витримані в термінології, близькій до монофізитської традиції, що виразно свідчило про компромісний характер домовленостей. Водночас захисники унії намагалися обґрунтувати її відповідність попередній догматичній традиції, апелюючи до формул, пов'язаних із богословською спадщиною Лева Великого. Це засвідчує, що монофелітський проєкт від самого початку формувався як спроба синтетичного узгодження різних богословських мов, що, однак, не усунуло глибинних доктринальних суперечностей.

Константинопольський патріарх Сергій за підтримки імператора Іраклія розгорнув переговори з вірменськими монофізитами з метою досягнення церковного порозуміння. Результатом цих контактів стало укладення Каринської унії, що зафіксувала налагодження взаємоприйнятних відносин між сторонами. Водночас під час переговорів питання про єдину дію та єдину волю не порушувалося, а взаєморозуміння було досягнуте передусім на основі формального визнання вірменською стороною халкидонського оросу.

Незважаючи на виразний політичний підтекст ініціатив Сергія, їхні наслідки істотно позначилися на внутрішньоцерковному житті. Активне поширення

моноенергетично монофелітських ідей спонукало низку богословів виступити на захист ортодоксальної позиції. Особливо послідовною була позиція Єрусалимського патріарха Софронія, який у синодальному посланні до Константинопольського єпископа намагався аргументовано довести безпідставність нових доктринальних формулювань. Усвідомлюючи конфліктний потенціал богословських дискусій, Сергій намагався усунути саму підставу суперечок. З цією метою він оприлюднив патріарший указ, яким заборонив уживати щодо Христа формули одна дія та дві дії (Meyendorff, 1969). Відмова від вислову одна дія засвідчувала прагнення зберегти канонічну стриманість у сфері віровчення, яка не повинна піддаватися різким нововведенням. Водночас уживання формули дві дії, на його переконання, могло логічно спричинити визнання двох протилежних волевиявлень і, відповідно, сформувати уявлення про двох суб'єктів у Христі. Саме тому заборона була поширена і на це формулювання.

Однак уже в посланні до Гонорія Сергій фактично повертається до концептуальної схеми єдиної дії, яку він співвідносить із суб'єктом втіленого Бога Слова, тобто з Його іпостассю (Allen & Neil, 2007). Така еволюція позиції патріарха засвідчила поступовий перехід від моноенергетичної моделі до монофелітської інтерпретації, що згодом визначило подальшу динаміку богословських дискусій VII ст.. Відповідь Софронія Єрусалимського на патріарший указ Сергія відображена у його «Соборному посланні», у якому представлено системне бачення проблеми дій у Христі. Єрусалимський патріарх виходив із того, що дія є властивістю природи, а не іпостасі, тому кожна природа Христа реалізує властиву їй активність (Meyendorff, 1969). Дія, будучи нерозривно пов'язаною з природою, водночас не ототожнюється з нею. Софроній наголошує, що вона виявляється через природу і осягається розумом. Визнаючи відмінність двох природних дій у Христі, він одночасно підкреслює їх внутрішню гармонійність, використовуючи понятєвий інструментарій Лева Великого (Allen & Neil, 2007). За його переконанням, взаємодія двох природ та відповідних їм дій відбувається на рівні єдиної іпостасі Боголюдини. Саме в такому поєднанні божественного і людського Софроній убачає спасенний зміст втілення, акцентуючи на нерозривному зв'язку догматичного вчення про Христа з ученням про спасіння.

Монофелітська доктрина набула офіційного статусу у 638 році після оприлюднення імператорського едикту «Екфесіс» або «Виклад віри». Документ підтверджував попередню заборону вживати формули одна дія і дві дії, натомість упроваджував обов'язкове сповідання однієї волі Господа Ісуса Христа, істинного Бога (Sergius I of Constantinople, 1990). Аргументація цього положення спиралася на унікальність божественної іпостасі Логосу, воля якого визнавалася єдиною визначальною силою у Христі. За такої інтерпретації людська складова Його буття фактично ставала повністю залежною від божественного волевиявлення. Після надання «Екфесісу» сили закону західне православне духовенство розгорнуло активний опір нововведенням, спрямований на захист традиційного віровчення. Наростання напруження у церковному середовищі змусило імператорську владу вдатися до нових адміністративних кроків (Лесюк, 2015, с. 308). Документ передбачав сувору відповідальність за порушення заборони, включно з позбавленням посад, конфіскацією майна та засланням.

Порівняльний аналіз засвідчує принципову різницю між двома актами. «Екфесіс» замінював формулу про дві дії твердженням про одну волю, тоді як «Типос» фактично накладав повну заборону на використання будь-якої термінології, пов'язаної з цією суперечкою. У підсумку «Типос» створив передумови для формального згладжування конфлікту, водночас тимчасово урівнюючи прихильників монофелітської позиції з прибічниками ортодоксального вчення у межах офіційної церковної політики.

Римський єпископ Мартин I ініціював підготовку до нового церковного зібрання, покликаного засудити «Типос» Константа II і монофелітське вчення загалом. У жовтні 649 року в Константинівській базиліці Спасителя на Латерані розпочав роботу собор, у якому взяли участь сто п'ять єпископів з Італії, Сицилії, Сардінії та Африки. За масштабом рішень і складом учасників це зібрання фактично наближалося до рівня вселенського (Лесюк, 2015, с. 310). Після вступного виступу Мартина I учасники розглянули тексти «Екфесісу» та «Типосу», листування Кіра, Сергія, Пірра і Павла, а також уривки з творів богословів, уже підданих осуду. Підсумком роботи собору стало проголошення символу віри та прийняття двадцяти канонічних постанов, які відобразили узгоджену позицію єпископату. Перші шістнадцять правил

містили системний виклад засад православного віровчення, насамперед у його вченні про Христа.

Тематика прийнятих постанов була структурно впорядкованою. Перше правило стосувалося тріадології. У правилах другого і четвертого розкривалося вчення про Втілення та маріологічний аспект. Правила п'яте і дев'яте були присвячені співвідношенню божественної і людської природ у Христі. У десятому та одинадцятому правилах утверджено вчення про дві волі і дві дії. Дванадцяте правило засуджувало моноенергетично монофелітську доктрину. У правилах тринадцятому і шістнадцятому спростовано монофелітські формули, зокрема вислів про богомужню дію, яка визнавалася не єдиною, а подвійною за своїм виявом, божественним і людським (Соколовський, 2018, с. 255). Окремі рішення собору проголосили анафему Феодору Фаранському, Кіру Олександрійському, а також константинопольським патріархам Сергію, Піррy і Павлу. Водночас «Екфесіс» і «Типос» були офіційно відкинуті та охарактеризовані як акти, здатні підірвати церковну єдність (Соколовський, 2018, с. 255). У підсумку Латеранський собор сформував богословське підґрунтя для майбутнього вселенського рішення, покликаного завершити тривалі догматичні суперечки.

Задля відновлення церковної злагоди візантійський імператор Костянтин IV звернувся до римського понтифіка із пропозицією відновити єдність. Для усунення богословських розбіжностей було висунуто ініціативу попереднього зібрання за участю представників обох сторін. Папа Агафон схвально поставився до цього наміру та звернувся до імператора з проханням прийняти посольство, уповноважене репрезентувати віровчення Римської церкви. Склад делегації до Константинополя визначили на римському соборі, який одночасно затвердив текст «Сповідання римської церкви» як офіційне свідчення прагнення подолати наявні доктринальні розбіжності.

Шостий Вселенський собор розпочав роботу 680 року в Константинополі під проводом імператора Костянтина IV. Кількість учасників досягла 174 осіб. Відмінною рисою цього зібрання, за спостереженням О. Сагана, стала відсутність гострої богословської конфронтації. Дослідник підкреслює, що собор продемонстрував зразок узгодженої роботи богословської думки (Саган, 2004, с. 716). На початковій стадії

засідань увагу зосередили на генезі моноенергетично монофелітського вчення на Сході загалом і в Константинополі зокрема, а також на ролі патріархів Сергія, Павла і Пірра у його поширенні.

Упродовж вісімнадцяти засідань, що тривали майже рік, отці собору сформулювали положення про повноту людської природи Ісуса Христа, якій притаманна власна людська воля. У межах дискусії щодо двох воль було обґрунтовано тезу про досконалість обох природ. У соборних актах наголошено, що за відсутності божественної та людської волі обидві природи втратили б природну повноту і, відповідно, досконалість (Tanner, 1990). Вагоме значення мало й послання Софронія Єрусалимського, затверджене учасниками як авторитетне свідчення у цій полеміці.

Догматичні формулювання було зафіксовано у документі «Виклад віри ста п'ятдесяти святих і блаженних отців, що зібралися в Константинополі». Підсумком тривалої соборової праці стало утвердження вчення про нероздільність і незмінність двох природних дій і двох природних воль в Ісусі Христі (Tanner, 1990). Інші постанови деталізували засадничі положення віровчення. Було підтверджено повноту людської природи Христа, наголошено на відсутності в Ньому первородного й особистого гріха у людській природі від моменту Втілення, а також стверджено наявність у Христі власної людської волі (Tanner, 1990). Після завершення роботи собору імператор надав його рішенням статус державного закону.

Отже, Шостий Вселенський собор підсумував тривалу догматичну дискусію щодо особи Ісуса Христа і закріпив нормативне тлумачення спірних питань. Значення вселенських зібрань у становленні християнської догматики є визначальним. Опрацьовані богословами аспекти вчення про Христа дають можливість простежити логіку формування догматичної традиції. Сукупність окреслених чинників сприяє виробленню релігієзнавчих підходів до об'єктивного аналізу конфесійних відмінностей християнських церков і відкриває можливість досліджувати богословські тенденції у зв'язку з ширшими трансформаційними процесами їх внутрішньої організації.

Дослідження проблематики вчення про Особу Ісуса Христа в період Вселенських соборів та простеження трансформації відповідної доктрини дає підстави сформулювати такі

узагальнення. Засудження аріанського вчення Отцями Першого Вселенського собору спричинило стійке зацікавлення богословською полемікою, яка з часом переросла у масштабне церковне протистояння довкола засад християнського віровизнання. Дискусії цього часу мали подвійне спрямування. З одного боку, необхідно було спростувати доктрини, що суперечили основам віри, а з іншого, уточнити зміст істин, які отримували різні тлумачення у працях богословів.

Практика Першого і Другого Вселенських соборів виявила складність питання про Особу Христа, яке богословська думка прагнула врегулювати шляхом догматичного закріплення у Нікейськ-Константинопольському Символі віри. Подальший розвиток доктринальних формул відбувався у контексті відмежування від аріанства й аполінаризму, представники яких фактично підміняли людський розум Христа Логосом, що вело до концепції єдиної природи. Аналіз діяльності Третього Вселенського собору засвідчує наявність напруженого богословського діалогу між східною і західною частинами імперії. Східна традиція зосереджувалася переважно на теоретичних аспектах догматики, передусім на питанні способу поєднання двох природ у Христі. Західна богословська думка більше уваги приділяла практичним вимірам віровчення. Вирішальна роль у тодішніх дебатах належала представникам олександрійської традиції, позиція яких була сприйнята як нормативна у протистоянні з антиохійською школою. Засудження несторіанства на Ефеському соборі усунуло небезпеку поділу особи Христа і водночас утвердило положення про прийняття Словом повноти людської природи, що стало підґрунтям учення про обоження спасенних.

Визначальним результатом Халкидонського собору стало формулювання догмату про спосіб поєднання у Особі Ісуса Христа двох начал на підставі Нікейсько константинопольського Символу віри, а також богословської спадщини Кирила Олександрійського, Лева Великого і Флавіана Константинопольського. Значення цього собору для подальшого розвитку відповідних доктрин зумовило необхідність їх методологічного осмислення та сприяло активізації богословських дискусій. Зокрема, інтерпретація спадщини Кирила у світлі халкидонського визначення спричинила гостру полеміку з представниками

монофізитського напряму, передусім із Севіром Антиохійським.

Вивчення богословських дискусій часу П'ятого Вселенського собору засвідчує вироблення формул, покликаних зробити термінологію Кирила Олександрійського зрозумілішою для східних церков. Запровадження теопасхітських висловів у халкидонське віровизначення сприяло оформленню богословської позиції імператора Юстиніана, орієнтованої на подолання монофізитського розколу. У його інтерпретації, підтриманій богословами нової генерації, відповідна доктрина зазнала помітного переосмислення і була спрямована на зняття принципових суперечностей між халкидонським оросом і вченням Кирила Олександрійського через доведення їх взаємної узгодженості. Водночас ставка на неохалкидонський синтез, який репрезентував позицію візантійського православ'я, виявилася тактично обмеженою, оскільки фактично зводилася до інтеграції попередніх ідей без вироблення дієвого механізму церковної консолідації.

Розділ 4
Конфесійні парадигми раціоналізації доктринальної традиції

4.1. Раціоналізація доктрини у теологічній традиції Римо-Католицької Церкви

Як уже зазначалося, основоположні уявлення про центральний об'єкт християнської віри сформувалися у ранньохристиянському середовищі та були концептуально опрацьовані в богословських традиціях Олександрійської й Антиохійської шкіл. Подальше їх оформлення відбувалося не лише у сфері віровчальних формул, а передусім у процесі раціонального впорядкування догматичного мислення, яке зазнавало істотного впливу конфесійної приналежності. У цьому сенсі догматичні системи Римо-Католицької, Православної та протестантських церков, з одного боку, спираються на спільний корпус положень, вироблений у межах ранньохристиянської літератури та святоотцівської спадщини, а з другого – розвивають відмінні методологічні стратегії раціонального осмислення віровчення. Саме це зумовило різні моделі інтерпретації ключових положень, пов'язаних із походженням, спасінням, судом і есхатологічною перспективою людського буття.

У зв'язку з цим доцільно окреслити низку методологічних зауваг, необхідних для аналізу догматичних концепцій у раціоналістичному вимірі. По-перше, досліджуючи догматичне вчення конкретної християнської церкви, слід ураховувати такі обставини, що кожна конфесійна традиція акцентує різні елементи віровчення залежно від власної інтелектуальної та історичної траєкторії. Догматичні концепції доцільно аналізувати у двох площинах – у межах окремої церковної традиції та в загальнохристиянському контексті, що дозволяє простежити еволюцію раціонального осмислення віри в конкретному історичному проміжку; принципово важливо розрізняти між офіційно закріпленими догматичними формулами та інтерпретаціями, запропонованими окремими мислителями, у яких виявляються нові моделі тлумачення віровчення.

По-друге, слід мати на увазі, що в межах догматичних систем розкриваються антропологічні та сотеріологічні виміри християнського вчення, які в кожній конфесії отримують власне раціональне оформлення. Осмислення цих вимірів

ґрунтується не лише на авторитеті Церкви, а й на способах доктринальної інтерпретації віри. Водночас сучасна криза віроповчальних конструктів, з одного боку, ускладнює реалізацію догматичної функції Церкви щодо спільноти, а з другого – виявляє обмеженість конфесійного підходу для пояснення догматичних положень. Філософсько-релігієзнавчі дослідження актуалізували ці протиріччя, поставивши під сумнів не лише окремі догматичні формули, а й саму можливість їх беззастережного прийняття без раціонального обґрунтування.

Вирішення зазначених проблем потребує залучення різних методологічних підходів, зокрема тих, які дозволяють простежити процес раціоналізації догмату в історичній перспективі. У цьому контексті показовим є зауваження Й. Рацінґера, що «в історії інтерпретації поява історичного методу знаменувала початок нової доби. Саме тому слушним було впровадження історичного методу у богословське дослідження» (Тлумачення Біблії в Церкві, 2010, с. 18). Такий підхід сприяв систематизації догматичних уявлень, проте водночас містив небезпеку редукції віровчальних істин до історичних реконструкцій, ігноруючи їх догматичний і екзистенційний вимір (Тлумачення Біблії в Церкві, 2010, с. 25).

Виходячи з цього, у межах дослідження акцент робиться на тих аспектах догматичного мислення, які потребують релігієзнавчого та філософського уточнення у контексті раціоналістичних концепцій християнських церков. У такій ситуації дослідник має усвідомлювати не лише власну відповідальність за коректність аналізу, а й евристичну цінність релігійного знання у його історичній динаміці. Саме тому подальший аналіз буде зосереджений на раціональних моделях догматичного осмислення, сформованих у Римо-Католицькій, Православній та протестантських традиціях.

Розгляд трансформації догматичного мислення доцільно розпочати з Римо-Католицької Церкви, оскільки саме в її інтелектуальному просторі сформувалися найдавніші системні раціональні схеми осмислення віри. Крім того, багато концептів, які згодом були рецеповані іншими конфесіями, отримали початкове оформлення у католицькій традиції. Становлення цих догматичних моделей відбувалося паралельно з формуванням уявлень про Бога, людину та спасіння, утворюючи цілісну догматичну систему. Саме в

цьому контексті завершеність догматичної концепції пов'язується з раціональним узгодженням антропологічних і сотеріологічних положень, які визначали сенс віри та її нормативний характер.

Західна церковна традиція, на відміну від східної, не тяжіла до спекулятивного філософування, а зосереджувалася переважно на практичних вимірах віровчення. Водночас у межах догматичної теології визнавалося, що пізнання центрального об'єкта віри є неможливим без віри як специфічного способу осягнення істини. На цьому наголошує папа Франциск I, підкреслюючи, що предмет віри не може бути редукований до об'єкта раціонального аналізу, оскільки він відкривається лише в особистісному вимірі релігійного досвіду (Енцикліка Lumen Fidei – «Світло Віри», 2021). Така позиція відображає переконання католицької традиції у надприродному характері Одкровення, істини якого принципово не вичерпуються можливостями людського розуму.

У цьому сенсі віра, заснована на біблійній традиції, сформувала в католицизмі особливе розуміння співвідношення можливостей і меж раціонального пізнання: «Віра допомагає розуму позбутися прихованих обмежень і поринути в пошук істинних цінностей» (Енцикліка Fides et Ratio, 2000, с. 84). Католицькі філософи Дж. Реале та Д. Антисері, спираючись на концепцію тривимірності людини, зазначають, що «дух встановлює зв'язок з божественністю за допомогою віри та любові, наповнюючи людину новим сенсом існування» (Reale & Antiseri, 1994). Таким чином, віра постає не як альтернатива раціональності, а як особлива форма її розширення у межах релігійного досвіду.

Сучасна католицька філософія пізнання істини спирається на біблійні традиції, водночас здійснюючи їх раціональну конкретизацію та концептуальне обґрунтування абсолютного характеру істини (Catholic Encyclopedia, 1908). Істина в цьому контексті постає не лише як об'єкт віри, а й як нормативний принцип, який упорядковує догматичне мислення та визначає межі допустимого інтерпретування віровчальних положень, спрямованих на спасіння людської особи. Саме тому Римо-Католицька Церква послідовно критикує спроби редукції істини до прагматичних або утилітарних схем, притаманних окремим філософським системам. Церква вважає своїм

обов'язком втручатися в ситуаціях, коли виникає загроза спотвореного розуміння істин Одкровення або формуються доктрини, які підривають внутрішню цілісність віровчення: «…виникають помилкові вчення, які створюють небезпеку викривлення чистоти віри християнства» (Енцикліка Fides et Ratio, 2000, с. 74). У такий спосіб у католицизмі обґрунтовується позиція, відповідно до якої людський розум здатний пізнавати певну частину дійсності завдяки істині, але не може вичерпати її повноту (Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі, 1996, с. 514).

У межах цієї парадигми Римо-Католицька Церква окреслює два взаємодоповнювальні раціональні підходи до осмислення центральних положень віровчення. По-перше, історичний аналіз, по-друге, принцип єдності історичного виміру віри та її догматичного змісту. Історичне дослідження життя та діяльності Ісуса розглядається як необхідний елемент віри, оскільки йдеться про реальне існування людини в конкретному історичному контексті. Водночас у межах історичного підходу Церква стикається з труднощами підтвердження догматичних положень, які не можуть бути повністю верифіковані емпіричними або історичними методами. Саме тому в новітній науці нерідко здійснювалися спроби піддати сумніву традиційні католицькі уявлення шляхом застосування редукціоністських моделей аналізу.

У цьому зв'язку використання історико-критичного методу в дослідженні біблійних текстів і процесі історичної реконструкції подій визнається виправданим, але методологічно обмеженим. Католицькі мислителі наголошують, що результати релігієзнавчих і філософських досліджень значною мірою залежать від домінантних у конкретну епоху інтелектуальних парадигм, світоглядних установок і культурних стереотипів. Особливо показовими в цьому сенсі є спроби реконструкції «ідеалу досконалої людини» або психологічного аналізу свідомості Ісуса, які часто відображають радше проєкції модерних уявлень, ніж реалії біблійного тексту. Тому концепції, які ґрунтуються виключно на історичних фактах і вилучають трансцендентний вимір віри, з точки зору католицької традиції, втрачають зв'язок з істинами Одкровення.

Разом із тим католицькі богослови не заперечують значущості історичних досліджень, які спираються на факти земного життя та місії Ісуса, а також на осмислення

проголошення Божого Царства. Проте автентичне пізнання центрального об'єкта віри можливе лише за умови збереження принципової єдності між історичним виміром та вірою як нормативним актом. У цій єдності розкриваються сотеріологічні, антропологічні, есхатологічні й еклезеологічні виміри католицького вчення. Сенс воскресіння осмислюється у світлі смерті, а значення смерті через цілісність життя та діянь, що формує узгоджену сотеріологічну модель. Важливою складовою цієї моделі є роль Церкви як інституції, яка забезпечує збереження та інтерпретацію істини, без якої неможливе нормативне визначення сенсу віри та її сотеріологічного виміру.

У цьому контексті основні положення віровчення отримали форму стислих і логічно впорядкованих визначень, які стали інструментом раціональної систематизації догмату. Вони фіксували фундаментальні уявлення про поєднання божественного й людського начал, єдність суб'єкта віри, досконалість природи, безгрішність та спасительний характер жертви, а також значення воскресіння як антропологічного й екзистенційного орієнтира. Такі формулювання не лише виконували конфесійну функцію, а й забезпечували стабільність віровчення в умовах історичних і культурних змін.

Для раннього християнства характерною була тенденція передавати зміст віри у завершених формульних висловах, які згодом були доповнені й систематизовані. Саме цей процес привів до формування Символу віри як першої універсальної спроби раціонального узагальнення основних положень християнського віровчення. Символ віри навмисно побудований на загальних і нефрагментованих твердженнях, що дозволяло уникнути надмірної деталізації й водночас охопити ключові принципи догматичної системи. У дособорний період інтелектуальні зусилля богословів зосереджувалися переважно на визначенні суб'єкта віри та його місця в загальній структурі уявлень про Бога, що зумовило формування базових раціональних моделей, які згодом стали основою для подальшої догматичної систематизації.

Отже, впродовж тривалого історичного періоду Римо-Католицька Церква ідогматично закріпила базові віровчальні положення на основі рішень Вселенських соборів, які згодом уточнювалися, систематизувалися й нормативно

впроваджувалися через помісні собори, папські декрети та єпископський авторитет. У цьому процесі сформувалася цілісна догматична система, яка раціонально впорядковувала уявлення про Бога, людину, спасіння, історію та майбутню долю світу. Саме ця система стала інтегративним каркасом католицької теології, у межах якого поєднуються тринітарні, сотеріологічні, антропологічні, есхатологічні, пневматологічні та еклезеологічні смисли.

Зміст догматичних формулювань було зведено до догматичних тверджень, які фіксували ключові орієнтири віри та забезпечували їх відтворюваність у різних історичних і культурних контекстах. Зокрема, у віросповідних текстах закріплювалося уявлення про поєднання божественного й людського начал, спокутний характер жертви, роль Церкви як інституції передавання спасительної істини та її функцію як виразника Божої волі в історії (Dumoulin, 2002). Таким чином, догматичні положення виконували не лише конфесійну, а й раціональну функцію, спрямовану на стабілізацію віровчального мислення.

Раціоналізація догмату відбувалася також через чітке окреслення меж допустимих інтерпретацій. У цьому контексті Католицька Церква послідовно відмежовувалася від моделей, які або редукували віроповчальні твердження до людського виміру, або, навпаки, нівелювали значущість людського чинника. Саме тому у процесі формування догматичної системи відкидалися концепції, які порушували принцип єдності суб'єкта віри або призводили до внутрішньої суперечливості нормативних тверджень. У такий спосіб було закладено раціональний баланс між трансцендентним й історичним вимірами віри, який став методологічною основою подальших теологічних узагальнень.

Формування та трансформація цієї догматичної системи відбувалися впродовж тривалого часу, що зумовило появу різних спроб її періодизації. У науковому середовищі традиційно виокремлюють кілька етапів розвитку католицької догматичної думки. Так, католицькі дослідники Г. Бедуелл і П. де Лоб'єр пропонують триступеневу модель: період патристики, у межах якого формувалися первинні нормативні схеми віровчення; період схоластики, який характеризувався раціональною систематизацією догмату з використанням логічних методів та синтетичний період, започаткований соціально-доктринальними документами кінця XIX ст. і

спрямований на адаптацію віроповчальних положень до умов модерного світу (Bedouelle, 1997; Lobier, 1985).

Іншу інтерпретацію пропонують Г. Денцингер та Гюнерман П., які розрізняють два великі етапи розвитку католицького догматичного мислення – онтологічний та сотеріологічний. Перший з них був зосереджений на раціональному обґрунтуванні буттєвих підстав віри й догматичних тверджень про поєднання божественного й людського начал, другий – на переорієнтації догматичної системи у бік проблем спасіння, морального оновлення та екзистенційного виміру віри (Denzinger & Hünermann, 2012). Така класифікація демонструє зміну доктринальних акцентів усередині католицької традиції.

Разом із тим зазначені періодизації, незважаючи на їх аналітичну цінність, не завжди повною мірою відображають еволюцію раціональних підходів до віровчення від середньовіччя до кінця XIX ст. Їхнім методологічним обмеженням є орієнтація передусім на історичну хронологію та персоніфікацію богословських концепцій. На нашу думку, більш продуктивним критерієм аналізу трансформацій догматичної системи є не часова періодизація, а зміна раціональних моделей осмислення центрального об'єкта віри, яка фіксувалися у символах, віросповідних формулах і нормативних текстах.

З цієї перспективи аналіз джерел католицького віросповідання дозволяє виокремити кілька етапів раціоналізації віровчальних уявлень. Перший, донікейський період, охоплює час від формування новозавітної традиції до Першого Вселенського собору й характеризується переважною орієнтацією на утвердження трансцендентного статусу центрального об'єкта віри та вироблення базових концептуальних схем, які згодом стали підґрунтям для подальшої догматичної систематизації.

Епоха Вселенських соборів репрезентує другий період ґенези й еволюції раціональних моделей християнського віровчення. Оскільки результати та значення Вселенських соборів для формування структури догматів уже були проаналізовані в попередньому розділі, у цьому контексті доцільно зосередити увагу не на змісті окремих віровчальних положень, а на механізмах їх раціоналізації та системного впорядкування у межах католицької традиції. Саме в ході

соборної діяльності було закладено принципи логічної узгодженості догматичних формул, які забезпечили їх універсальність, стабільність і здатність до відтворення у різних історичних умовах. Особливе значення для цього процесу мали рішення Нікейського (325 р.), Халкидонського (451 р.) та Третього Константинопольського собору (681 р.), які остаточно закріпили межі допустимого догматичного мислення.

Третій період розвитку католицької догматичної системи пов'язаний із завершенням патристичної доби та формуванням схоластичного типу раціональності (IX–XIII ст.). У цей час відбувається перехід від переважно символічних форм викладу віри до впорядкованих концептуальних моделей. Еволюція догматичного мислення у межах цього періоду умовно поділяється на три етапи: монастирський, університетський та томістський. Важливо наголосити, що раціоналізація віровчення здійснювалася не стихійно, а через діяльність богословів, які репрезентували офіційну позицію Римо-Католицької Церкви та діяли в межах інституційних форм богословської діяльності.

На першому, монастирському етапі, догматичне мислення розвивалося у чернечих осередках, де домінувала установка на внутрішню узгодженість віри та життя. Раціоналізація тут мала переважно екзистенційний характер і була спрямована на осмислення морального взірця людської досконалості. Саме в цьому контексті формується філософський підхід Ансельма Кентерберійського, яскраво представлений у трактаті «Чому Бог став людиною?». Його метод полягає у застосуванні раціонального доведення до питань віровчення, що засвідчує ранню форму схоластичного мислення (Davies & Evans, 1998). Ансельм послідовно розрізняє абстрактний і конкретний рівні буття, використовуючи цю дихотомію для логічного пояснення догматичних тверджень. Таким чином, формується модель раціонального осмислення віри, у якій ключову роль відіграє логічна необхідність і внутрішня несуперечливість концепції (Паренте, 1995, с. 248).

Подібну, хоча й менш формалізовану, раціональну інтенцію виявляє Бернард Клервоський, який застосовує системно-структурний підхід до осмислення віроповчального досвіду. Його метод ґрунтується на поєднанні духовного споглядання з елементами концептуального аналізу, де життєвий приклад і моральна складова виступають засобами

пізнання трансцендентної істини (McGuire, 2011). У такий спосіб формується альтернативна модель раціональності, зорієнтована не на абстрактну логіку, а на цілісність духовного досвіду.

Другий етап, університетський, знаменує якісну зміну інтелектуального середовища. Університети стають не лише центрами богословської освіти, а й простором інституційного контролю над раціональним дискурсом. Саме тут відбувається систематичне застосування логічних законів, правил аргументації та методів наукового пізнання до догматичного матеріалу. Перехід від індивідуального духовного досвіду до колективних інтелектуальних процедур засвідчує становлення зрілої схоластичної раціональності.

Важливу роль у цьому процесі відіграє Петро Ломбардський, чия праця «Чотири книги сентенцій» заклала методологічні підвалини католицької теології як раціональної системи знання. Запропонована ним структура дозволила логічно вписати різні аспекти віровчення, від уявлень про Бога й творіння до проблем спасіння та есхатології, у єдину концептуальну схему. Використовуючи інструменти логічного аналізу, Ломбардський розрізняє рівні субстанційного, природного та особистісного поєднання, що засвідчує прагнення до максимальної концептуальної чіткості (Rosemann, 2007).

Застосування подібного аналітичного підходу, однак, не було позбавлене напруження, оскільки межа між раціональним уточненням догмату та виходом за межі допустимого мислення залишалася надзвичайно тонкою. Саме тому деякі положення Ломбардського зазнавали критики та підозр у відхиленні від усталених норм. Водночас його концепція спокути, близька до позиції Абеляра, демонструє етичну раціоналізацію віровчення, у якій акцент переноситься на внутрішню трансформацію людини через моральний імпульс любові (Rosemann, 2007).

Важливим етапом формування раціонального догматичного мислення у католицькій традиції стала концептуальна система Бонавентури, яка спиралася на антиохійську інтелектуальну спадщину та поєднувала метафізичний, пізнавальний і моральний виміри віровчення. У його побудовах центральний принцип християнського світогляду осмислюється через три фундаментальні функції:

принцип творення (opus conditionis), принцип відновлення або виправдання (opus reparationis) та принцип пізнання (opus cognitionis) (Москалик, 1998, с. 57). У такій структурі релігійна доктрина постає не як сукупність відмежованих тверджень, а як цілісна система, в якій буття, історія та пізнання підпорядковані єдиній логіці смислу.

У межах цієї моделі історія світу інтерпретується через раціональну дихотомію до- і після вітлення буття, що дозволяє впорядкувати історичний процес відповідно до єдиного догматичного принципу. Поняття Verbum Increatum та Verbum Incarnatum у Бонавентури виконують не лише богословську, а й методологічну функцію. Вони слугують інструментами концептуалізації співвідношення трансцендентного й іманентного, абсолютного й історичного. Втілений принцип буття водночас постає як епістемологічна норма, оскільки шлях наслідування реалізується через внутрішній моральний регулятор сумління. Таким чином, формується раціональнний христоцентризм, у якому нормативність пізнання й діяльності має надприродне, але логічно впорядковане підґрунтя.

Політичні та соціальні трансформації початку XIII ст., пов'язані з експансіоністською політикою династії Гогенштауфенів, актуалізували потребу інституційної стабілізації не лише церковного управління, а й догматичного мислення. Саме в цьому контексті було скликано Четвертий Латеранський собор 1215 р., який виконав важливу функцію нормативної кодифікації віровчальних положень. Рішення собору не лише узгодили попередні формулювання, вироблені в межах соборної традиції, але й надали їм чіткішої концептуальної форми, придатної до раціонального застосування у навчальній і полемічній практиці.

Зокрема, шостий канон собору переглянув і уточнив редакцію Символу віри, інтегрувавши елементи попередніх соборних визначень та сформувавши універсальну формулу, яка поєднала логічну чіткість із догматичною обов'язковістю (Dumoulin, 2002). Важливим кроком у цьому процесі стало також введення терміна «перевтілення» як концептуального засобу захисту віровчення від раціоналістичних редукцій, характерних для позиції Беренгарія Турського (Геник, 2012, с. 190). У такий спосіб Католицька Церква продемонструвала здатність використовувати філософську термінологію для збереження цілісності догматичної системи.

Найбільш завершену форму католицького догматичного раціоналізму середньовіччя репрезентує система Томи Аквінського. У «Сумі теології» він здійснює всеосяжну концептуалізацію віровчення, використовуючи методологічні засади, запозичені з аристотелівської метафізики та систематизовані у схоластичній традиції. Його підхід ґрунтується на поступовому переході від аналізу першопринципів буття до конкретних форм їх історичної реалізації, що відповідає логіці так званої «висхідної» моделі теологічного мислення.

Центральним елементом цієї системи є спроба раціонального пояснення необхідності відновлення порушеного порядку буття. Аквінський виходить із принципу, що жодна створена реальність не здатна самостійно перевершити власну природу і стати джерелом благодаті, а отже, відновлення можливе лише через дію абсолютного принципу буття (Москалик, 1998, с. 59). Водночас він наполягає на збереженні порядку справедливості, який зумовлює необхідність концептуального поєднання всемогутності та моральної необхідності. Для пояснення цього поєднання Тома Аквінський активно використовує категорії «сущого» і «сутності», запозичені з арістотелівської метафізики. «Суще» тлумачиться як те, яке перебуває у потенції або в акті, тоді як «сутність» виражає внутрішній принцип визначеності речі (Thomas Aquinas, 1947). У складних субстанціях матерія і форма співіснують таким чином, що лише їх єдність утворює першу субстанцію, яка має самостійне буття (Thomas Aquinas, 1947).

Аквінський розрізняє субстанційну й акцидентальну форму, наголошуючи, що перша визначає онтологічний статус речі, а друга її зовнішні характеристики (Thomas Aquinas, 1947). Саме це розрізнення дозволяє йому концептуально обґрунтувати єдність буття без множення субстанцій. У цьому контексті іпостась осмислюється як суб'єкт самостійного існування, тоді як природа визначає спосіб цього існування. Таким чином, метафізична модель Аквінського демонструє високий рівень раціональної інтеграції богословського змісту та філософських принципів (Thomas Aquinas, 1947).

Отже, в онтологічній системі Томи Аквінського актом існування володіють виключно субстанції разом зі своїми акцидентальними властивостями (Thomas Aquinas, 1998). Те,

що реалізує існування в межах певної сутності, визначається як суб'єкт або субстанція цієї сутності. Сутність окреслює те, чим є річ, тоді як suppositum позначає те, що існує і діє: «тому дія… завбачує суб'єкт, який діє» (Thomas Aquinas, 1998). У цій схемі діяння не може бути абстраговане від носія буття, а отже, будь-яка дія передбачає онтологічний суб'єкт.

У раціональній конструкції Аквінського suppositum виступає принципом актуалізації людської природи, яка сама по собі не здатна до самостійного існування через відсутність власного субстанційного носія. Такий підхід дозволяє мислителю логічно обґрунтувати досконалість і безгріховність людської природи, не порушуючи принципу єдності буття. Водночас особа Ісуса мислиться як носій усіх форм знання, божественного, влитого (аналогічного ангельському чи пророчому) та природного людського, що свідчить про прагнення Аквінського до максимальної систематизації пізнавальних рівнів у межах єдиного онтологічного суб'єкта (Thomas Aquinas, 1947).

Разом із тим, раціоналістична модель досконалості людської природи, запропонована Аквінським, вступала в напруження з традиційним церковним уявленням про наявність у Ісуса таких афективних станів, як біль, смуток чи страх. Для Аквіната це напруження розв'язувалося шляхом ієрархізації рівнів буття і волі: «людська природа… піддається людським переживанням… але остаточне рішення належить Божественній волі» (Berkhof, 1949). Такий підхід не заперечує людських афектів, проте підпорядковує їх вищому принципу раціонального буття. У цьому виявляється характерна для католицького догматичного раціоналізму тенденція не усунення протиріч, а їх логічне впорядкування.

Сотеріологічний вимір у системі Аквінського також має чітко раціоналістичний характер. Він вибудовується як взаємна спрямованість божественного і людського начал до єдиної мети спасіння. Земне життя Христа розглядається не як послідовність емоційних подій, а як телеологічний процес, у якому кожен акт підпорядкований загальному замислу. Страждання та смерть осмислюються не як доказ переваги людського начала, а як вияв цілісного суб'єкта дії, в якому не допускається розрив між природами.

Саме ця метафізична узгодженість забезпечила вченню Томи Аквінського визначальний вплив на формування офіційної догматичної позиції Римо-Католицької Церкви. Хоча

концепція досконалості людської природи, у його викладі, зазнавала критики через можливе применшення її самостійності, Аквінський послідовно зберігав принцип онтологічної єдності суб'єкта та визнавав сотеріологічну функцію цієї єдності як необхідний наслідок загального устрою буття.

Завершенням третього етапу розвитку схоластичного раціоналізму стала діяльність Чотирнадцятого Вселенського (Другого Ліонського) собору 1274 р. та ухвалення «Сповідання віри» імператора Михайла VIII Палеолога. Документ, прийнятий у складному політичному та церковному контексті, виконував насамперед уніфікаційну і нормативну функцію, фіксуючи основні положення віровчення у логічній формі. У першій частині «Сповідання» здійснено раціональне узгодження тріадологічних і христологічних положень, із наголосом на єдиносущності та двочасності народження, а також на іпостасному з'єднанні двох начал (Dumoulin, 2002). Уцілому, догматичні формули «Сповідання віри» відтворюють і уточнюють попередні нормативні визначення, зокрема формулу папи Лева IX (1053 р.), що свідчить про перевагу логіки спадкоємності та раціональності над філософською догматичною експансією.

Наступний етап розвитку католицького віровчення відзначився глибинними світоглядними зрушеннями, пов'язаними з переходом від теоцентричної до антропоцентричної моделі осмислення реальності. Формування гуманістичної самосвідомості зумовило зміну інтелектуальних пріоритетів і поставило під сумнів схоластичну модель раціональності. В умовах моральної та інституційної кризи Римо-Католицької Церкви з XIV ст. догматичне мислення дедалі більше тяжіло до повторення попередніх схем і водночас шукало нові способи інтерпретації надраціонального досвіду. Саме в цьому контексті з'являється містична теологія, яка стала альтернативною відповіддю на обмеження схоластичного раціоналізму та відкрила новий етап у трансформації католицького догматичного мислення.

Підкреслимо, що так звана християнська, або надрейнська, містика в межах католицької традиції постає не як ірраціональне заперечення розуму, а як екзистенційна форма пізнання трансцендентного виміру людського буття, яка прагне раціонально осмислити досвід спасіння й

обожнення. Йдеться про специфічний тип пізнавальної стратегії, який поєднує раціональне зусилля з внутрішнім досвідом, унаслідок чого містика набуває суб'єктивного, але не довільного характеру, будучи вкоріненою у загальній структурі християнського світогляду.

У цьому дослідженні термін «містика» використовується для позначення історичного типу теологічного мислення, який виконував функцію одного з методів пізнання Бога. Водночас важливо розрізняти поняття містики і містицизму, оскільки їх семантичне ототожнення призводить до методологічних спотворень. Як слушно зауважував Б. Макґінн «віра і містицизм це не два світи… містицизм це сфера, де душа переводить дихання, перш ніж знову звернутися до слова» (McGinn, 2005). У цьому контексті містика постає як пограничная зона між вірою та рефлексією, а не як її заперечення.

Послідовно розмежовуючи ці поняття, Е. Андергілл наголошує, що у випадку «рейнської містики» йдеться не про модерний ідеологічний конструкт, а про конкретний історичний феномен середньовічної духовної культури, який має власну логіку розвитку і не зводиться до ірраціоналізму (Underhill, 1911). Саме ігнорування цієї обставини призвело до низки редукціоністських інтерпретацій, які окреслюються як позицію «здорового глузду», раціоналістичний сцієнтизм, конфесійну упередженість та скептичне заперечення релігійного досвіду (Eliade, 1976).

Формування так званої «німецької містики» (термін К. Розенкранца) пов'язане з діяльністю Майстера Екгарта, мислителя, який, з одного боку, був вихований у традиції томістської школи, а з другого – радикально трансформував її методологічні засади. Частина дослідників підкреслює його дистанціювання від схоластичного раціоналізму та схильність до вільного філософування (Louth, 2007), тоді як інші вказують на глибинний вплив метафізики Томи Аквінського, зокрема в розумінні Бога як акту дії, що передбачає суб'єкт цієї дії (McGinn, 2001). Афористичний стиль мислення Екгарта ускладнює реконструкцію цілісної системи, але не заперечує її внутрішньої логіки (Davies, 1991).

Раціональне ядро вчення Екгарта розкривається через антропологічну модель «зовнішньої» та «внутрішньої» людини, яка слугує інструментом аналізу людського буття. Зовнішній вимір пов'язаний із чуттєвістю та емпіричною залежністю від

світу, тоді як внутрішній із принципом духовної свободи та спрямованості до Абсолюту. Саме ця дихотомія дозволяє Екгарту описувати процес звільнення людини від детермінізму чуттєвого буття як раціональнний шлях самотрансценденції, а не як емоційний екстаз (Colledge & McGinn, 1981). У межах цієї моделі Екгарт вибудовує три можливі типи співвідношення внутрішнього і зовнішнього начал: повне підпорядкування внутрішнього зовнішньому; часткове домінування внутрішнього; повна інтеграція, яка символізує граничний стан єдності людини з Божественним. Усі три стани мають не догматичний, а філософсько-антропологічний характер, слугуючи описом різних рівнів людського буття.

Суттєвою рисою вчення Екгарта є те, що центральну роль у процесі пізнання він відводить природному розуму, який функціонує як універсальний досвід, як метод пізнання, як філософська рефлексія та як інструмент розрізнення внутрішніх рівнів людського існування (Colledge & McGinn, 1981). Саме в цьому полягає раціональний парадокс містики Екгарта, вона не усуває розум, а доводить його до граничної напруги. У подальшій інтелектуальній історії Європи вчення Екгарта стало джерелом формування нового типу філософського мислення, яке знайшов продовження як у релігійних, так і в світських системах. Як зазначав О. Дейвіс, ідеї Екгарта вплинули на Лютера, Беме, Шеллінга, Гегеля, Шопенгауера та інших мислителів (Davies, 1991). Аналогічну оцінку дає В. Соловйов, вважаючи німецьку містику підґрунтям Таким чином, надрейнська містика в католицькій традиції постає як форма граничного раціоналізму, яка виходить за межі схоластичної системи та її трансформує. Саме ця обставина зумовила подальше визнання містичної теології Екгарта в католицькому доктринальному просторі (Colledge & McGinn, 1981).

Незважаючи на активне використання містичних інтерпретацій у католицькому богословському середовищі (зокрема у працях Ф. Фенелона, І. Юнга-Штіллінґа та К. Еккартсгаузена), офіційна догматична позиція Римо-Католицької Церкви виявила стійку орієнтацію на раціональну модель віровизначення, яка ґрунтувалася на спадкоємності соборної традиції та чіткій метафізичній артикуляції догматів. Містичні напрями, не заперечуючи догматичних формул,

залишалися на периферії офіційного вчення й не впливали на його концептуальну структуру.

Ця установка була вкотре підтверджена на Сімнадцятому Вселенському (Ферраро-Флорентійському) соборі 1431–1449 рр., де Церква засвідчила незмінність базових догматичних принципів, сформульованих у межах класичної соборної метафізики. Булла папи Євгенія IV Cantate Domino (1442), спрямована на унормування догматичних засад у контексті унійних процесів, демонструє характерний для католицизму раціональний спосіб догматичного мислення, чітке розрізнення понять, логічну несуперечність тверджень і апеляцію до категорій сутності, субстанції та відношення (Dumoulin, 2002). У цьому документі догмат постає не як містичне переживання, а як концептуальна впорядкована система тверджень, яка має внутрішню логіку й нормативний характер. Показово, що сформульовані в цей період догматичні положення зберігали свою концептуальну стабільність аж до XX ст., що свідчить про домінування в католицькому середовищі раціональної моделі догматичного мислення, орієнтованої на фіксацію істини у формі завершених і логічно узгоджених дефініцій.

Подальші інтелектуальні зрушення, зумовлені Реформацією, лише посилили увагу Католицької Церкви до систематизації догматичного знання. Заснування Ордену єзуїтів у першій половині XVI ст. стало відповіддю на виклики нового типу раціональності, хоча в межах орденської теології акцент зміщувався радше на моральні, правові й політичні аспекти, ніж на перегляд догматичних структур. Загалом у цей період католицизм зберігав вплив завдяки стабільності своєї догматичної системи, яка протиставлялася конфесійним моделям, що виникали в протестантському середовищі та демонстрували більшу відкритість до раціоналістичних реконструкцій віровчальних положень.

Саме у відповідь на ці процеси в католицькому контексті з другої половини XIX ст. сформувалися течії фідеїзму, традиціоналізму та онтологізму, які можна розглядати як різні стратегії реагування на модерний раціоналізм. Їх поява засвідчує внутрішню напругу між прагненням зберегти надприродний статус догмату та необхідністю його раціонального осмислення у нових філософських умовах. Фідеїстична позиція, представлена Л.-Е. Ботеном, під впливом критичної філософії І. Канта, радикалізувала розмежування

між вірою і природним пізнанням, зводячи джерела релігійної істини виключно до Одкровення. Такий підхід фактично підважував класичну католицьку модель гармонії віри і розуму, ставлячи під сумнів здатність раціонального мислення брати участь у догматичному пізнанні.

Схожі тенденції виявилися і в традиціоналізмі (А. де Бональд, Ф. де Ламменне, Ф. Жербе, А. Боннетті), де віра протиставлялася розуму як єдине джерело істини. Водночас офіційна позиція Церкви була спрямована не на заперечення раціональності, а на її впорядкування. В енцикліці Quipluribus (1846) папа Пій IX запропонував герменевтичне розв'язання цієї дилеми, наголосивши на внутрішній єдності пізнавальних актів віри і розуму як таких, які мають спільне божественне джерело (Pius IX, 1846).

Онтологізм, представлений В. Джоберті та Ж. Убагсом, засвідчив спробу переосмислити догматичне пізнання через призму метафізики буття, у якій акт пізнання безпосередньо співвідноситься з Абсолютним Буттям. Проте ототожнення логічної абстракції сутності з божественним принципом існування було сприйняте церковною владою як загроза розмивання меж між творінням і Творцем, що спричинило засудження онтологістичних побудов у декреті «Помилки онтологістів» (Dumoulin, 2002).

Узагальнення цих інтелектуальних процесів було здійснене в енцикліці Syllabus, де раціоналізм поряд з іншими ідеологічними течіями був визначений як виклик, який потребує не простого заперечення, а доктринальної відповіді (Pius IX, 1864). Саме в цьому напруженому діалозі між раціоналізмом і традицією сформувалася специфічна модель католицького догматичного раціоналізму, яка поєднала вірність метафізичним засадам з усвідомленням їх меж. В умовах втрати колишнього суспільного авторитету та одночасного функціонування численних ідеологічних і філософських напрямів Римо-Католицька Церква була змушена здійснити доктринальну самоартикуляцію, спрямовану на захист раціональних засад власного догматичного мислення. Саме в цьому контексті було підготовлено і скликано Двадцятий Вселенський (Перший Ватиканський) собор 1869–1870 рр., який, незважаючи на переривання своєї роботи, ухвалив дві ключові догматичні конституції – Dei Filius та Pastor Aeternus.

Особливе значення для формування модерної моделі католицького догматичного раціоналізму має конституція Dei Filius, у якій Церква системно окреслила власну позицію щодо можливостей і меж людського пізнання в умовах викликів матеріалізму, раціоналізму, пантеїзму, традиціоналізму та фідеїзму. У документі було зафіксовано принципову установку на внутрішню узгодженість віри і розуму як двох різних, але несуперечливих способів осягнення істини, які мають спільне божественне джерело (First Vatican Council, 1870). Таким чином, догмат постає не як сукупність самостійних віроповчальних тверджень, а як раціональна система, яка має власну логіку, ієрархію понять і нормативний характер.

Ці процеси істотно вплинули на еволюцію догматичного мислення, зокрема сприяли поступовому зсуву від теоцентричної моделі до антропологічної парадигми. У межах традиційного богослов'я це не означало перегляду догматичних положень, а радше зміну аналітичного фокусу. Метафізичні питання єдності та повноти природи Спасителя почали осмислюватися через категорії людського досвіду, історичності та пізнавальних можливостей суб'єкта. Водночас новітні теологічні підходи прагнули модернізувати догматичний дискурс шляхом оновлення методології дослідження, термінологічного апарату та інтерпретаційних стратегій, зокрема через апеляцію до історико-критичних і феноменологічних методів.

Саме на цьому ґрунті сформувалася течія теологічного модернізму, яка намагалася адаптувати догматичне вчення до умов модерного мислення шляхом радикального перегляду його пізнавальних передумов. Модернізм прагнув зняти з догматів їх нормативний статус, редукуючи їх до історично зумовлених форм релігійної свідомості. Така позиція фактично підважувала раціональну цілісність догматичного мислення, оскільки зводила віровчальні положення до змінних психологічних або соціокультурних феноменів (Еннс, 2003, с. 591–601).

Наслідком цього стала поява численних суперечливих концепцій у релігієзнавчих і теологічних дослідженнях, які значною мірою було зумовлено різними методологічними підходами до інтерпретації Святого Письма та до статусу церковної традиції. Католицька Церква, однак, принципово не розглядала реконструкцію історичного образу Ісуса як самостійну наукову мету, оскільки її догматичне мислення

виходило з догматичності соборних визначень і канонів, у межах яких предмет віри осмислюється не емпірично, а в логіці церковної раціональності. У цьому контексті слушною є позиція Р. Шнакенбурга, який наголошував, що будь-яке пізнання Ісуса з Назарету можливе лише через призму віри первісної громади, а не шляхом історичної реконструкції (Schnackenburg, 1995).

Незважаючи на те, що модернізм виступав як опонент антирелігійного раціоналізму, він водночас становив загрозу об'єктивним підвалинам догматичного мислення, оскільки розмивав межу між віровчальною нормою і суб'єктивною інтерпретацією. Реакцією Церкви стало видання папою Пієм X у 1907 р. декрету Lamentabili sane exitu, у якому було системно засуджено положення, що підривали метафізичну та логічну цілісність догматів (Sacred Congregation of the Holy Office, 1907). Подальше нормативне закріплення цієї позиції відбулося в енцикліці Pascendi та «Антимодерністській присязі», які чітко окреслили межі допустимого богословського раціоналізму.

Догматичні визначення початку XX ст. засвідчили прагнення Католицької Церкви зберегти баланс між раціональним аналізом і догматичністю віроповчального знання. Йшлося не про заперечення розуму, а про його включення в упорядковану систему догматичного мислення, яка не допускає редукції трансцендентного змісту віри до емпіричних або психологічних пояснень. Саме в цьому ключі Священна канцелярія у 1918 р., за підтвердженням папи Бенедикта XV, видала спеціальний декрет, спрямований на захист внутрішньої узгодженості догматичних положень і недопущення їх методологічної деформації (Dumoulin, 2002).

У подальшому розвитку католицького догматичного мислення матеріал, пов'язаний з ученням про Другу Особу Святої Трійці, дедалі виразніше виконує функцію концептуального ресурсу для побудови внутрішніх доктринальних моделей. Показовим у цьому сенсі є звернення Церкви до сотеріологічної символіки культу Найсвятішого Серця Ісуса, який у католицькій традиції не зводиться до емоційної або містичної побожності, а постає як осмислений знак, інтегрований у систему догматичних уявлень. Семантика цього культу не спрямована на поклоніння окремому фізіологічному органові, а має метафоричний характер,

позначаючи центр волі, любові та жертовності, який дозволяє поєднати онтологічні, моральні та сотеріологічні аспекти віровчення в єдину раціональнну схему (Горгота, 2016, с. 1–2).

У такій перспективі символ Серця виконує функцію логічного медіатора між абстрактними догматичними положеннями та церковною практикою. Його значення полягає не у чуттєвому переживанні, а у можливості системного осмислення спасіння, жертви та любові як взаємопов'язаних елементів догматичної конструкції. Тому твердження про Серце як знак безмежної любові набуває догматичного характеру, оскільки фіксує внутрішню логіку віровчення: «Його Серце, пробите заради нашого спасіння, – це символ тої безмежної любові, якою Він любить Отця і кожну людину» (Катехизм Католицької Церкви, 2008, с. 40). Раціональний статус цієї символіки чітко простежується в енцикліці папи Пія XI Miserentissimus Redemptor, де Спокутна Жертва та єдність людини з Христом подаються як складові системи, яка має чітку внутрішню ієрархію. У документі культ інтегрується в ширший богословський контекст, виконуючи функцію узгодження сотеріологічних положень із ритуальною та інституційною структурою Церкви (Pius XI, 1928).

Подібний раціональний підхід виявляється й в енцикліці Пія XII Mystici Corporis, у якій матеріал, пов'язаний з ученням про Христа, використовується як онтологічна основа для побудови цілісної моделі Церкви. У цьому документі догматичні визначення слугують методологічним зразком, за допомогою якого поєднуються «видимий» і «невидимий» виміри церковної реальності. Аналогія з халкидонською формулою має тут не персоналістичне, а структурне значення, забезпечуючи несуперечливість еклезіологічної концепції (Pius XII, 1943).

У межах такого мислення формується низка ключових принципів католицького догматичного раціоналізму. По-перше, Церква осмислюється як єдина онтологічна цілісність; по-друге, усувається можливість дуалізму між різними рівнями її буття; по-третє, ієрархічна структура постає як логічний наслідок внутрішньої неподільності; по-четверте, належність до Церкви визначається не функціонально, а онтологічно. Усі ці положення ґрунтуються на використанні догматичного матеріалу як структурного принципу мислення, а не як об'єкта асамостійного богословського аналізу.

Подальше закріплення цієї раціональної тенденції відбулося в енцикліці Пія XII Haurietis aquas, де культ Найсвятішого Серця Ісуса остаточно інтерпретується як богословська форма символічної репрезентації віри. Папа наголошує на біблійних витоках цього символу та його здатності інтегрувати моральні й онтологічні засади Нового Завіту в єдину концептуальну площину: «Серце Ісуса розкриває повноту Бога, Його любов і милосердя й визначає мораль Нового Завіту» (Pius XII, 1956). У такому трактуванні культ виконує стабілізаційну функцію щодо догматичного змісту, а не роль суб'єктивної побожності.

Особливо показовим для аналізу католицького догматичного раціоналізму є позиція папи Пія XII, викладена в енцикліці Sempiternus Rex (1951), де окреслюються методологічні межі застосування психологічних і наукових підходів у богословських дослідженнях. Дозволяючи використання наукових методів, папа водночас наголошує на необхідності їх підпорядкування вже сформованим догматичним принципам, що засвідчує пріоритет н метафізичної моделі над емпіричними реконструкціями (Pius XII, 1951). Критика кенотичних концепцій протестантських богословів у цьому документі має виразно онтологічний характер. Заперечення можливості існування автономного homo assumptus спрямоване проти внутрішньої несумісності таких моделей із принципом онтологічної єдності, закладеним у догматичних визначеннях Халкидону: «Не допускає припускати у Христі двох індивідів, коли поруч зі Словом існував homo assumptus, який користувався повною автономією» (Pius XII, 1951). Тут догмат виступає не предметом віри як таким, а критерієм раціональної несуперечливості всієї системи.

Характерною ознакою католицької теології другої половини XX ст. стала її системна орієнтація на інституційне осмислення віровчення та впорядкування церковної реальності навколо центральних догматичних принципів. У межах цього процесу ключове місце посіла концепція «нового народу Божого», яка набула догматичного значення у документах Другого Ватиканського собору. Її поява засвідчила перехід від доктринального викладу віри до комплексної моделі Церкви як історичного суб'єкта, включеного в універсальний план спасіння. Вперше зафіксований у

соборних документах термін «новий народ Божий» істотно розширив своє старозавітне значення, набувши есхатологічного та інституційного виміру (Водопівець, 1994, с. 126).

У догматичній Конституції про Боже об'явлення «Боже Слово» ця концепція постає як результат впорядкованої взаємодії між Божественною ініціативою та історичним буттям церковної спільноти. Йдеться не лише про зміну релігійної ідентичності, а про формування нової моделі взаємовідносин між Богом і людиною, реалізованої через посередництво Церкви як нормативної структури віри. Саме в цьому контексті спасіння було концептуалізоване як становлення «нового народу Божого» (Догматична конституція про Боже об'явлення, 1965), що дозволяє розглядати церковну спільноту як результат цілісного догматичного проєкту, а не сукупність індивідуальних релігійних досвідів.

Поширення цієї моделі пов'язується з проповідницькою діяльністю апостольської традиції, яка забезпечила історичну тяглість та інституційне закріплення віровчення. У декреті «До народів послана» підкреслюється, що саме місійна діяльність стала вирішальним чинником формування нової спільноти, покликаної існувати до кінця історії (Декрет про засоби суспільного повідомлення, 1965). Раціональна мета цього процесу полягала в духовному відновленні народів, які втратили зв'язок із християнською традицією, та в інтеграції їх у нову нормативну структуру віри (Guardini, 1954). Таким чином, ідея «нового народу Божого» постає як відповідь на кризу релігійної ідентичності в масштабі історії.

У душпастирській конституції «Радість і надія» («Gaudium et spes») особливий наголос зроблено на значенні віри як системного чинника церковного буття та на необхідності врахування соціокультурних трансформацій сучасності. Собор декларує відкритість до діалогу з людством, розглядаючи його не як загрозу, а як умову раціонального впорядкування взаємин між Церквою та світом: «Собор відкритий для спілкування з усіма людьми, щоб запобігти появі непорозумінь і врегулювати проблеми сьогодення» (Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі, 1965). У такій перспективі віровчення набуває функції не лише сакральної істини, а й принципу орієнтації людини в історичній реальності (Декрет про служіння і життя пресвітерів, 1965.).

Конституція «Боже Слово» («Dei Verbum») подає «новий народ Божий» як результат Нового Завіту, укладеного через страждання та жертву, що отримали обрядове втілення у Причасті. На відміну від старозавітної моделі, новозавітний союз набуває універсального масштабу й формує нову ікономію спасіння, яка розгортається в історії. Завершальним етапом цього процесу проголошується П'ятидесятниця, яка знаменує інституційне народження нової спільноти (Декрет про східні католицькі Церкви, 1965). Її основу становлять вірні, об'єднані в єдину структуру, яка має чітку ієрархію та нормативний центр (Догматична конституція про Церкву, 1965).

У системі католицького догматичного мислення природа й властивості Церкви вибудовуються в тривимірній моделі: спільнота, покликана Отцем, конституйована через Сина та освячена Святим Духом (Декрет про місійну діяльність Церкви, 1965). Така схема виконує функцію метафізичного каркасу, який забезпечує внутрішню узгодженість віровчення. Людська діяльність у цьому процесі визнається необхідною, однак її ефективність обмежена гріхом і потребує оновлення через імператив любові. Есхатологічний вимір постає не як абстрактне очікування, а як історичний процес, у якому пам'ять про спасительну подію минулого визначає орієнтацію майбутнього.

Отже, Другий Ватиканський собор сформував цілісну концептуальну модель Церкви, в якій догматичні положення виконують системну функцію. Саме ця модель стала підґрунтям для розвитку екуменічного діалогу та переосмислення взаємин між різними християнськими спільнотами. З метою подальшого впорядкування та адаптації віровчення до умов сучасності папа Павло VI заснував Міжнародну богословську комісію при Конгрегації віровчення. Її завданням стало методологічне опрацювання ключових віросповідних питань на основі рішень Другого Ватиканського собору, що засвідчує прагнення Католицької Церкви зберегти раціональну цілісність догматичної системи в умовах інтелектуальних і культурних викликів XX ст.

Особлива увага Міжнародної богословської комісії зосереджена на сучасному контексті тлумачення центральних догматичних положень за умови збереження їх первинного смислового ядра. В умовах секуляризації суспільства перед

Римо-Католицькою Церквою постають комплексні виклики, які потребують системного та раціонального осмислення. У межах дослідження доцільно виокремити три взаємопов'язані проблемні блоки, які окреслюють перспективи розвитку католицького догматичного мислення в сучасну епоху.

Перший блок охоплює фундаментальні засади, на яких вибудовується аналіз різних аспектів догматичної проблематики та її подальшої еволюції. Йдеться про антропологічні, сотеріологічні, пневматологічні й космологічні виміри віровчення, які розглядаються як елементи єдиної раціональної системи. У цій перспективі змінюваний образ людини, який формується у філософсько-антропологічному дискурсі сучасності та співвідноситься з догматичним вченням про втілення, потребує концептуального обґрунтування. Аналіз зазначених положень сприяє не лише глибшому самопізнанню людини, а й формуванню цілісного бачення її місця в структурі спасіння та історії.

Відсутність автентичного розуміння смислового наповнення догматичних формул і релігійного пізнання Бога породжує об'єктивні труднощі у сприйнятті ідеї спасіння сучасною людиною. У секулярному дискурсі ця ідея нерідко трактується як відволікання від практичних земних завдань, а сам принцип посередництва піддається сумніву з позицій людської самосвідомості. Саме тому виникає нагальна потреба у систематичному, раціональнму викладі католицького віровчення на рівні повсякденної катехізації. У цьому контексті богослужіння розглядається не лише як культова дія, а як універсальний центр духовного служіння, відкритий для всіх людей незалежно від конфесійної приналежності.

Другий проблемний блок пов'язаний із необхідністю збереження внутрішньої єдності між вченням про спасіння та догматичними уявленнями про його здійснення. Їх розрив призводить до фрагментації віровчення і втрати його системної цілісності. Раціональне вирішення цієї проблеми передбачає: по-перше, аналіз смислу земного буття Спасителя у просторі спасіння; по-друге, виявлення есхатологічних аспектів цього вчення у контексті історичної пам'яті про Страсті, Смерть і Воскресіння; по-третє, дослідження психологічних та онтологічних вимірів самосвідомості Спасителя крізь призму інституційної моделі Церкви. У цьому ж контексті постає необхідність осмислення пневматологічного та космологічного вимірів віровчення. У першому випадку

йдеться про формування церковної спільноти як простору єднання людини з Богом, у другому – про універсальний, історичний масштаб спасіння. Обидва виміри визначають кінцеву спрямованість догматичної системи.

Третій блок проблем актуалізує питання передіснування Божественного начала в умовах сучасного богословського дискурсу. Історико-критичний підхід католицької теології послідовно відмежовується від міфологічних, елліністичних і гностичних концепцій передіснування душі та її повторного входження в тіло, визнаючи їх несумісними з християнською традицією. Ідея передіснування осмислюється не буквально, а символічно, як спосіб вираження винятковості, трансцендентності та унікального статусу Спасителя стосовно історії та світу.

Водночас католицька теологія наполягає на реальності Божественного буття як повноти існування, протиставленої небуттю. Проте в сучасному богословському середовищі дедалі частіше ставиться під сумнів незмінність і самототожність Бога, що актуалізує проблематику смислу смерті й воскресіння для людства. Поява численних концепцій так званого «страждання Бога» потребує ретельного тріадологічного аналізу та узгодження з біблійним Одкровенням. У цьому контексті раціональний підхід Католицької Церкви спрямований на збереження внутрішньої логічної цілісності віровчення та запобігання його редукції до екзистенційних або символічних інтерпретацій.

4.2. Сотеріологічний вимір раціоналізації православного доктринального мислення

Фундамент православної догматичної системи та духовної традиції формується в межах тріадологічної парадигми, яка задає онтологічні, логічні й регулятивні параметри богословського мислення. У цьому контексті вчення про двоєдину структуру божественного і людського начал виконує не самостійну функцію, а слугує концептуальним матеріалом для раціонального впорядкування догматичних положень, пов'язаних із проблематикою спасіння, обоження та участі людини в божественному житті. Формування відповідних моделей відбувалося протягом I ст. на тлі становлення християнської богословської думки, у межах якого процеси

догматизації були взаємопов'язаними і не підлягали відокремленому розгляду.

Православна традиція виробила цілісну систему догматичних рішень, зафіксованих у святоотцівській спадщині, соборних постановах і нормативних текстах церковного передання, що забезпечило внутрішню узгодженість учення про співвідношення божественного й людського начал, їхню незлитну й нероздільну єдність, а також сотеріологічну спрямованість цього поєднання. Саме соборні рішення стали інструментом раціоналізації догматичного мислення, сформувавши синтетичну модель, у межах якої були визначені ключові вектори трансформації православної доктринальної системи (Graffin, 1911). На відміну від західної традиції, православне мислення принципово пов'язує ці положення з ученням про спасіння, духовну дію Святого Духа та антропологічне розуміння людини як відкритої до обоження істоти (Melnyk, 2000, s. 495–496; Harnack, 1921, s. 456–457). Водночас складність і багатовимірність цієї системи робить ризикованим спроби її редукції до одного аспекту (Hryniewicz, 1987, s. 25).

Особливістю православної моделі є нерозривний зв'язок догматичного мислення з літургійною практикою, іконографією та філософсько-релігійною рефлексією, яка перетворює абстрактні догматичні формули на нормативні структури духовного життя. У цьому сенсі звернення до святоотцівського богослов'я та загальноцерковного вчення є методологічно виправданим, оскільки саме вони репрезентують спосіб раціонального осмислення природи й іпостасного буття в межах тріадології, дозволяючи виявити спадкоємність православної традиції щодо ранньохристиянської Церкви.

Аналіз догматичних положень православної віри та філософсько-релігійних досліджень відповідної проблематики передбачає залучення праць з церковної історії та релігійної філософії. Методологічно вмотивованим є звернення до періоду Вселенських соборів, коли формувалися раціональні доктринальні моделі, спрямовані на подолання альтернативних релігійних учень, які підривали нормативні засади церковної віри. Саме в цей період Отці Церкви, передусім православного Сходу, виробили категоріальний апарат і логічні схеми, які дозволили узгодити онтологічні, сотеріологічні та антропологічні виміри віровчення. Вагоме

значення для реконструкції цих процесів мають праці церковних істориків, присвячені еволюції богословської думки епохи Вселенських соборів. Водночас базовими джерелами залишаються Книги Священного Писання, корпус текстів мужів апостольських, Творіння святителя Іринея Ліонського, Житія Святих і «Точний виклад православної віри» преподобного І. Дамаського, у яких догматичні положення набувають завершеного системного вигляду.

Формування православної догматичної моделі відбувалося в руслі тріадологічної онтології, яка утверджує пріоритет іпостасі над природою. Такий підхід дозволив подолати безособистісні концепції антихалкидонського типу та заклав підвалини персоналістичної онтології, в якій божественне буття осмислюється не через абстрактну сутність, а через конкретне троїсте існування. Характерною рисою цієї моделі є розуміння свободи як онтологічного принципу, який походить від єдиного начала Бога-Отця та визначає внутрішню логіку православного догматичного мислення.

Розглядаючи зазначену систему вцілому, доцільно зробити кілька методологічних застережень. По-перше, східне богослов'я формувалося у різних соціально-історичних і культурно-мовних контекстах, що зумовило використання термінів і понять із варіативним семантичним наповненням. Це особливо ускладнює аналіз святоотцівських текстів, насичених поетикою та метафоричністю. По-друге, відсутність чіткого методологічного інструментарію на ранніх етапах призводила до появи альтернативних доктринальних побудов, які не завжди узгоджувалися з доктринальними засадами святоотцівської традиції.

Аналітичні студії доктринальної спадщини православного Сходу засвідчують, що образ Спасителя як парадигма спасіння й обоження сформувався в сирійському культурному середовищі задовго до епохи Вселенських соборів. Водночас сирійська традиція, за спостереженнями церковних істориків, вирізнялася недостатньою впорядкованістю термінологічного апарату, що ускладнювало чітке логічне розмежування іпостасних відмінностей у межах тріадологічного мислення. Водночас сирійський символізм, спираючись на образну мову з елементами розвиненої логічної інтуїції, надавав наочності та конкретності догматичним уявленням, не перетворюючи їх на формальну систему.

Цій традиції протиставлялася ортодоксальна модель, яка виходила з метафізичного пріоритету буття Всемогутнього Бога та визначала тріадологію як вихідний пункт раціонального осмислення всіх інших догматичних положень. Саме в її межах формується християнський персоналізм як спроба впорядкування категоріального апарату шляхом чіткого розмежування іпостасі та природи. Як слушно зауважив Х. Яннарас, лише індивідуальний модус визначає буття Бога, оскільки Він є іпостассю буття (Яннарас, 2003, с. 11). Показово, що дискусіям щодо співвідношення божественного і людського начал передували тріадологічні дебати, спрямовані на раціональне пояснення єдності та множинності в Богові, які стали необхідною передумовою подальшої систематизації догматичного мислення.

Вирішальним етапом цього процесу стало чітке розмежування понять сутність та іпостась, здійснене Отцями Церкви. Саме це розрізнення стало одним із визначальних здобутків православної думки, оскільки трансцендентність божественної природи неможливо належно виразити без співвіднесення трьох іпостасей, які становлять «Триєдність» (Соколовський, 2018, с. 291). Особливу роль у впорядкуванні термінології відіграв Василій Великий, який запропонував логічно послідовну модель, згідно з якою сутність позначає спільність буття, тоді як іпостась фіксує конкретну особистісну відмінність. При цьому іпостасі не мисляться як самодостатні, оскільки їхня єдність у сутності має онтологічний характер. Усвідомлюючи складність такого підходу, богослов застосовував зазначені поняття винятково для вираження абсолютної єдності трьох іпостасей (Ayres, 2004). Як наслідок у православній традиції утвердилося принципове онтологічне розрізнення між іпостассю та природою, яке передбачає пріоритет особового буття щодо природного. Цей принцип став підґрунтям концептуальної догматичної моделі, у межах якої особа не зумовлюється природою, а вільно визначає спосіб її існування. Така логіка дала змогу уникнути редукції особистісного буття до природних характеристик і водночас зберегти цілісність догматичної системи.

Православ'я послідовно утверджує тотожність і відмінність іпостасей у божественному житті, яка має джерелом Бога-Отця як єдиного начала. У цьому контексті розмежування між природою та іпостассю набуває ключового значення для онтологічного аналізу способу поєднання божественного й

людського начал. Як підкреслюється, «…надання буття Синові не стосується наділення Його новою природою, а визначається внутрішньою підставою такого дарування. Тому Отець постає вищим принципом Його буття» (Зізіулас, 2005). Отже, поняття «природа» функціонує як маркер рівності в межах Трійці, не нівелюючи іпостасної відмінності.

Для поглиблення цієї догматичної системи православні богослови звертаються до аналізу співвідношення особи та природи як логічного продовження тріадологічної формули. Саме ця формула визначає інтелектуальну структуру відповідних доктринальних побудов: «Трійця зумовлює одну природу в трьох особах» (Louth, 2007). У такій перспективі образ Спасителя використовується не як предмет містичної спекуляції, а як догматичний приклад реалізації особистісного буття в історії, яке має антропологічне й сотеріологічне значення (Зізіулас, 2005, с. 55).

Становлення й розвиток цієї системи відбувалися в умовах гострих догматичних протистоянь з несторіанством, аполінаризмом, монофізитством і монофелітством. Завдання Отців Церкви полягало не лише у «спростуванні головних догматичних оман» (Tanner, 1990), а у створенні внутрішньої й логічно стійкої моделі, істинність якої не викликала сумніву. У ході цих дискусій було чітко зафіксовано відмінність між особистістю та індивідуальністю, що дозволило зберегти незвідність людської особистості до функцій розуму й волі, залишаючись вірними ортодоксальній традиції (Yannaras, 1977).

Завершальним етапом систематизації догматичного мислення став період Вселенських соборів, постанови яких були спрямовані на догматичне врегулювання питання співвідношення божественного й людського начал. Кожен собор акцентував увагу на окремому аспекті цієї проблеми, формуючи циклічну логіку розвитку доктринальної системи. Православні богослови відзначають, що перші три собори були зосереджені на утвердженні божественного начала, тоді як Халкидонський орос змістив акцент на людське єство. Подальші соборні рішення поєднали ці підходи, зафіксувавши перевагу людської волі в діяннях Спасителя та надавши особливого значення іконопочитанню як догматичній формі вираження таємниці втілення.

Незважаючи на зміни акцентів у тлумаченні способу поєднання божественного й людського начал, митрополит Діоклійської церкви Калліст Уер слушно наголошує, що Православна Церква мислить себе не як спільноту, обмежену рішеннями окремих зібрань, а як «Церкву семи Соборів» (Ware, 1993). У такій перспективі кожне соборне визначення розглядається не самостійниим, а як елемент цілісної догматичної системи, яка логічно й змістовно спирається на попередні формулювання, підтверджуючи їх і водночас уточнюючи. Йдеться не про зміну догматичного змісту, а про послідовне розгортання єдиної раціональної традиції.

Саме в цьому контексті православ'я послідовно відстоює принцип догматичної незмінності, який не допускає вибіркового підходу до соборних рішень або суб'єктивного перегляду усталених норм. Як підкреслюється Ж.-К. Ларше «віруючому чи окремій церковній спільноті не належить формувати власну вибіркову версію віри. Усі Собори прямо або опосередковано інтегрують догматичні визначення попередніх Соборів» (Larchet, 1999). Така позиція засвідчує системний характер православного догматичного мислення, у якому істина не формується шляхом індивідуального раціонального вибору, а засвідчується через соборну спадкоємність.

Водночас православні богослови зауважують, що жодне окреме соборне формулювання не претендує на вичерпність. Кожне з них функціонує як частина цілісної системи, яка формується сукупністю рішень семи Вселенських соборів, Священного Писання та святоотцівської традиції. У взаємодії ці складові утворюють три взаємозалежні підвалини віри, інтегровані в структуру Святого Переказу, який має незаперечний авторитет у православному середовищі (Larchet, 1999). Таким чином, догматичне знання постає як багаторівнева система, де істинність забезпечується не одномоментним визначенням, а тривалим догматичним формуванням.

Найбільші труднощі в процесі такого впорядкування були пов'язані з осмисленням способу поєднання відмінних онтологічних начал. Православна традиція послідовно виходить із принципової недоступності цього способу для дискурсивного мислення. Саме тому провідним методологічним інструментом постає апофатичний підхід, який компенсує неможливість позитивного визначення через

заперечення невідповідних категорій. Апофатизм ґрунтується на переконанні, що божественна реальність не піддається повному вираженню в поняттях і логічних схемах людського розуму, а відтак потребує іншого способу пізнання (Pseudo-Dionysius the Areopagite, 1987). Апофатичне богослов'я не є абстрактним умоглядом, відірваним від практики, а становить форму споглядального мислення, яка трансформує сам розум, підносячи його до можливості осягнення буття. У цьому сенсі догмати постають як антиномії, які не усуваються логічно, а утримуються в напрузі як форма істинного пізнання (Louth, 2007). Завдання апофатичного підходу полягає не в раціональному розв'язанні антиномій, а в упорядкуванні мислення, яке усвідомлює власні межі.

Застосування апофатичного методу дозволило Отцям Церкви користуватися філософською термінологією без небезпеки догматичного спрощення або подвійних визначень. У цьому контексті апофатичне богослов'я «змінює спосіб мислення», відмовляючись від ототожнення об'єктів пізнання та визнаючи їх принципову нетотожність (Houtepen, 1997). Такий підхід формує особливу раціональність, у якій істина не редукується до однозначних понять, а зберігається через догматичну контрольовану багатозначність.

У межах цієї методології використання поняття єдиносущність у тріадологічному дискурсі виконує чітко окреслену функцію, оскільки унеможливлює будь-який ієрархічний або нерівнозначний розподіл сутності між іпостасями. Водночас це поняття не має персоніфікованого характеру, а вказує на метафізичну єдність, яка не усуває іпостасної відмінності. Саме таке діалектичне поєднання єдності й відмінності становить логічне підґрунтя православної догматичної системи. Православне догматичне мислення вибудовує цілісну модель, у якій догматична сила соборних рішень, апофатична методологія та метафізика іпостасі утворюють взаємопов'язану структуру. У цій структурі питання спасіння осмислюється не через раціональне пояснення механізмів, а через збереження незмінності онтологічних відносин у межах Трійці після Втілення, що визнається принциповою умовою цілісності віровчення (Louth, 2002).

Аналізуючи спосіб нормативного осмислення поєднання божественного й людського начал, православні богослови

дійшли висновку, що вже з апостольських часів і в ранніх символах віри фіксується принципове розрізнення двох єств за наявності єдиного суб'єкта буття. У цьому контексті вони наголошують, що «Ісус Христос сповідується як Єдинородний Син Божий, народжений від Бога й єдиносущний Йому. Заради спасіння людства Він прийняв людську природу» (Meyendorff, 1974). Звідси випливає характерна для православного догматичного мислення модель, у якій множинність природ не призводить до множинності онтологічних центрів, а підпорядковується принципу єдиної іпостасної суб'єктності (Tanner, 1990).

У межах цієї моделі розрізнення божественного й людського здійснюється не на рівні суб'єкта, а на рівні властивостей і способів дії. Людське начало не постає як самостійна іпостась, а включається в іпостасний спосіб буття Бога-Слова. Саме тому всі дії та властивості людського виміру розглядаються як такі, які мають єдиного носія, який надає їм онтологічної повноти та сотеріологічного значення.

Леонтій Ієрусалимський, осмислюючи халкидонську формулу Одна Особа й одна Іпостась, уточнює її догматичну логіку, наголошуючи, що людська природа, тотожна природі всього людства, не становить самостійної іпостасі, тоді як іпостась Слова є спільною для обох природ (Grillmeier, 1995). У подібному ключі І. Мейєндорф зауважує, що коректне тлумачення догматичного матеріалу можливе лише за умови чіткого розрізнення двох єств і водночас визнання єдиної іпостасі Сина Божого (Meyendorff, 1969). Б. Дейлі, розвиваючи цю позицію, підкреслює, що іпостась виконує функцію принципу єдності різних сутностей, забезпечуючи їх взаємопроникнення й узгодження на духовній основі (Daley, 2013). У такій перспективі іпостась постає не просто принципом поєднання, а онтологічним центром самосвідомості та свободи. Подібний підхід послідовно обґрунтовував і Афанасій Великий, наголошуючи на поєднанні досконалого божества і досконалого людства в єдиній іпостасі (Meyendorff, 1974).

Зазначена модель має важливі наслідки для розуміння приписування властивостей. У православній традиції цей процес осмислюється як «взаємозв'язок властивостей», тоді як у західній традиції він відомий як «communicatio idiomatum» (Popovich, 1978). Йдеться про догматичне приписування дій і властивостей єдиному суб'єкту без змішування або підміни

природ. Саме ця логіка спричинила суперечки навколо теопасхістських формул, у яких страждання і смерть приписуються Богові як суб'єкту. Ці дискусії безпосередньо пов'язані з рішеннями П'ятого Вселенського собору, який уточнив межі допустимого богословського мовлення. У цьому контексті можна окреслити кілька системних положень православної догматичної раціональності. Множинність природ не порушує єдності суб'єкта, який зберігає статус божественної іпостасі. Іпостась Сина трактується як рівнозначна іпостасі у тріадології, що дає змогу осмислювати буття Христа не як природну необхідність, а як акт свободи. У богословській традиції утверджується розуміння людини в Христі як досконалої людини передусім в іпостасному сенсі, тобто як вияв свободи й любові.

Актуалізація змісту Халкидонського оросу в сучасному православному дискурсі зумовлює різні інтерпретації, які, однак, не виходять за межі ортодоксальної догматики. Найбільші труднощі виникають у світських реконструкціях, де до догматичного корпусу застосовуються методи, неузгоджені з його внутрішньою логікою. У таких випадках відповідальність за виявлені суперечності нерідко покладають на Отців Церкви, яким приписують використання грецьких категорій у новому семантичному полі. Водночас православні богослови наголошують, що запровадження понять особа, природа та єдиносущність не послабило, а зміцнило внутрішню раціональність віри, оскільки ці категорії функціонують не як випадкові філософські запозичення, а як символічні форми, здатні найбільш повно передати її зміст (Paul, 1995).

Важливим наслідком П'ятого Вселенського собору стало також розмежування двох аспектів прийняття Богом людської плоті, природного та відносного, причому перший проявляється у події Преображення (Grillmeier, 1995). Таке розрізнення сприяло подальшому впорядкуванню сотеріологічних і антропологічних вимірів православного віровчення, які формувалися у тісній взаємодії. У межах православної традиції спасіння не розглядається відокремлено від онтології особи, а антропологічні уявлення безпосередньо залежать від способу осмислення іпостасної єдності. Саме тому концепція спасіння в православ'ї розвивалася разом із

поглибленням антропологічного виміру, утворюючи цілісну догматичну модель.

У контексті становлення догматичного мислення Г. Флоровський виокремлює дві антропологічні парадигми, антропологічний мінімалізм і антропологічний максималізм, які відображають різні способи раціонального осмислення співвідношення божественного і людського начал. Засновником першої моделі він вважає Аполлінарія Лаодикійського, для якого людський розум постає ушкодженим гріхом і, відповідно, нездатним до онтологічного відновлення. Така позиція, за визначенням Флоровського, виражала песимістичну оцінку людської природи і логічно вела до акцентування божественного начала за рахунок людського, що в підсумку спричинило заперечення людського розуму як вияв страху перед мисленням (Florovsky, 1972).

Протилежний антропологічний підхід Флоровський окреслює як антропологічний максималізм, репрезентований Антиохійською школою. У межах цієї моделі людська природа розглядається як принципова спроможність до морального вдосконалення, а спасіння тлумачиться передусім як наслідування взірця праведного життя (Florovsky, 1972). Унаслідок такого підходу божественний вимір поступово втрачає онтологічну першість, а раціональна структура віровчення зміщується в бік етичного й морального тлумачення.

Саме в протистоянні цих двох крайнощів Другий Константинопольський собор виробив догматичну модель, спрямовану на збереження сотеріологічної ідеї обоження людини як центрального елементу православного догматичного мислення. Формула «Син Божий помер у плоті» функціонує тут не як опис події, а як граничне догматичне висловлювання, покликане засвідчити онтологічну глибину божественної любові до людини та реальність спасіння. У цьому сенсі сотеріологія у православ'ї не постає як допоміжний елемент, а становить внутрішній раціональний принцип догматичної системи, яка визначає її відмінність від інших християнських традицій.

Ця особливість виразно простежується у порівнянні із західною концепцією заслуги та компенсації, сформульованою Ансельмом Кентерберійським. Її раціональна побудова спирається на догматичну модель взаємин між Богом і людиною, у якій людська свобода тлумачиться як рівноправне

партнерство, а гріх осмислюється як порушення об'єктивного порядку, що потребує сатисфакції. Як зазначає Ансельм, грішник повинен відшкодувати борг перед Богом і принести належну сатисфакцію (Anselm of Canterbury, 1998). У цій логіці відкуплення постає як компенсаційний акт, який перевищує завдану шкоду і відновлює порушену рівновагу. Добровільна жертва Христа в такій системі набуває значення канонічного акту самоприниження, наслідком якого стає обоження людства.

Офіційна позиція Православної церкви щодо цієї моделі залишається стриманою та критичною. Більшість православних богословів вказують на її надмірний догматизм та антропоморфізм, що, на їхню думку, «нівелює сотеріологічний аспект…, зводячи бездіяльність людини в антропологічну площину» (Meyendorff, 1974). Натомість у православній традиції спасіння осмислюється як процес внутрішнього духовного перетворення, поступового звільнення від пристрастей і входження у живе спілкування з Богом, а не як одноразовий акт сакрального відшкодування.

У межах цієї логіки формується й специфічна православна антропологія, яка постає як динамічна онтологія людини. Вона спирається на уявлення про людину як істоту, створену за образом і покликану до досягнення подоби Бога, яка здійснюється не самостійно, а через духовний досвід співбуття з Ним. Людське буття інтерпретується як процес сходження, у якому природний вимір поступово переосмислюється і перевершується. Саме тому людина в православному мисленні не редукується до сукупності природних властивостей, а розглядається як реальність, відкрита до трансценденції. Звідси випливає, що антропологічний вимір православного догматичного мислення не обмежується характеристикою природного стану людини. Антропологія у православному вченні постає не лише як осмислення природного стану людини, але й як розкриття її зв'язку з Богом, що перевершує просторово-часові межі (Clément, 1988). Такий підхід дає підстави трактувати антропологію як онтологічно відкриту систему, у межах якої істина перестає бути індивідуальною характеристикою і набуває спільнотного виміру.

У цьому процесі можна умовно виокремити кілька раціональних етапів. Перший пов'язаний з осмисленням Об'явлення та усвідомленням високого покликання людини як

носія Божого образу, яке сприяє формуванню релігійної ідентичності. Другий етап полягає у переорієнтації життєвих норм із природних на відносини з Богом, засновані на любові та свободі, що переводить проблему істини з індивідуального рівня на суспільний. Третій етап – це оновлення людини, яке передбачає звільнення від гріховності через актуалізацію глибинних екзистенційних можливостей і реалізацію покликання бути образом і славою Божою. Саме цей процес богослови окреслюють як «антропологію граничного досвіду… що веде до зміни способу буття людини (мета-антропологічний)» (Thunberg, 1965).

Отже, досконалість людини в православній антропологічній перспективі визначається не множинністю природних властивостей, а відкритістю особистісного буття до онтологічної єдності з трансцендентним. У цьому вимірі людське існування осмислюється як відносне за своєю структурою, тобто таке, що формується через відносини з Абсолютом відповідно до тих, які має Син з Отцем (Зізіулас, 2005, с. 56–57). Тут мається на увазі не механічне відтворення, а сакральна модель буття, у якій особистісний спосіб існування має пріоритет над природною заданістю. Хоча людині властива єдина спільна природа, різноманітність її властивостей не вичерпує повноти особистісного виміру. Відмінність між природою та особистістю у людині залишається принципово недосяжною у поняттях, подібно до таємниці внутрішньої структури Божественного буття. Саме тому в православному мисленні істина зміщується з рівня природної визначеності на рівень особистісного способу існування.

З огляду на це, методологічно виправданим є окреслення тих догматичних ідей, які становлять основу православної антропології. У святоотцівській традиції центральним є твердження про повноту людського буття у його досконалості, яке тлумачиться як безгріховна цілісність. Ігнатій Антиохійський наголошував, що «Він… зробився людиною досконалою» (Grillmeier, 1995), а Іриней Ліонський стверджував, що це буття є «в усьому досконалим» (Соколовський, 2018, с. 296). У межах патристичного мислення досконалість означає не надприродність, а завершеність і цілісність людської природи в її етичному та онтологічному сенсі.

Священне Писання, однак, демонструє антиномію між твердженням безгріховності людського буття (Євр. 4:15; 1 Петр. 2:22; 1 Ів. 3:5) і парадоксальним висловом апостола Павла: «Бо Того, Хто не відав гріха, Він учинив за нас гріхом…» (2 Кор. 5:21). Саме ця настороога стала підставою для соборного осмислення статусу тлінності та гріховності. Патріарх Анастасій Антиохійський, посилаючись на цей текст, засудив афтартодокетів, які ототожнювали людське буття з нетлінністю вже на історичному етапі. Халкидонський орос, у свою чергу, догматично зафіксував повноту й неушкодженість людської природи від первородного гріха та особисту безгрішність, що було розгорнуто в посланні Лева Великого до Флавіана, яке стало детальним тлумаченням цього віровизначення (Tanner, 1990).

Максим Сповідник, здійснюючи чітке розрізнення між первородним і особистісним гріхом, раціонально пояснює парадокс Павла, наголошуючи, що прийняття тлінної і смертної природи було актом свободи, а не наслідком особистої провини. За його словами, Христос добровільно прийняв тлінну і смертну природу (John of Damascus, 1899). Іван Дамаський розвиває цю позицію, вводячи концептуальне розмежування між тлінням як сукупністю природних страждань, до яких належать голод, втома, біль і смерть, та зотлінням як розпадом, не властивим цій формі людського буття (John of Damascus, 1899). Таким чином, у патристичному мисленні формується чітка онтологічна межа між природною тлінністю та моральною зіпсутістю. І. Мейєндорф, узагальнюючи цю традицію, зазначає, що формула «Бог постраждав у плоті» вказує саме на прийняття тлінності як умови спасіння (Meyendorff, 1969). Натомість Г. Флоровський наполягає на подвійності цього феномену, підкреслюючи, що людська сутність була прийнята у довершеній формі, але в історичному стані з усіма наслідками тління (Florovsky, 2019). Обидві позиції свідчать про складність розмежування природного стану та особистісного способу існування.

У православному догматичному мисленні гріх не ототожнюється з природою як такою, а тлумачиться як її викривлення. Звідси випливає положення про відсутність внутрішньої необхідності гріха в людській волі. Зауваження Івана Дамаського щодо обставин, у яких людська воля виявляє

свої властивості, зокрема страх перед смертю і молитву про її відвернення (John of Damascus, 1899), засвідчує реальність людського досвіду без заперечення його онтологічної чистоти. Це свідчить, що людське єство є тотожним за сутністю з нашим, але відмінним за екзистенційним статусом (Meyendorff, 1969). Отже, у православному догматичному підході вирішальним є не стан природи як такої, а спосіб її існування. Саме належність людського буття до божественної іпостасі слугує догматичним поясненням відсутності гріховного бажання волі, не заперечуючи при цьому її автентичності. Такий підхід дозволяє зберегти внутрішню логічну цілісність догматичної системи, у якій антропологія, сотеріологія та онтологія перебувають у стані взаємного концептуального узгодження.

Виходячи з окреслених положень, Максим Сповідник розробляє концепцію так званої «складної іпостасі» не як самостійну догматичну концепцію, а як онтологічну модель, яка дозволяє раціонально осмислити спосіб поєднання божественного й людського начал у межах єдиного суб'єкта буття. Він наголошує, що «Святі Отці визнають одну складну іпостась, у якій Христос, зберігаючи повноту людської природи, є Богом і Особою Святої Трійці, а також, залишаючись божественним, є істинною людиною» (Blowers, 2016). У цьому контексті іпостась постає як принцип їх онтологічної єдності.

Водночас Максим чітко розмежовує іпостась Бога-Слова та спосіб існування людської іпостасі після втілення. Він виходить з того, що буття людської іпостасі можливе лише «за образом і подобою Божою». Це означає залежність людського способу існування від божественного онтологічного зразка. Саме тому іпостась Христа трактується як прообраз людської іпостасі, а онтологічний вимір людської природи визначається не з її власної сутності, а з божественного начала (Louth, 1996). У такий спосіб у догматичному мисленні Максима формується принцип незмінності іпостасі в акті втілення як гарантії цілісності онтологічного суб'єкта. Подібний підхід притаманний і вченню Івана Дамаскіна, для якого «складна іпостась» є символом єдності буття. За його твердженням, людська природа існує лише в іпостасі Слова [(Louth, 1996), що унеможливлює будь-яке самостійне онтологічне людське єство. Отже, складна іпостась виключає самостійне існування

божественної та людської сутностей поза їх належністю до єдиного іпостасного принципу (Louth, 1996).

Раціональне поглиблення цієї моделі відбувається у вченні про дві волі та дві дії, сформованому в контексті полеміки з монофелізмом у VII ст. Максим Сповідник послідовно обґрунтовує, що воля й дія коріняться в природі, а не в іпостасі: «Якщо… дві дії об'єдналися в спільну, то… ви визнаєте ще нову, третю дію» (Blowers, 2016). Таким чином, у догматичній логіці виключається ідея «злитної» волі, натомість зберігається чітка онтологічна кореляція між природою і її енергіями. Наявність двох воль не означає їх протиставлення, оскільки їх єдність здійснюється у свободі. Саме свобода, за Іваном Дамаскіним, становить визначальну характеристику особистості як здатності до самовизначення, оскільки «…людина як Божий образ має також природні задатки вільного вибору» (John of Damascus, 1899). У цьому сенсі людське буття виходить за межі природного детермінізму, поєднуючи матеріальний і трансцендентний виміри.

Розрізнення «природної» та «гномічної» волі є ключовим елементом цієї системи. Природна воля постає як сутнісний потяг природи до повноти буття, «прагнення бути єдиним цілим з природою» (Florovsky, 2019), тоді як гномічна воля відображає спосіб конкретного існування людини з її моральними коливаннями. Саме гномічна воля пов'язується з вибором між добром і злом і розглядається як наслідок гріхопадіння. Її поява свідчить не про свободу, а про втрату внутрішньої єдності з Богом і, відповідно, про ослаблення онтологічної свободи. Відсутність гномічної волі в Христі означає повну тотожність природної волі з божественним задумом.

Результатом втілення у цій моделі постає відновлення повноти людської природи, втраченої внаслідок гріхопадіння. Саме тому титул «Адам» застосовується до Христа як до початку відновленого людства «…якщо б хоч одна з цих умов не була виконана, то Христос став би таким посередником, який не з'єднує, а розділяє» (Соколовський, 2018, с. 307). Прийняття «здорової природи» інтерпретується як онтологічний акт повернення первісної цілісності людського буття. У цьому ж ключі І. Зізіулас підкреслює, що для спасіння необхідна не просто божественність, а особистісний спосіб існування: «Він мусить бути не індивідом, а істинною особою»

(Зізіулас, 2005, с. 108). Такий підхід дозволяє мислити втілення як початок нового типу людського буття, де Новий Адам постає принципом духовно відродженого людства. Отже, Халкидонський орос у православному догматичному мисленні виконує не описову, а онтологічну функцію. У вченні Максима Сповідника про «гномічну волю» формується послідовна ідея відречення не від волі як такої, а від її викривленого способу здійснення. Саме в цьому контексті догматична модель набуває антропологічного значення, остаточний смисл людської природи визначається не її біологічною або психологічною структурою, а способом іпостасного буття у свободі.

Православне вчення про дві волі й дві дії було офіційно сформульоване та догматично закріплене рішеннями Шостого Вселенського собору (Tanner, 1990) як логічне завершення халкидонської формули незлитного й непорушного поєднання двох природ в єдиному суб'єкті буття. Її подальше уточнення було схвалене на Сьомому Вселенському соборі, що засвідчує системну спадкоємність догматичного мислення. Полеміка з монофелітами, які визнавали лише Божественну волю, спонукала православних богословів звернутися до догматичного аналізу євангельських свідчень (Івана 6:38; Матвія 26:39; Луки 22:42), де зафіксовано наявність людського волевиявлення. Це дозволило сформулювати принципове положення «через подвійну дію, божественну і людську, Він зберігає в Собі обидва єства з властивостями, притаманними кожному з них» (Meyendorff, 1969).

У межах православної догматики ця формула стала раціональною моделлю, в якій взаємопов'язані онтологічні, антропологічні та сотеріологічні аспекти. Вона вибудовується за чіткою логічною схемою, оскільки «у Христі визнаються два хотіння, або дві природні волі. Відповідно до наявності двох природ утверджується й учення про дві дії» (Florovsky, 2019). Аргументація спирається на принцип відповідності між природою і дією, різні єства передбачають різні дії, а заперечення цього зв'язку веде до руйнування самої онтологічної структури суб'єкта. Звідси випливає догматична дилема, або визнавати одну дію й одну сутність, або сповідувати дві сутності й дві дії. Така логічна побудова виключає компромісні схеми, які розмивають визначеність догматичного мислення.

З погляду внутрішньої раціональності православної системи, заперечення людської волі або дії означало б заперечення самої можливості відкуплення. Якщо дія ототожнюється з єством, то її усунення робить буття непізнаваним і фактично неіснуючим. Саме тому у православній традиції підкреслюється взаємозумовленість догматичних положень, без якої неможливо розкрити внутрішню логіку спасіння та антропологічної трансформації. У цій системі спасіння мислиться не як зовнішній догматичний акт, а як онтологічна зміна людської істоти, її відродження й відкритість до участі в Божому житті. Така перспектива зумовлює особливе значення концепції відкуплення, яка охоплює усю повноту земного життя Христа і виражена в літургійній формулі поєднання людини з Богом через усю «містерію ікономії». Тут догматична раціональність поєднується з культовою практикою, утворюючи цілісну нормативну систему.

Ключовим елементом цієї моделі є ідея обоження як мети зішестя Христа, реалізованої через хрест і воскресіння. Підкорення людської волі Божественній не скасовує свободи, а навпаки, наповнює людську природу божественним началом. Спасіння у такому розумінні означає не лише визволення від гріха і смерті, а й відкриття можливості нового способу життя, у якому людство долучається до онтологічної повноти буття. Аналітичний вимір цієї моделі чітко простежується у вченні про іпостасне поєднання двох природ, яке раціонально обґрунтовує посередницьку функцію Христа між Богом і людиною. Як зазначає Г. Панков, смерть у християнській культурі виступає чинником пробудження самосвідомості й формування духовного ідеалу (Панков, 2013, с. 156). Відроджена людина, яка усвідомила цей досвід, покликана не до пасивного споглядання, а до активного наслідування, яке передбачає моральну відповідальність і практичну реалізацію настанов.

Отже, особистісна самототожність Бога у православній традиції осмислюється через тріадологічний спосіб буття; єдність двох природ в єдиній іпостасі становить онтологічну основу особистісного вияву; свобода постає необхідною умовою існування будь-якої природи та можливості її перетворення; поза простором особистісної свободи неможливі ні буття, ні повноцінне мислення. У цьому виявляється

внутрішня раціональність православної догматичної системи, де антропологічний і сотеріологічний виміри підпорядковані єдиній онтологічній логіці.

Вектор проблематики, пов'язаної з антропологічним поворотом ХХ ст., істотно вплинув на формування філософсько-релігійної антропології православ'я. Осмислення сутності людини в умовах модерних запитів зумовило необхідність системного богословського дискурсу, який передбачає не лише інтерпретацію традиційних догматів, а й раціональне переосмислення їхнього антропологічного потенціалу. У цьому контексті слушним є твердження Т. Гаврилюк про те, що антропологічні положення православного віровчення, які визначають природу людини, її життєву мету та шлях спасіння, вибудовуються на основі догматичних структур тріадологічного та христологічного характеру, де людина мислиться як образ і подоба Бога (Гаврилюк, 2015, с. 10). Саме тому богослови ХХ ст., за зауваженням дослідника, доходять принципового висновку про онтологічну первинність іпостасі та особи щодо природи і сутності (Гаврилюк, 2013, с. 92). У межах православної антропології догматичні уявлення про Христа виконують методологічну функцію, слугуючи взірцем осмислення людського буття. Так, К. Вергелес підкреслює, що Христос постає граничним антропологічним орієнтиром, ідеалом, через який людина осягає межі власного вдосконалення (Вергелес, 2017, с. 23). Такий підхід дозволяє подолати теоретичне трактування антропології й перевести її у площину практичної реалізації ідеї богоподібності, де догматична структура віри стає моделлю особистісного життя.

У ХХІ ст. акуальним завданням залишається реконструкція еволюції антропологічної проблематики в сучасному православному дискурсі. Для цього доцільно врахувати чинники, які вплинули на формування відповідних підходів. Т. Гаврилюк поділяє їх на екстрернальні (пов'язані зі змінами в догматичному осмисленні віровчення) та інтернальні (зумовлені соціокультурними трансформаціями сучасного світу) (Гаврилюк, 2015, с. 111). Саме їхня взаємодія визначила нові акценти у трактуванні природи людини та її місця в онтологічному порядку буття. На початку ХХ ст. ці процеси спричинили виокремлення кількох напрямів у православній теології. Домінантним у західному православному середовищі стала неопатристика, засновником якої був Г. Флоровський. Його методологічна стратегія

полягала в раціональному переосмисленні святоотцівської спадщини з урахуванням досягнень сучасної філософії. Послідовники цього напряму прагнули оновити традиційне вчення, зберігаючи його догматичну цілісність, але використовуючи сучасну термінологію, адекватну новим інтелектуальним запитам. Інший напрям сучасної православної думки пов'язаний із літургійною концепцією Й. Зізіуласа, в основі якої лежить ідея єдності Церкви через євхаристійне спілкування. «Євхаристична еклезіологія» набула значного поширення в східній релігійно-філософській традиції, оскільки дозволила поєднати онтологію особи з церковною спільнотою як нормативною формою буття.

Аналіз сучасних богословських концепцій засвідчує, що ключовим проблемним питанням залишається поняття особи Бога і людини. Саме навколо нього виникли внутрішні напруження, які відобразилися у філософських і богословських дискусіях. У межах православного мислення можна виокремити чотири раціональні моделі тлумачення особи. Перша пов'язана з реалізацією Особи Сина у втіленні. Друга зосереджена на поєднанні божественної і людської природи в єдиному суб'єкті Бога-Слова. Третя обґрунтовує іпостасну єдність двох природ в Особі Ісуса Христа. Четверта акцентує на духовній самосвідомості Особи Христа. Перший підхід ґрунтується на визнанні абсолютної свободи Бога-Отця у поєднанні з іншим буттям, що формує догматичну основу вчення про втілення і початок спасіння. При цьому підкреслюється моральний зв'язок Творця з творінням і чітке розмежування ролей Осіб Трійці, завдяки чому Особа Христа осмислюється не як соціальний феномен, а як нормативний зразок особистісного буття. Другий підхід наголошує на тому, що у Христі прийнята не людська іпостась, а людська природа. Таке розрізнення має безпосередній сотеріологічний зміст, оскільки ототожнення природи з іпостассю означало б спасіння лише окремої особи, а не людства загалом. У третьому підході обґрунтовується іпостасна єдність божественної і людської природи в одній Особі. Четвертий підхід зосереджується на самостійному духовному бутті Особи з незлитною, незмінною, нероздільною і нерозлучною самосвідомістю, яка виключає можливість двосуб'єктних інтерпретацій.

У підсумку можна констатувати, що сучасне православне богослов'я, зберігаючи вірність догматичній традиції, розробило різні раціональні моделі осмислення особи. В усіх цих підходах послідовно утверджується онтологічна перевага іпостасі та особи над природою і сутністю, що відкриває можливість людині реалізувати власне буття за взірцем Христа. Неповнота людської природи, з одного боку, унеможливлює її ототожнення з Божественним, а з другого – саме в особистісному вимірі виявляється її спрямованість до Бога та участь у трансцендентному бутті.

4.3. Протестантські трансформації раціональних моделей доктринального вчення

Ключові положення ранньохристиянської догматичної традиції були систематизовані в теологічних моделях Римо-Католицької та Православної церков, де вони набули інституційного й догматичного характеру. В умовах реформаційних процесів у Європі та становлення нових соціально-економічних відносин ці моделі зазнали радикального перегляду. Протестантське вчення, яке охоплює значну кількість самостійних конфесій, здійснило переорієнтацію догматичного мислення, трансформувавши традиційні богословські схеми відповідно до нових антропологічних і раціональних запитів доби (Соколовський, 2018, с. 76).

Теологія ранньопротестантських течій у своїй узагальненій формі спиралася на два принципові постулати, які визначили логіку подальших доктринальних побудов: по-перше, визнання Святого Письма єдиним джерелом віри, що супроводжувалося критичним або заперечним ставленням до святоотцівської спадщини (Spitz, 1985); по-друге, твердження про спасіння як виключно акт віри, що зумовило відмову від ритуального та етичного посередництва (Bainton, 1950). Зазначені засади сприяли формуванню у протестантизмі історико-критичного способу мислення, в межах якого традиція й церковний досвід втрачали нормативний статус, поступаючись раціональному аналізу тексту та індивідуальній інтерпретації.

У цьому контексті важливо відмежовувати конфесійні варіанти догматичного мислення, які сформувалися у протестантському середовищі. Більшість протестантських течій зберігали базові загальнохристиянські уявлення про

триєдиність Бога та особливий статус Ісуса Христа, однак принципово дистанціювалися від католицьких і православних способів раціоналізації догмату, зокрема від обрядової й онтологічної інтерпретації таїнства. Водночас окремі напрями протестантизму тяжіли до раціоналістичних моделей антитринітарного характеру, в яких Христос осмислювався не як Божественна Істота за природою, а як особа, піднесена до божественного статусу волею Отця (Соколовський, 2018, с. 76).

Формування зазначених підходів було безпосередньо пов'язане з трансформацією світоглядних цінностей епохи Реформації. Аналізуючи цей рух, В. Нічик окреслює його ключові риси як антифеодальну спрямованість, процеси секуляризації під гаслами повернення до «істинної віри», орієнтацію на ідеали первісних християнських громад із наголосом на рівності та братерстві, а також піднесення індивідуально-духовного начала людини в опозиції до «світу зла», який асоціювався з феодальним суспільним ладом (Нічик, 1991, с. 69). Сукупність цих чинників визначила специфіку протестантського догматичного раціоналізму, в межах якого богословські ідеї набували соціального та антропологічного виміру.

У структурі протестантизму Реформація постає у двох основних формах – магістерській і радикальній. До першої групи зараховують лютеранство, кальвінізм, цвінгліанство та армініанство, тоді як друга об'єднує анабаптизм, пієтизм і ранній баптизм (Головащенко, 1999, с. 175). В іншій типологічній схемі радикальної Реформації дослідники виокремлюють містичний напрям, репрезентований Т. Мюнцером, раціоналістичний або антитринітарний, пов'язаний з Ф. Социном і М. Серветом, а також центристський, до якого віднесено анабаптизм і меннонізм (Соколовський, 2018, с. 77). Кожен із цих напрямів вибудовував власну модель догматичного мислення, у якій онтологічні й антропологічні припущення відігравали вирішальну роль.

За спостереженням Г. Мітера, доктринальні побудови раннього протестантизму спиралися передусім на паулінську традицію та сотеріологічні мотиви Нового Завіту (Miethe & Mite, 1982). У лютеранстві раціональна структура віровчення була вибудувана навколо доктрини виправдання вірою, яка

стала ключовим догматичним принципом протестантської сотеріології. У кальвінізмі аналогічну функцію виконувала концепція передвизначеності, яка надавала догматичній системі виразно онтологічного й есхатологічного характеру. Цвінгліанство поєднувало сотеріологічну спрямованість із ученням про передвизначеність, тоді як в анабаптизмі простежується розвиток есхатологічнної моделі з елементами социніанського раціоналізму (Miethe & Mite, 1982). Отже, догматичні системи ранньопротестантських течій виявляють як спільні риси, так і суттєві відмінності. Їх об'єднує акцент на сотеріологічному вимірі, запозиченому з апостольської традиції, який у протестантському середовищі був переосмислений у площині індивідуальної відповідальності та активного життєвого служіння (Соколовський, 2018, с. 77). Таке розуміння зумовлювалося радикальним переосмисленням сенсу земного буття, де самовдосконалення й вирішення світських проблем постають як форма служіння Богові.

З огляду на відсутність єдиного підходу до систематизації реформаційних ідей, методологічно доцільним є їх розгляд у хронологічній послідовності від лютеранства, цвінгліанства та кальвінізму до анабаптизму й антитринітарних течій. У цьому контексті аналіз ранньопротестантських доктрин доцільно розпочати з лютеранства та поглядів Мартіна Лютера, оскільки саме його виступ проти практики індульгенцій і публікація «95 тез» традиційно вважаються символічним початком Реформації (Геник, 2012, с. 226). При цьому вихідні догматичні припущення Лютера спиралися на рішення Вселенських соборів, але зазнали суттєвого переосмислення у межах нового раціонального підходу до віри.

У тезисному викладі основних положень лютеранського віровчення, що торкаються особи Ісуса Христа, простежується прагнення Мартіна Лютера зберегти усталений зв'язок із догматичними формулами Вселенських соборів, водночас підпорядкувавши їх новій раціонально-сотеріологічній логіці. У документі наголошується на єдиносутності Сина з Отцем, визнанні двох природ та їх нероздільного поєднання в одній Особі, а також на збереженні повноти людської природи без її поглинання Божественною (Luther, 1957). Однак ці положення функціонують у Лютера не як онтологічна доктрина в класичному сенсі, а як передумова для побудови нової моделі спасіння, у якій акцент перенесено з метафізики буття на екзистенційний вимір віри.

Уже в доктрині виправдання вірою Мартін Лютер здійснює радикальне переосмислення традиційного сотеріологічного мислення. У межах інтерпретації Послання до римлян апостола Павла він вибудовує логічну модель спасіння, яка складається з трьох взаємопов'язаних тез: спасіння здійснюється лише вірою; віра є даром Божої милості; єдиним критерієм істинності віри виступає Святе Письмо (Bainton, 1950). Така схема засвідчує переорієнтацію догматичного мислення з інституційного поля у площину особистісної відповідальності та внутрішньої переконаності.

Водночас лютеранське вчення не є цілковитим розривом із попередньою західною теологічною традицією. Незважаючи на гостру критику католицької сотеріології, М. Лютер використовує концепцію заслуги та компенсації Ансельма Кентерберійського як структурний елемент власної догматичної побудови. Порівняльний аналіз цих учень дозволяє виявити їх глибинний концептуальний зв'язок (Соколовський, 2018, с. 77). У Ансельма Кентерберійського гріх осмислюється як порушення Божественної гідності, який потребує відшкодування у формі сатисфакції. Оскільки людська природа не здатна компенсувати нескінченну образу, необхідний акт перевищення, можливий лише для Боголюдини. Таким чином, сотеріологічне значення набуває не окрема подія, а цілісність земного життя Христа, кульмінацією якого стає добровільна смерть (Соколовський, 2018, с. 77).

Мартін Лютер, сприймаючи цю логіку, трансформує її відповідно до власного богословського раціоналізму. Він розрізняє два способи спокути: прощення та зарахування віри в праведність. Виправдання трактується як Божественний акт, який знімає провину з людини без її онтологічного перетворення (Meyendorff, 1969). Надалі ця концепція зазнає розвитку, якщо на ранньому етапі допускалася можливість спасіння через особисте прагнення (McGrath, 1988), то згодом визначальним чинником стає виключно віра (Berkhof, 1949). У лютеранському розумінні віра набуває чітко окреслених раціональних характеристик, вона має індивідуальний характер, передбачає впевненість у Божественному зобов'язанні та означає єдність людини з Христом. Водночас віра не є абстрактним переконанням, а виявляється у вчинках як зовнішньому підтвердженні внутрішнього стану (McGrath, 1988). Такий підхід демонструє прагнення поєднати

суб'єктивну впевненість із етичною відповідальністю, не повертаючись при цьому до ритуальної моделі спасіння. Порівняння лютеранського та томістичного розуміння віри виявляє принципову різницю у раціональній побудові догматичних систем. Якщо у Томи Аквінського віра спрямована безпосередньо до Бога як онтологічного Абсолюту, то в лютеранстві вона функціонує як екзистенційний зв'язок людини з Христом, який ґрунтується на довірі до Божественної обітниці, засвідченої історичним фактом Першого пришестя (Соколовський, 2018, с. 77).

Особливого значення в лютеранському догматичному раціоналізмі набуває так звана «теологія хреста». Послуговуючись ідеєю трансцендентності та непізнаванності Бога, Лютер стверджує, що справжнє пізнання Бога можливе не через споглядання Його величі, а через досвід страждання і хреста. У цій логіці Бог постає як Справедливий Суддя, який карає гріх, але водночас як Любов, що приймає на Себе наслідки цього покарання. Такий підхід переносить проблему спасіння з антропологічного рівня на рівень Божественної ініціативи (Соколовський, 2018, с. 78). Саме в цьому контексті формується принцип sola gratia «лише милість», запозичений Лютером у апостола Павла (Головащенко, 1999, с. 183). Спасіння трактується як напередвизначений акт Божої благодаті, який не залежить від людських заслуг, а ґрунтується виключно на Божественному рішенні (Зассе, 1999, с. 163–165). Таким чином, лютеранське вчення демонструє характерну для протестантизму тенденцію до раціонального осмислення віри, у межах якого догматичні формули виконують не метафізичну, а сотеріологічну роль.

У лютеранському догматичному мисленні антропологічний вимір спасіння формується на засадах принципової нездатності людини подолати власну гріховність шляхом внутрішнього перетворення. Після події розп'яття Христа, за Лютером, людська природа не зазнає онтологічної трансформації, однак набуває нового статусу завдяки акту Божественного прощення. Саме в цьому контексті людина більше не розглядається як суб'єкт поступового оновлення, а як адресат Божественного рішення, яке не потребує подальших екзистенційних зусиль, оскільки «віра, спрямована на особистісне прийняття основоположних істин християнського вчення про спокутне діяння Ісуса Христа, розглядається як достатня умова для спасіння» (Bainton, 1950).

Віра в лютеранстві набуває не стільки морального чи аскетичного змісту, скільки статусу раціонального принципу, який визначає спосіб людського буття перед Богом. Людина починає вірити лише тоді, коли усвідомлює у Христі власне спасіння, тобто включає подію відкуплення у власний екзистенційний простір. Віра тут функціонує як внутрішній акт присвоєння Божественного рішення, а не як шлях антропологічного сходження. Саме тому Христове Відкуплення розглядається як об'єктивна підстава спасіння, яка може бути прийнята виключно через віру, яка «постає як дар Божий, що здійснює внутрішнє відродження людини, охоплюючи її серце, розум і почуттєву сферу та визволяючи від спадкової залежності, пов'язаної з Адамом…» (Luther, 1957).

Ця позиція засвідчує істотну еволюцію світоглядних настанов Лютера. Якщо в ранніх формулюваннях доктрини виправдання вірою ще простежується припущення певної активності людини у процесі спасіння, то в подальших працях реформатор відмовляється від причинно-наслідкової залежності між земними вчинками та долею людини (Lane, 1984). У такий спосіб формується радикально асиметрична модель взаємодії Бога і людини, де вся ініціатива належить Божественному акту милості. У межах цієї догматичної логіки лютеранське мислення переосмислює і традиційні онтологічні схеми. Таємниця відкуплення стає підставою для утвердження нероздільної єдності Божественної і людської природ у Логосі, однак ця єдність інтерпретується не як онтологічний шлях обоження людини, а як умова універсальної дії спасіння. Саме в цьому контексті з'являється перенесення властивості всюдисущості з Божественної на людську природу. На відміну від католицького й православного розрізнення трансцендентності та іманентності Бога, Лютер наполягає на прийнятті цього парадоксу як предмета віри, а не раціонального пояснення (Luther, 1957).

Аналізуючи відповідні побудови, В. Каспер звертає увагу на спекулятивне використання принципу «взаємоспілкування природних властивостей» (communicatio idiomatum), у межах якого людські властивості Христа переносяться на Божественну природу і навпаки (Соколовський, 2018, с. 78). На думку дослідника, Лютер не відкидає давньої догматичної схеми, однак радикально змінює її функцію «приймає класичну християнську традицію, однак переосмислює її через

систему нових акцентів. Він послідовно поширює висловлювання про божественні властивості на людську природу Христа і водночас стверджує участь божественної природи у приниженні людської природи, її стражданні та смерті» (Каспер, 2002, с. 247).

У результаті лютеранська догматична модель фактично відходить від святоотцівського розуміння іпостасного поєднання як необхідного онтологічного етапу спасіння. Замість цього відбувається зближення ідеї поєднання природ із логікою компенсації гріха. Гріховність людської природи настільки віддаляє людину від Бога, що лише компенсаційний акт здатний відновити порушену справедливість. Христос постає не стільки як онтологічний початок оновленого людства, скільки як носій замісного акту, через який Бог змилосерджується над людиною, не змінюючи при цьому її природи. Водночас безперечним здобутком лютеранського догматичного раціоналізму стало утвердження віри як найвищої цінності в структурі спасіння. Віра постає критерієм включеності людини в сферу Божої милості, а її відсутність залишає людину у стані напередвизначеної гріховності. Дар спасіння, здійснений смертю Христа, набуває характеру об'єктивної реальності, якою людина може знехтувати (Соколовський, 2018, с. 78).

Реакція католицизму на доктрину виправдання вірою була сформульована на Дев'ятнадцятому Вселенському (Тридентському) соборі в «Декреті про виправдання». У документі, який складається з шістнадцяти глав і тридцяти трьох канонів, здійснено систематичний аналіз відмінностей між католицькою та лютеранською догматичними моделями виправдання без заперечення жертви Христа, заслуги та відплати (Dumoulin, 2002). Подана в ньому схема, від первинного до вторинного виправдання, ролі благодаті, добрих справ і таїнств, демонструє альтернативну раціональну логіку спасіння (Соколовський, 2018, с. 78).

На відміну від Лютера, який абсолютизував принцип виправдання, Ульріх Цвінглі розвинув інший варіант протестантського догматичного раціоналізму, зосереджений на пневматичному вимірі віровчення. Відмінність цих підходів значною мірою зумовлена методами тлумачення Святого Письма. Лютеранство тяжіло до алегоричної екзегези, успадкованої від Олександрійської школи, тоді як цвінгліанство орієнтувалося на антиохійську традицію

буквального, споглядального й топологічного тлумачення тексту (Соколовський, 2018, с. 79). Формування поглядів Цвінглі відбувалося під впливом ідей Томи Аквінського та Еразма Ротердамського (Lane, 1984), що зумовило інший тип раціонально-догматичної побудови в межах протестантського мислення.

Формування догматичного мислення Ульріха Цвінглі відбувалося під впливом різнорідних філософських і теологічних концепцій упродовж 20-х рр. XVI ст. Остаточне закріплення його поглядів простежується у програмних документах швейцарської Реформації – «67-и тезах» Цюріхського диспуту та праці «Про істинну та хибну віру», де викладено основні нормативні засади цвінгліанського вчення (Cairns, 1981). Аналіз цих текстів засвідчує, що в антропологічно-сотеріологічному вимірі позиція Цвінглі частково збігається з лютеранською, зокрема у прийнятті ідеї передвизначеності, однак розходиться у способі її онтологічного та морального обґрунтування.

Принципові розбіжності між реформаторами проявилися у способі раціонально-догматичного осмислення співвідношення Божественного та людського начал. Саме ці розходження стали предметом гострої полеміки між Цвінглі й Лютером у 1527–1528-х рр., яка виявила відмінні моделі мислення. Цвінглі послідовно відкидав лютеранську ідею перенесення властивості всюдисущості на людську природу Христа, вважаючи такий підхід некоректним. Причина заперечення полягала не стільки у богословській догмі, скільки в методі мислення, Лютер, на думку Цвінглі, нівелював відмінність між природами, розглядаючи сутність в абстрактному ключі (Соколовський, 2018, с. 79).

Швейцарський реформатор відмовлявся від застосування принципу «взаємоспілкування природних властивостей», оскільки він, на його переконання, руйнував логічну чіткість догматичних формулювань і призводив до внутрішніх суперечностей. Звідси випливала критика уявлення про одночасну небесну й земну присутність людської природи Христа, яка, неминуче веде до докетичних наслідків (Sasse, 1959). У цьому сенсі його позиція демонструє прагнення до раціональної впорядкованості догматичного дискурсу. У цвінгліанському мисленні чітко фіксується розмежування Божественного й людського начал у дусі пізньосередньовічної

схоластики. Відомо, що саме схоластична традиція, згідно з якою тіло Христа перебуває на небесах у визначеному місці, стала передумовою формування концепції передвизначеності у Томи Аквінського. Послуговуючись цим логічним виміром, Цвінглі заперечував можливість безпосереднього перенесення Божественних властивостей на людську природу. Саме тому окремі дослідники вбачали у його підході певну подібність до несторіанської логіки у межах інтерпретації Халкидонського оросу. Водночас головна відмінність між Цвінглі й Лютером, на наш погляд, полягала у способі раціонального осмислення Божественного об'явлення (Соколовський, 2018, с. 79).

У гносеологічному вимірі лютеранське мислення вибудовує дихотомію між об'явленим Богом у людському тілі (Deus revelatus) та прихованим Богом (Deus absconditus) (Luther, 1957). Спираючись на біблійні тексти (Колосян 1:19; Івана 14:9), Лютер обґрунтовує присутність повноти Божества в Ісусі з моменту втілення. Саме ця логіка стає підставою для визнання реальної присутності Христа в євхаристії, що в цвінгліанській моделі було категорично відкинутою (Luther, 1957). Для Цвінглі вирішальним є не сам факт містичної присутності, а відповідність догматичного твердження раціональним і біблійним підставам. Оскільки Писання не дає однозначного пояснення такої присутності, він відмовляється від її догматичного закріплення. Цей підхід демонструє загальну установку цвінгліанства на догматичну прозорість і логічну узгодженість віровчення.

Пневматичний характер мислення Цвінглі виявляється у специфічному розумінні дії Святого Духа. Святий Дух у його концепції не постає як сила, яка онтологічно трансформує світ, а як внутрішній принцип просвітлення людської свідомості й серця. Він діє у сфері мислення, моралі та віри, асоціюючись із життям у Христі (Соколовський, 2018, с. 79). У такому вимірі сотеріологія Цвінглі набуває універсального характеру, оскільки спасіння орієнтоване не на обмежене коло вибраних, а на все людство (Bainton, 1963). Головною умовою цього спасіння проголошується доброчинне життя.

Незважаючи на зовнішню подібність до лютеранської доктрини виправдання, цвінгліанське тлумачення має інший доктринальний вектор. Якщо Лютер зосереджувався на зобов'язаннях Бога перед людиною, то Цвінглі трактував Святе Письмо як моральний кодекс, покликаний регулювати поведінку людини через наслідування земного життя Христа

(McGrath, 1988). У цій логіці первинним для людини стає не догматичний акт виправдання, а процес морального зростання, у межах якого Христос постає передусім як зовнішній моральний взірець.

Важливу роль у догматичному раціоналізмі Цвінглі відіграє доктрина провидіння, яка підкреслює абсолютну залежність спасіння від волі Бога. Провидіння тлумачиться як форма спасіння з милості, а не як результат людських зусиль. Спираючись на апостола Павла, реформатор обґрунтовує парадоксальну можливість Божого вибору грішної людини, незалежно від її земних заслуг (Gordon, 2002). У цьому контексті Цвінглі стверджує, що спасіння було передвизначене Богом ще до народження людини (Gordon, 2002).

Поглиблення розбіжностей між Лютером і Цвінглі в різних аспектах догматичного мислення особливо загострилося після твердження німецького реформатора, що таїнства слід розуміти не лише як підтвердження віри, але й як догматичний засіб передавання божественного свідоцтва, на яке людина відповідає подібно до слухача проповіді. У цій позиції виявляється характерна для лютеранства тенденція поєднання внутрішньої віри з об'єктивними формами релігійної дії. Водночас, критикуючи католицьку модель спасіння, Лютер не відмовився від елементів формалізму у сотеріології, зокрема у вченні про благодать та її дію на людську волю. Наслідком цього стало тривале внутрішнє напруження лютеранської доктрини, яке зберігалося протягом усієї її історії, оскільки «питання про суть священства досі не вирішене в лютеранинові, після того, як воно було поставлене в XVI ст.» (Bainton, 1963).

Лютер виходив із принципового ототожнення старозавітних символів і новозавітних таїнств, послідовно наголошуючи на тому, що виправдання людини здійснюється виняткова вірою «усе Писання постає як сукупність приписів і обітниць, де перші спрямовані на впокорення гордих, а другі покликані підтримувати пригнічених. Водночас обітниці доцільно осмислювати як таїнства, поєднані із символічними знаками» (Luther, 1957). У такому формулюванні таїнство постає не як онтологічна реальність, а як раціональний знак обітниці, яка функціонує у межах богословського мислення.

Ключова розбіжність між протестантськими реформаторами у визначенні сутності таїнства, на нашу

думку, розгортається в площині раціонального осмислення принципу «взаємоспілкування природних властивостей». Показовим у цьому сенсі є диспут між Лютером і Цвінглі щодо присутності Тіла Христа в Євхаристії. Лютер, послідовно виходячи з ідеї єдності природ, наполягав на реальності цього спілкування, що дозволяло йому стверджувати реальну присутність Христа в Євхаристії через божественну властивість всюдисущості, поширену на людську природу. Натомість Цвінглі дотримувався позиції, згідно з якою Тіло Христа перебуває виключно на небі, а євхаристійна присутність має виключно характер акту віри та споглядання.

Для Цвінглі принцип взаємоспілкування властивостей функціонував радше в межах образного мислення, а не як онтологічний процес. У цьому контексті центральним стає питання осмислення обоження людської природи, яке в протестантському дискурсі не отримало однозначного догматичного розв'язання (Соколовський, 2018, с. 80). Якщо визнати обоження онтологічно реальним, постає небезпека поглинання людської природи божественною, що ставить під сумнів єдиносущність Христа з людством. Якщо ж зберігати принцип єдиносущності, тоді спасіння, витлумачене як реальне обоження, виявляється проблематичним. Як слушно відзначають дослідники, ні Лютер, ні Цвінглі не подали остаточного розв'язання цієї антиномії (McGrath, 1988).

У критиці лютеранського розуміння таїнства причастя Цвінглі вбачав небезпеку редукції спасіння до акту тілесного споживання. Він застерігав від уявлення, ніби матеріальний елемент таїнства сам по собі здатний сприяти спасінню душі «приймаючи святі дари, вірні отримують духовну користь. Відповідно християни мають користуватися можливістю прийняття благодаті, яку передає таїнство Господньої вечері» (Erickson, 1998). У лютеранській традиції Свята Вечеря тлумачиться як знак спокути смертю Христа, при цьому Тіло і Кров сприймаються у духовному значенні на підставі віри. Водночас лютеранська церква наголошує, що з таїнства не слід створювати культову самодостатність. Лютер наполягав, що хліб і вино не перетворюються онтологічно, хоча Христос присутній у таїнстві особливим способом. Саме ця подвійність між символом і реальністю стала однією з найбільш суперечливих рис лютеранського вчення і була піддана критиці як з боку інших протестантських течій, так і всередині самого лютеранства (Соколовський, 2018, с. 80).

Проаналізувавши основні положення догматичних моделей лютеранства та цвінгліанства, слід визнати їх визначальний вплив на подальше формування протестантського богословського раціоналізму. У цьому контексті особливого значення набуває реформаторське вчення Жана Кальвіна, яке постає як спроба систематичного впорядкування суперечливих елементів ранньопротестантської думки. Кальвінізм генетично пов'язаний зі швейцарською гілкою Реформації, започаткованою У. Цвінглі, а самого Ж. Кальвіна дослідники вважають продовжувачем і завершувачем цієї традиції (McGrath, 1990). Між Лютером, Цвінглі та Кальвіном упродовж тривалого часу тривали гострі дебати щодо ключових засад догматичного мислення, які зосереджувалися насамперед навколо проблеми спасіння як догматичного центру протестантської теології: 1) наслідків гріхопадіння людини; 2) способу поєднання Божественного і людського начал в особі Ісуса Христа; 3) принципу «взаємоспілкування природних властивостей»; 4) дійсності та дієвості таїнств. Саме в межах цих питань кристалізувалася догматична система кальвінізму.

Аналіз реформатського богослов'я дозволяє стверджувати, що ключові положення цієї системи викладено у праці Ж. Кальвіна «Настанови в християнській вірі», яка слугує основним джерелом для осмислення його підходу до проблеми спасіння. У цьому творі сформульовано два фундаментальні принципи, які мають визначальне значення для протестантського догматичного раціоналізму: 1) виправдання вірою; 2) передвизначення до спасіння (Calvin, 1960). У «Настановах» передвизначення розгортається у формі концепції провидіння та предестинації, які стали підвалинами детерміністичного богослов'я кальвінізму.

У «Настановах» швейцарський реформатор раціонально окреслює спосіб поєднання божественного та людського начал, використовуючи його як модель для осмислення меж онтологічної єдності та відмінності в догматичному мисленні. Формула «Слово стало плоттю» трактується не як перетворення або змішання субстанцій, а як особливий спосіб присутності, за якого божественне начало приймає людське тіло як «храм», не втрачаючи власної трансцендентності. Саме тому, за Кальвіном, єдність досягається «не через змішання субстанцій, а через єдність особи», при повному збереженні властивостей

кожного з двох онтологічних рівнів (Calvin, 1960). Звернення до слів апостола Павла (1 Тимофія 3:16) виконує тут функцію біблійної легітимації моделі, у якій відмінність і єдність співіснують без взаємного поглинання.

Поширене в дослідницькій літературі твердження, що кальвіністська доктрина не містить нових елементів і лише повторює ранньохристиянську традицію (Parker, 1975), видається методологічно спрощеним. Порівняльний аналіз кальвінізму з католицьким і православним догматичним мисленням виявляє принципові розбіжності у способі раціонального впорядкування онтологічних категорій. У цьому сенсі слушною є позиція Б. Гордона, який зазначає, що система Ж. Кальвіна «близька до православної, однак містить багато розбіжностей» (Gordon, 2009).

Ключова особливість кальвіністського прочитання Халкидонського оросу полягала у зміщенні уваги з опису таємниці поєднання природ на визначення онтологічних меж цього поєднання, що сприяло утвердженню принципу кінцеве не може вмістити нескінченне. У інтерпретації М. Вебера цей принцип означає заперечення реального проникнення божественного начала в людську душу. Взаємодія між Богом і людиною розгортається не як онтологічне змішання, а як специфічний спосіб божественної дії, який усвідомлюється людиною у вірі (Weber, 1930). Таким чином, кальвінізм фіксує онтологічну несумісність божественного й людського начал, що визначає саму структуру догматичного мислення.

У цій раціональній схемі постать Христа постає як місце зустрічі двох протилежних онтологічних полюсів, які залишаються самостійними. Єдність не скасовує відмінності, а лише задає догматичні межі їх співбуття. Наслідком такої близькості, за словами Ж. Кальвіна, є «особливий спосіб вираження, який у Писанні постає як приписування властивостей однієї природи іншій» (Calvin, 1960). Проте ця передача має умовний характер і не означає реального взаємопроникнення. Саме в такому ключі кальвінівська інтерпретація ранньохристиянського вчення про «communicatio idiomatum» призводить до фактичного заперечення онтологічної взаємодії властивостей. Властивості обох природ розглядаються як властивості однієї Особи, але без зміни їх внутрішнього статусу, оскільки «Він прийняв нашу природу, з'єднавши її зі своєю… Отці називали цей процес «єдністю іпостасей»» (Calvin, 1960). Сам механізм цього

з'єднання Кальвін принципово виносить за межі раціонального аналізу, визнаючи його божественною таємницею. Окремі дослідники зауважують, що Ж. Кальвін усе ж не відмовлявся повністю від використання цього принципу, застосовуючи його для підкреслення єдності Особи (Calvin, 1960). Підтвердженням слугують його слова про те, що страждання і смерть, притаманні людському виміру, долучаються до божественного через особову єдність (Calvin, 1960). Водночас це долучення не переростає у взаємопроникнення властивостей, а залишається формальним.

Різне трактування принципу «спілкування властивостей» стало визначальним маркером розходження між кальвінізмом і лютеранством. Лютеранські богослови критикували Кальвіна за заперечення взаємодії природних властивостей, тоді як кальвіністи вбачали в лютеранській моделі небезпеку монофізитського злиття, оскільки та, на їхню думку, припускала не лише зв'язок, а й взаємне осягнення властивостей двох природ (Calvin, 1960). Показовим є наголос Кальвіна на тому, що єдність божественного і людського не применшує величі божественного начала (Calvin, 1960). Звідси вибудовується концепція існування Бога незалежно від людського виміру, тіло називається «храмом» лише у функціональному сенсі присутності, а не як онтологічна межа божественного буття (Calvin, 1960). Тому втілення не означає локалізації або «переміщення» Логосу, навіть під час розп'яття він «незмінно наповнював увесь світ» (Calvin, 1960). Саме цей спосіб мислення отримав у лютеранській теології назву «extra calvinisticum», якою позначалося переконання, що божественне начало ніколи повністю не вміщується в людську природу (McGrath, 1988). Як слушно зауважує Б. Гордон, у системі Ж. Кальвіна божественне й людське «зустрічаються, але не взаємодіють» (Gordon, 2009).

Важливий сегмент протестантського догматичного раціоналізму виразно виявляється в євхаристійній теології Жана Кальвіна, де уявлення про споживання Тіла Христа функціонує не як самостійна догматична теза, а як онтологічний інструмент осмислення способів присутності божественного в упорядкованій структурі світу та церковного життя. Для розуміння цієї позиції принциповим є ставлення швейцарського реформатора до тілесності Христа після

воскресіння, оскільки саме воно визначає межі допустимого богословського мислення у сфері ритуальної практики. Кальвін визнає, що після Воскресіння учні могли споглядати преображеного Христа (Calvin, 1960), однак наполягає, що істинне пізнання не може мати тілесного характеру, а повинно здійснюватися у духовному вимірі. Преображений образ трактується ним як символічний знак небесного царювання (Calvin, 1960), що вказує не на безпосередню доступність тілесності, а на трансцендентність божественного порядку. У цій логіці після Воскресіння і Вознесіння тілесна форма втрачає пізнавальне значення, а присутність Христа осмислюється як дія сили Духа, а не як просторова субстанція «Христос усюди присутній силою Свого Духу, а не суттю плоті» (Calvin, 1960). Такий підхід фіксує фундаментальне для кальвіністського мислення розмежування між онтологією божественного буття та антропологічними формами його сприйняття. Посередницька функція Христа після Вознесіння здійснюється на небесах, тоді як земне єднання можливе лише через Таїнства за посередництвом Святого Духу (Calvin, 1960). Отже, ритуальна практика набуває не тілесного, а духовного характеру.

У межах такого підходу питання споживання Тіла Христа в Євхаристії постає не як проблема фізичної присутності, а як раціональна модель участі в божественному задумі. Західні богослови слушно відзначають, що ключовою ідеєю кальвіністської євхаристійної теології є благодатне залучення до Христа, яке не порушує принципу божественного суверенітету. Саме цей принцип, за спостереженням Б. Гордона, є визначальним для розуміння кальвіністської догматики (Gordon, 2009). Абсолютний авторитет Бога, який безпосередньо керує світом і всіма подіями (Miethe & Mite, 1982), унеможливлює будь-яке тлумачення Таїнства як механічного засобу спасіння: «Бог здійснює керування перебігом усіх подій відповідно до визначеного задуму, у межах якого виключається елемент випадковості» (Calvin, 1960).

Звідси випливає, що визнання об’єктивної тілесної присутності Христа в Євхаристії розглядається Кальвіном як загроза свободі Бога та як спроба інституціоналізувати ритуальну практику. Будь-яке залучення людини до благодаті поза волею Бога трактується як порушення фундаментального принципу кальвіністської теології. Тому Євхаристія не

зводиться до фізичного прийняття хліба і вина, а трактується як знак невидимої благодаті, через який реалізується духовна єдність з Христом: «…вони виключають таємничу дію Духу, яка єднає нас із Христом» (Calvin, 1960). У цьому контексті поняття «тілесної» присутності має метафоричний характер і слугує для підтвердження реальності духовного єднання, а не для ствердження онтологічної присутності плоті на землі. Як зауважує А. Мак-Ґрат, подібний підхід ускладненої символізації був притаманний і У. Цвінглі (McGrath, 1990), хоча, за спостереженням Ф. Шаффа, надмірний акцент на символізмі заважав йому визнати духовну присутність Спасителя (Schaff, 1910).

Більшість дослідників сходяться на думці, що Ж. Кальвін розвинув цвінгліанську концепцію духовної присутності, надавши їй більш системного й раціонального характеру. Терміни «реальна» або «тілесна» присутність у його вченні використовуються для позначення актуальної дії благодаті, а не для опису фізичного перебування Тіла Христа на землі. Причащання трактується як акт віри, який інтегрує людину в божественний порядок, але не змінює онтологічного статусу світу. Відмінність від лютеранської традиції полягає у способі причащання, Кальвін, подібно до Цвінглі, заперечує споживання Тіла Христа вустами й послідовно ототожнює участь у Таїнстві з вірою (McGrath, 1988). Таким чином, кальвіністська євхаристійна доктрина постає як концептуалізована модель, у якій символічне розуміння Тіла і Крові Христа підпорядковується принципам божественного верховенства, трансцендентності та духовної участі. Мотиви вчення про особу і діло Христа в цій системі виконують допоміжну функцію і слугують аналітичним засобом осмислення антропологічних меж, онтологічної ієрархії буття та структури протестантського догматичного мислення.

На підставі аналізу відповідних догматичних предикатів у протестантській теології можна виокремити загальні принципи осмислення таїнства Євхаристії, які відображають фундаментальні онтологічні й догматичні засади кальвіністської системи. Визначальне місце серед них посідає концепція божественного верховенства, відповідно до якої людське буття повністю підпорядковане трансцендентній волі Бога, тоді як будь-яка спроба обґрунтувати спасіння через власну активність розглядається як зазіхання на абсолютну

божественну свободу. У такому вимірі Євхаристія в інтерпретаціях Лютера, Цвінглі та Кальвіна постає не як онтологічний канал передачі благодаті, а як символічна форма свідчення про божественний задум спасіння, яка дисциплінує віруючу свідомість і спрямовує її до трансцендентної мети. Просторовий зв'язок хліба і вина з Тілом і Кров'ю Христа виконує тут функцію раціонального маркера віри, через який людина долучається до встановленого Богом порядку.

У кальвіністській традиції ця внутрішня логіка безпосередньо визначає антропологічний вимір сотеріології. Спасіння пов'язується з вірою як актом, що поєднує людину з Христом, наслідком чого постає її виправдання й оновлення за заданим зразком (Parker, 1975). Водночас така єдність не має характеру онтологічної взаємодії, а функціонує в межах детермінованої структури передвизначення. Віра у викупну жертву, яка дарується у формі Божої благодаті, не лише обмежує самостійність людської волі, але й остаточно інтегрує людське існування в раціональну схему абсолютного приречення (McGrath, 1990). Саме тому кальвіністську сотеріологію окреслюють як учення, яке залишає людині лише екзистенційну надію на богообраність, а не можливість самостійного визначення власної долі. Досягнення успіху в професійній діяльності в такій системі набуває значення зовнішнього індикатора потенційної причетності до Божої милості (Історія релігії в Україні, 2002, с. 31), хоча сама віра як умова спасіння належить виключно обраним, імена яких внесені до «Книги Життя» (McGrath, 1990).

У межах цієї раціональної конструкції діяльність людини не має самостійної сотеріологічної вартості, проте підлягає жорсткій регламентації. Кальвін пов'язує людське покликання з двома джерелами: зовнішньою проповіддю Євангелія, через яку Бог звертається до всіх, та внутрішнім зверненням, спрямованим лише до вірних, коли євангельське вчення вкорінюється в серці людини (Calvin, 1960). Такий поділ демонструє специфічну антропологію кальвінізму, в якій внутрішній духовний досвід не є автономним, а повністю залежить від божественної ініціативи.

Розмірковуючи про спасіння у вічній перспективі, Ж. Кальвін наголошує на необхідності Посередника як єдиного шляху до Бога (Calvin, 1960). Це положення виконує структурну функцію, воно забезпечує концептуальне поєднання трансцендентної дії Бога з обмеженим людським

існуванням. Визнання Посередника формує обов'язки людини перед Богом, які зводяться до дотримання моральних заповідей та узгодження вчинків із внутрішнім регулятором совістю. Водночас вирішальним чинником поведінки, за Кальвіном, є не формальне виконання норм, а страх перед Богом як універсальний механізм самодисципліни (Calvin, 1960). Мета заповідей полягає не в онтологічному перетворенні людської природи, а в наближенні життя людини до встановленого Богом порядку. Надія на спасіння, за кальвіністською логікою, остаточно закорінена у подіях смерті та воскресіння (Calvin, 1960), які інтерпретуються не стільки як об'єкти віри, скільки як раціональні символи перемоги над злом і смертю (Calvin, 1960). Їх значення виявляється у формуванні екзистенційного простору віри та у спрямуванні життєвої практики віруючого.

Вагоме значення у подоланні догматичних розбіжностей між протестантськими спільнотами мала теологічна книга «Формула згоди», поява якої була зумовлена внутрішніми суперечностями в лютеранському середовищі щодо способу присутності Ісуса Христа в Євхаристії, значення добрих справ і співвідношення людських зусиль із Божою благодаттю. Конфесійна поляризація становила загрозу цілісності німецького протестантського руху та підсилювала ризик його асиміляції католицизмом, що актуалізувало потребу в уніфікації віросповідних формул. Прийняття Формули згоди остаточно відмежувало лютеранську теологію від реформатської та цвінгліанської, водночас інституціоналізувавши внутрішню диференціацію раннього протестантизму (Kolb & Wengert, 2000). Отже, у кальвіністській традиції теологічні мотиви функціонують не як самодостатній догматичний комплекс, а як аналітичний засіб виявлення онтологічної асиметрії між Богом і людиною, антропологічної залежності людського буття та раціональних механізмів упорядкування віри й поведінки. Саме в такій конфігурації вони набувають системного значення для протестантського догматичного раціоналізму.

Послідовна розбудова власної догматичної системи в лютеранстві зумовила формування ортодоксального богословського напряму, метою якого було внутрішнє впорядкування протестантського віровчення. У цьому процесі звернення до христологічної проблематики виконувало не

самостійну догматичну функцію, а слугувало засобом концептуалізації фундаментальних онтологічних і раціональних засад лютеранської теології. Саме з цією метою в «Формулі згоди» було розроблено вчення про реальне спілкування властивостей Божественного і людського начал у межах однієї Особи («communicatio idiomatum»), яке стало інструментом обґрунтування можливості поєднання трансцендентного і скінченного в межах визначеної догматичної системи.

Суть цього підходу зводилася до твердження «істинного, а не лише фактологічного зв'язку» властивостей двох начал, унаслідок чого людська природа трактується не як зовнішній носій божественного впливу, а як онтологічно причетна до божественної могутності «Бог не лише іменується людиною, але й дійсно постає людиною. Людська природа розглядається як така, що входить до єдності з Богом і причасна до Його всемогутності» (Kolb & Wengert, 2000). Розрізнення трьох типів «спілкування властивостей», належність властивостей Особи, спільність дій та прийняття людською природою божественної величі, сили і слави, мало на меті не опис внутрішньої таємниці єднання, а раціональне впорядкування уявлень про співвідношення божественного і людського в межах догматичної логіки (Kolb & Wengert, 2000). При цьому підкреслювалося, що божественне начало не зазнає жодної трансформації, а отже зберігається принцип онтологічної сталості трансцендентного.

Такий спосіб мислення логічно приводив до висновку про можливість присутності Христа в Таїнстві Причастя «в силу причетності до божественної величі» (Hägglund, 1968), що вказує на характерну для лютеранської ортодоксії тенденцію трактувати ритуальну реальність у категоріях онтологічної співпричетності, а не виключно символічного означення. Водночас ця модель стала підґрунтям для принципового протиставлення кальвіністському положенню «скінчене не може вмістити нескінченне» («finitum non est capax infiniti») альтернативного принципу «скінчене може вмістити нескінченне» («finitum capax infiniti»). Ця антитеза відображала не лише різні підходи до догматичних формулювань, але й глибинні відмінності в онтологічному мисленні. Йшлося про допустимість або недопустимість реальної взаємодії між трансцендентним і емпіричним рівнями буття.

Подальший розвиток протестантської теології засвідчив, що розбіжності між цими підходами торкалися не лише способу чи стану поєднання двох начал, а самого факту їх взаємодії. Напруження між двома догматичними моделями спричинило послаблення біблійно-екзистенційного образу земного Ісуса в межах протестантського дискурсу, що, у свою чергу, стимулювало спроби раціонального врівноваження станів підвищення і пониження. Розходження в тлумаченні моменту початку стану підвищення, Вознесіння у лютеран та зішестя в пекло у реформаторів, засвідчує прагнення кожної традиції вписати біблійні наративи в цілісну догматичну систему. У цьому контексті еволюція протестантської догматичної думки спричинила поступове зміщення уваги від принципу спілкування властивостей до концепції спілкування благодаті, яка дістала особливе вираження в антитринітарній течії социніанства. У межах такого підходу вчення про особу і діло Христа залучається вже не для обґрунтування онтологічної єдності, а для морально-етичного осмислення спасіння.

Зважаючи на те, що в кальвіністській традиції догматичне мислення розгортається передусім у сотеріологічній перспективі, радикальні напрями в тріадології спиралися на філософсько-релігійні ідеї Абеляра, який відстоював уявлення про єдиного Бога-Отця, що в означеннях Сина і Духа розкриває Свою сутність. У такій системі місія Христа інтерпретується не як онтологічне відновлення природи людини, а як моральний імпульс до праведного життя, який дозволяє людині уподібнюватися запропонованому взірцю. Саме цей аспект, перехід від онтологічної до етичної раціоналізації догматів, стає ключовим для подальшого розвитку протестантської теології..

Сучасний етап еволюції протестантського догматичного мислення позначений переломним зсувом у способі осмислення постаті Ісуса, який виявляється не стільки у зміні змісту віровчення, скільки у трансформації його пізнавальних і раціональних підвалин. Йдеться про перехід від традиційної моделі новозавітного свідчення до історико-критичного підходу, у межах якого постать Ісуса починає розглядатися як об'єкт наукового аналізу. Євангельські тексти, сформовані після Воскресіння, від самого початку були спрямовані на інтерпретацію подій земного життя Ісуса у світлі Пасхальної

таємниці, тобто за принципом руху від видимого до невидимого. У цьому контексті діяння, проповіді та висловлювання Ісуса осмислювалися крізь призму смерті й Воскресіння, що виконувало функцію герменевтичної межі інтерпретації та забезпечувало внутрішню цілісність богословського дискурсу.

Такий спосіб мислення сформував те, що в науковій традиції дістало назву «Христос віри», концептуальний образ, сконструйований на основі новозавітних свідчень очевидців Воскресіння та старозавітних месійних пророцтв. У ранньохристиянській традиції цей образ виконував не лише репрезентативну, але й регулятивну функцію, формуючи модель спасіння, у межах якої Ісус поставав як Богом посланий Спаситель, який страждає, помирає, воскресає і знову приходить для звершення суду. Отже, доктринальний дискурс функціонував як інтегративний механізм онтологічного й антропологічного саморозуміння віруючої спільноти.

Починаючи з XVIII ст., у протестантському середовищі розгортається процес раціоналізації цього дискурсу, який виявився у спробах історичного обґрунтування самого факту існування Ісуса та реконструкції його земного образу. У межах цього підходу формується дихотомія між «Христом віри» та «Ісусом історії», яка відображає глибшу методологічну напругу між конфесійною та критичною раціональністю. Пошук «справжнього образу Ісуса з Назарету» був спрямований на усунення елементів, які трактувалися як результат пізнішої інтерпретації віри, і водночас засвідчував прагнення протестантської думки підпорядкувати догматичний інструментарій вимогам історичної достовірності.

Перші системні спроби такого переосмислення здійснили Г. Раймарус і Г. Лессінг, які піддали критичному аналізу не лише новозавітні тексти як джерело знання про Ісуса, але й самі догматичні засади протестантизму, зокрема вчення про виправдання вірою та принцип Святого Письма як єдиного джерела віри. У такий спосіб доктринальний зміст було включено до ширшого критичного дискурсу, у межах якого він перестає виступати безпосереднім предметом віри і набуває статусу об’єкта філософського аналізу.

У новітній період це призвело до формування в протестантській теології двох взаємопов’язаних методологічних підходів, які відрізнялися за своїми

онтологічними та антропологічними передумовами. Розвиток протестантського догматичного мислення в цю добу умовно можна звести до чотирьох напрямків, у межах яких доктринальна проблематика використовується як інструмент осмислення віри в умовах модерної раціональності: ліберальна теологія, репрезентована Ф. Шлейєрмахером, А. Рітчлем і А. Гарнаком, надавала пріоритет релігійному досвіду та моральній свідомості. Тюбінгенська протестантська школа, пов'язана з іменами Ф. Бауера і Д. Штрауса, розвивала історико-критичний аналіз біблійних текстів. Теологія посередництва, яку представляли І. Дорнер і Г. Томазіус, була зорієнтована на поєднання догматичної традиції з філософськими моделями модерності. Нова ортодоксія, до якої належать К. Барт, П. Тілліх, Р. Бультман, В. Панненберг і Ю. Мольтман, здійснювала переосмислення догматичного змісту як засобу критики раціоналізму та водночас як інструмента його трансформації. Сучасний етап розвитку протестантської теології засвідчує, що доктрини функціонують передусім як методологічний інструментарій, за допомогою якого виявляються базові онтологічні передумови, антропологічні моделі та раціональні механізми протестантського догматичного мислення в контексті модерної й постмодерної культури.

Таким чином, аналіз католицької традиції засвідчив її спрямованість на побудову цілісної, ієрархічно впорядкованої догматичної системи, в якій онтологічні положення узгоджуються з раціональними моделями, а антропологія підпорядковується доктринальному баченню спасіння як процесу співпраці природи і благодаті. Католицьке догматичне мислення демонструє прагнення до концептуальної завершеності, логічної несуперечливості та інституційної стабільності, що забезпечує спадкоємність і внутрішню цілісність віровчення.

Православна традиція репрезентує інший тип раціональності, в якому догмат не зводиться до концептуальної схеми, а функціонує як онтологічна межа мислення. Її антропологічна модель зорієнтована на ідею преображення людського буття, тоді як доктринальність віровчення полягає не у формалізованому регламентуванні, а у збереженні істинного способу богомислення. У цьому контексті православне догматичне мислення постає як форма

апофатичної раціональності, яка визнає принципову неповноту будь-якого раціонального опису божественної реальності, не заперечуючи при цьому значення розуму.

Протестантська традиція виявила найвищий рівень внутрішньої диференціації догматичного мислення, зумовлений реформаційним переосмисленням джерел віри, статусу раціональності та регулятивної ваги доктринальних положень. У її межах догматичне мислення набуло ознак критичної раціоналізації, у якій акцент було перенесено на безпосередній авторитет Одкровення, божественне верховенство і персональну відповідальність людини. Це сприяло формуванню нових антропологічних моделей, у яких провідного значення набули категорії віри, покликання та морального самовпорядкування.

Розділ 5
Генеза та інституційні трансформації раціоналістичних течій християнства в Україні

5.1. Еволюція раціоналістичних доктринальних течій християнства на українських землях

Духовність постає як вияв внутрішнього світу людини, її здатності до формування власного духовного універсуму та спрямованості на самовдосконалення. У більшості наукових підходів вона співвідноситься з релігійністю і системою моральних цінностей, сформованих конфесійною зорієнтованістю, яка забезпечує набуття людиною онтологічної визначеності. Релігійна духовність, яка актуалізується на особистісному рівні й визначає цілі людські спільноти, зумовлюється сукупністю внутрішніх і зовнішніх чинників людського буття, зокрема соціальних, історичних, географічних, економічних і політичних. Виявлення їхньої ролі у процесі еволюції унітарного віровчення і культу становить предмет цього розділу.

Осмислення передумов проникнення, поширення та трансформації унітаризму на українських землях набуває більшої аналітичної визначеності через відтворення духовного стану суспільства в періоди функціонування цієї течії. Такий підхід, з одного боку, фіксує загальні еволюційні та концептуальні зрушення світового унітарного руху, з іншого окреслює історичні, генетичні й світоглядні особливості його українського варіанта, зумовлені соціально-політичним і культурним розвитком, духовними традиціями та конфесійною структурою України.

У духовній генезі, з якої сформувалися доктринальні системи сучасних унітарних течій України, визначальне місце посідає раціоналістична традиція. Християнський раціоналізм бере початок уже в апостольську добу, яка спричинила інтенсивні догматичні дискусії в межах самої Церкви. Частина богословів, акцентуючи на відмінності між Отцем, Сином і Святим Духом, не визнавала їхнього тотожного божественного статусу, убачаючи в такому їх поєднанні загрозу політеїстичної редукції монотеїзму. Унітарії як представники відповідної течії в християнстві заперечували або не приймали догмат Святої Трійці про єдину сутність трьох божественних іпостасей. Подальші богословські полеміки відобразили розбіжності у герменевтичних підходах до Святого Письма. Радикалізовану

версію антіохійської традиції представив її відомий діяч Арій. Він сформулював монотеїстичне положення про Бога як єдиний Абсолют. Божественна діяльність осмислювалася ним передусім як акт творення. За своєю природою Ісус постає істотою, відмінною від Отця, яка не має з Ним спільної сутності й не володіє тотожними божественними властивостями (Sokolovskyi & Kobetyak, 2021, p. 28). Аріанська концепція заперечувала вчення про божественність Христа та Його предвічне буття. У позиції Арія Ісус не міг бути творцем світу, а отже не розглядався як Боже творіння у повному онтологічному сенсі.

У середньовічну добу осмислення тринітарного догмату спричинило інтенсивну полеміку між різними теоретичними традиціями в процесі утвердження раціоналістичного підходу до християнського вчення. Водночас унітаризм виявив тісний зв'язок із ренесансною культурою мислення, у межах якої гуманістичне піднесення статусу людини зумовлювало переорієнтацію богословської думки та викликало заперечення як з боку католицизму, так і протестантизму. А. Гарнак підкреслював, що в унітарному середовищі відбувався вільний розвиток критичних і раціоналістичних ідей, які відповідали духовним імпульсам ранньомодерної епохи, а сам унітарний і социніанський рухи XVI ст. постали одним із проявів ренесансної трансформації католицизму (Harnack, 1890).

Осягнення світу крізь призму обрядово впорядкованої системи цінностей не перешкодило виникненню в XII–XIV ст. реформаційних ідей, формування яких відбувалося в умовах загострення соціальної напруженості та домінантного впливу католицької церкви на масову свідомість. За таких обставин закріплювалися забобонні уявлення, а також посилювалася орієнтація на зовнішні форми релігійності та формалізоване засвоєння віровчення. Доктринальний характер християнства був пов'язаний із кількома взаємопов'язаними чинниками. По-перше, із прагненням до уніфікації віросповідних і ритуальних форм. По-друге, із втратою відчуття екзистенційної загрози, притаманного добі переслідувань ранніх християн, готових до страждання і смерті за віру. По-третє, після набуття християнством статусу державної релігії колишні нечисленні адепти втратили відчуття вибраності (Hägglund, 1968). Бюрократизація церковного життя об'єктивно стимулювала накопичення невдоволення традиціями офіційної церкви, яке виявлялося у формі містичних і раціоналістичних рухів,

притаманних християнству від кінця I ст., тобто від періоду початкової відсутності інституційної єдності Церкви. Найдавніші унітарні рухи евіонітів, монархіан і павлікан, сформовані у I–III ст., висували вимогу повернення церковної практики до взірців первісного християнства. Раціоналістичні та містичні течії IV–VII ст., спираючись на наявні християнські етичні засади і церковно-державні форми організації, стали вагомим чинником історичного і духовного розвитку країн Західної та Східної Європи, включно з Візантією й Україною.

Прагнення духовного і соціального самовизначення людини стало помітним здобутком пізньосередньовічної та ренесансної української суспільної свідомості. У світоглядному вимірі цей процес засвідчив поступове утвердження особи як носія самосвідомості та відповідального суб'єкта культурного творення, здатного до рефлексії над власними ціннісними орієнтаціями. Місце України в європейському соціокультурному просторі окреслюють її духовні й культурні цінності, трансформація яких відбувалася під впливом західних реформаційних ідей. Формуванню і поширенню нових вільнодумних поглядів на етнічній території України значною мірою сприяли східнослов'янські реформаційні рухи, які підготували підґрунтя для сприйняття ідей інших релігійних течій (Огієнко, 1930, с. 105).

Німецький мислитель Е. Фромм, характеризуючи середньовічне суспільство, доходив висновку про обмежений характер особистої свободи, яка підпорядковувалася усталеним правилам і обов'язкам. Водночас у межах соціальної цілісності індивід позбавлявся відчуття ізольованості, а це забезпечувало певну міру свободи в межах визначеного статусного порядку та надавало життю внутрішньої впорядкованості. Церковна доктрина формувала у людини усвідомлення власної гріховності, тлумачила страждання як відплату за первородний і особисті гріхи та водночас наголошувала на безмежній божественній любові й всепрощенні, до якого, за спостереженням дослідника, виявлялося більше довіри, ніж страху чи сумніву (Fromm, 1941). У середньовічну добу почуття страху легко актуалізувалося, чим духовенство користувалося для спрямування поведінки, мислення і практик віруючих відповідно до усталених богословських приписів.

Порушення частиною кліру церковних канонів і апостольської традиції, помітне відхилення від моральних норм життя, а також виразна секулярна спрямованість діяльності католицької церкви, яка користувалася привілеями державної влади, сприяли деформації змісту християнського віровчення і культової практики. Світська орієнтація церковної політики та свавільні дії ієрархів супроводжувалися посиленням тиску на населення в церковних володіннях. До цього додавалися тривала конфесійна упередженість, підвищена жорсткість ортодоксальних вимог і схоластична перевантаженість богослов'я, які поглиблювали пізньосередньовічні негативні уявлення про інституційну Церкву.

Зазначені процеси акумулювали критичні настрої щодо церковної інституції, які знаходили вираження у діяльності раціоналістичних і містичних рухів павлікан, богумилів і катарів. Їхні програмні настанови передбачали перебудову церковного життя відповідно до зразків первісного християнства, а також узгодження догматичної системи з біблійним текстом як єдиним авторитетним джерелом, подібно до позиції вальденсів, вимоги яких стали підґрунтям раціоналістичних течій.

У Східній Європі виникненню відповідного напряму передували раціоналістичні течії, які за своїми типологічними та ідейними характеристиками наближалися до західноєвропейського унітаризму. Джерельні свідчення засвідчують існування у XIII–XIV ст. на території Богемії та Малопольщі громад катарів. У XIV–XV ст. на землях уздовж українського прикордоння функціонували флагеланти, або бичувальники, а також скакуни, діяльність яких сприяла поширенню антицерковних ідей у цьому регіоні (Lynch, 1992).

Існування на українських землях наприкінці XV – на початку XVI ст. релігійної течії раціоналістичного спрямування, яка стала передумовою вітчизняних реформаційних процесів, документально засвідчується низкою джерел. По перше, про це свідчать повідомлення київського митрополита Йосипа Солтана щодо поширення в підпорядкованій йому митрополії так званого самовільного вчення. У передмові до соборних постанов 1509 р. він зауважував, що відступ від євангельських настанов призвів до поширення самовільних доктринальних практик (Грушевський, 1995). По друге, важливим джерелом виступає

окружна грамота короля Сигізмунда I від 10 лютого 1510 р., у якій, реагуючи на скарги київського митрополита щодо діяльності відхильників від офіційної церковної лінії, монарх вимагав їх негайної передачі духовному суду. Із цього документа простежуються особливості їхнього віровчення і культової практики, зокрема відмова від церковного шлюбу, хрещення дітей та участі у сповідальній практиці (Грамоты великих князей литовских, 1868).

Вагоме місце у загальному потоці неортодоксальних течій, до якого поступово долучалися українські землі, посідав рух богумильства. Його роль зумовлювалася кількома обставинами. Передусім богумильство постало як спадкоємець гностичної християнської та маніхейської павлікіанської традиції. Крім того, воно виконувало функцію ідейного джерела для значної частини західноєвропейських напрямів, які проникали до східноєвропейського ареалу, зокрема альбігойців і катарів (Драгоманов, 1991, с. 360). У середовищі східнослов'янського населення його положення були сприйняті окремими групами, зокрема стригольниками і так званими пожидовленими, діяльність яких набула помітного поширення в Новгороді. Водночас богумильство, незважаючи на напружені відносини з офіційною церковною інституцією, залишалося складником православного культурного середовища, що сприяло його поширенню у візантійському християнському просторі та зумовило певний вплив на релігійну спадщину України (Cosmas Presbyter, 1977).

Поширення богумильських ідей на українських землях фіксується з XIV ст., хоча, можна припускати і більш ранні їх прояви. У XIV ст. діяли дві богумильські громади в Константинополі, на які звертав увагу М. Грушевський. Він припускав, що цей аскетичний тип релігійності міг поширюватися разом із балканськими переселенцями, які прибували на Русь як православні, а також через діяльність народних проповідників, слабко пов'язаних з офіційною церковною структурою або налаштованих до неї критично (Грушевський, 1995).

Оцінюючи вплив цього руху на формування унітарної традиції, доцільно зазначити, що богумильство постало як упорядкована система ідей, спрямована на протиставлення православній догматиці. На його походження і поширення серед південних слов'ян, а також на зв'язок із маніхейською

спадщиною та іншими східними містичними уявленнями звертав увагу М. Драгоманов. Спочатку містичне за своїм характером, богумильство водночас пропонувало раціоналізоване тлумачення християнських таїнств і догматів. Його прихильники не визнавали Старого Заповіту, відкидали культ хреста, шанування святих і їхніх мощей.

У догматичній площині послідовники богумильства приймали дуалістичне вчення про два начала всесвіту, доброго Бога і злого сатану. Відповідно до їхніх уявлень, Бог створив невидимий духовний світ, тоді як сатана був пов'язаний зі світом природи і тілесністю людини. Протистояння цих начал осмислювалося як джерело динаміки буття у природі, суспільстві та пізнавальній діяльності. Єдність протилежних начал тлумачилася як взаємна зумовленість добра і зла, які мислилися як співвіднесені полюси єдиного процесу, тоді як духовне вдосконалення пов'язувалося з перевагою душі над тілесним началом. Аскетична етика богумильства передбачала не лише критику духовної деградації церковної ієрархії, але й розроблення суворої програми внутрішнього самовдосконалення особи аж до її відчуження від світських форм існування (Шугаєва, 2015). У цьому русі були закладені підвалини унітарної системи світоглядних уявлень, зокрема відмова від зовнішнього авторитету та утвердження принципу духовної автономії особи.

Богумильство зазнало переслідувань з боку візантійської церковної і державної влади, унаслідок чого значна частина його прихильників була змушена поширювати свої погляди поза межами первісного ареалу. Водночас на українських землях цей рух не набув організаційної оформленості. Обґрунтованою видається позиція Л. Шугаєвої, яка пов'язує український контекст передусім із поширенням богумильських ідей, а не з існуванням інституційно оформленого руху (Шугаєва, 2006, с. 38).

Подальшій рецепції раціоналістичних тенденцій в Україні сприяв рух так званих пожидовлених, віровчення яких мало виразне унітарне спрямування. У підґрунті їхніх віровчительних положень перебували засади раціоналістичної думки та елементи юдейської наукової традиції. Формування і поширення цього напряму відбувалося наприкінці XV – на початку XVI ст. Його носіями у науковій літературі вважають новгородсько-московських вільнодумців, які відкрито

проголошували ідеї, неприйнятні для православної церкви, та формували позацерковні середовища. Водночас низка дослідників розширюють географію поширення цього напряму, включаючи до нього явища, присутні на суміжних слов'янських територіях, де заперечувалися тринітарний догмат, церковна атрибутика, таїнства та інституційна роль Церкви. Окремі зарубіжні дослідники пропонують систематизувати ці явища як рухи юдейського типу та включати до унітарного комплексу вчення Федора Куріцина, Матвія Башкіна, Феодосія Косого та інших вільнодумців кінця XV – початку XVI ст. (Juszczuk, 1969, s. 147).

На нашу думку, формування раціоналістичних світоглядних уявлень так званих пожидовлених відбувалося під впливом зовнішніх ідейних імпульсів, походження яких доцільно розмежувати за трьома напрямами. Перший пов'язаний із філософсько релігійною спадщиною арабського мислителя Аверроеса, положення якої були рецепійовані та переосмислені представниками цього руху (Соколовський, 2014, с. 236). Другий напрям пов'язаний із караїмством і окремими течіями юдаїзму, поширеними на українських землях від давнього часу. Географія поширення караїмських ідей охоплювала Візантію, Туреччину, Болгарію, Крим, а звідти вони проникали до Києва. Від балканських одновірців караїми отримували книжну традицію і наставників. Дослідники караїмства фіксували надходження відповідної літератури до кримських і київських громад із сусідніх держав та простежував вплив караїмської доктрини на світогляд пожидовлених, з огляду на заперечення в обох напрямах божественності Ісуса Христа і (Соколовський, 2014, с. 237). Третій напрям пов'язаний із впливом богумильської традиції, з якою генетично співвідносилися катари, патарени й месаліани, об'єднані дуалістичним баченням світу та аскетичною етикою.

Таким чином, становлення доктринальних засад руху пожидовлених у Московській державі наприкінці XV – на початку XVI ст. відбувалося під помітним впливом богумильських, караїмських та аверроїстських інтелектуальних імпульсів. Водночас типологічно близькі прояви вільнодумства простежуються вже в середині XV ст. у київському культурному середовищі, де вони мали виразний полемічний характер стосовно усталеної православної духовної

традиції. Аналіз наукової літератури дає підстави припускати існування інтелектуального осередку, пов'язаного з місцевою рабинською громадою, який на початку 60-х рр. XV ст. діяв під проводом відомого філолога Мойсея Київського, знаного також як Вигнанець. До цього середовища входили представники освічених верств місцевого суспільства, а також юдейські й караїмські книжники, які здійснювали переклади давньоруською мовою філософських і природничих праць для ширшої читацької аудиторії (Любащенко, 1995, с. 59–63).

Водночас ототожнення вчення київського гуртка з безпосередніми передумовами Реформації в Україні видається дискусійним. Зібрання, у змісті яких поєднувалися елементи астрологічних уявлень і позахристиянських традицій, складно розглядати як повноцінне підґрунтя становлення реформаційних процесів на українських землях.

У розгорнутому вигляді віросповідні та культові положення пожидовлених були відтворені у середовищі російських вільнодумців. Представники цього напряму виступали проти жорстко централізованої та ієрархічно вибудуваної моделі взаємодії між духовенством і мирянами в церковному житті. Вони відкидали шанування хреста та ікон, розглядаючи їх як ідолоподібні образи, які відвертають людину від живого Бога та автентичної віри (Taube, 2005). Критика іконошанування поєднувалася з раціоналістичним переосмисленням христологічної проблематики, у межах якого підкреслювалося людське походження Ісуса Христа. Як послідовники християнської традиції, пожидовлені заперечували тринітарний догмат і наполягали на єдності Бога Отця. Водночас вони не відкидали давню церковну позицію щодо авторства апостола Матвія, визнаючи Нагірну проповідь автентичним викладом вчення Ісуса та використовуючи її як критерій критики духовенства (Goldfrank, 1987).

Отже, віросповідні уявлення пожидовлених поєднували богумильську ідейну спадщину, генетично співвідносилися з християнським раціоналізмом і зазнали впливу юдейської книжної традиції. Заперечуючи божественне походження Христа, вони не визнавали в Ньому природи, рівної Богові, і стверджували, що Христос є Сином Божим за благодаттю подібно до Мойсея, Давида та інших пророків (Соколовський, 2014, с. 237). Його місія осмислювалася переважно в етичній площині. Христос розглядався як людина, яка через послідовне дотримання моральних настанов досягла такого

рівня духовної досконалості, за якого в ній виявилася божественна сила. Відкидаючи тезу про безнадійну гріховність людської природи, представники цього напряму утверджували можливість морального самовдосконалення. Звичайна людина, за їхнім переконанням, здатна наблизитися до Бога Отця, наслідуючи моральний приклад Христа і ведучи праведне життя, яке відкриває перспективу божественного усиновлення. У такий спосіб у віровченні пожидовлених сформувалася ідея морального вдосконалення особи, яка підкреслювала її внутрішню цінність. Розбіжності між пожидовленими та православною традицією щодо необхідності морального зразка для розвитку людини, а також щодо здатності досягти його через розум і праведне життя, становлять ключ до розуміння змісту їхнього богословського вчення.

Заперечуючи догмат про єдиносущність Христа з Богом Отцем, представники руху пожидовлених пов'язували перспективу спасіння людини з усвідомленням сенсу буття, власного покликання та морального самовдосконалення як важливого компонента сотеріології. У їхньому вченні сотеріологічна проблематика спиралася на раціоналістичні засади та поєднувалася з ідеєю пізнаваності реального світу і можливості особи наслідувати моральний подвиг Христа (Соколовський, 2014, с. 237). Такі підходи поступово зміцнювали принцип свободи волі й утверджували розуміння людини як активної співучасниці творення світу та власного буття. Представники цього напряму дотримувалися поглядів, типологічно близьких до позиції Пелагія, відповідно до яких у своїй діяльності людина не потребує визначальної дії Божої благодаті й може звертатися до зовнішнього одкровення, зберігаючи духовну самостійність. Ідейний комплекс руху пожидовлених знайшов подальший розвиток у пізніших унітарних течіях на теренах Польщі та Великого князівства Литовського. Еволюція їхніх віросповідних положень відбувалася під впливом нових ідейних чинників, які поступово сформували розвинене теоретичне вчення. Ставши одним із джерел соцініанства, цей напрям відіграв помітну роль у становленні раціоналістичних концепцій ранньомодерної доби.

Поширенню раціоналістичних тенденцій в Україні та Білорусі сприяли вільнодумці, які переселилися сюди,

уникаючи переслідувань з боку московської церковної та світської влади. Серед них особливо вирізняється постать Феодосія Косого, погляди якого характеризувалися послідовним радикалізмом як у релігійно-філософській, так і у суспільно-політичній площині. Дослідники зауважували, що на Волині виразно проявлялися нові тенденції підвищеної суспільної радикальності, де Феодосій Косой відкидав тринітарний догмат, божественність Христа, культ святих і таїнства, а також виступав проти будь-яких форм ієрархії та владної організації, засад суспільного устрою, воєнних практик, соціальної нерівності й закріпачення селян (Tazbir, 1984, s. 111).

Раціоналістичні ідеї знаходили підтримку і в середовищі української шляхти. Свідченням цього є діяльність Кодіяна Чаплича, який надав притулок Ф. Косому. З листування російського емігранта Андрія Курбського, відомого оборонця православ'я, який оселився на Волині, відомо, що К. Чаплич на сеймах і в приватному спілкуванні подавав нетрадиційні тлумачення окремих місць Святого Письма, піддавав критиці церковні догмати, духовенство, чернецтво та ієрархію, а також висловлював непоштиві зауваги щодо творів святоотцівської спадщини (Соколовський, 2014, с. 237).

Дослідження поглядів Феодосія Косого ускладнюється відсутністю його власних творів. Водночас православна полемічна література, насамперед праці Зіновія Отенського, достатньо повно відтворює основні положення феодосіанства. У центрі його світогляду перебувало уявлення про Ісуса Христа як про звичайну людину, народжену за законами природи. Прихильники цього напряму послідовно заперечували наявність у Христа божественних властивостей і критично оцінювали вчення про спокуту та відкуп у зв'язку з ідеєю божественної всемогутності. Страта, смерть і воскресіння Христа тлумачилися ними як підтвердження його людської природи, оскільки, всупереч догмату Боговтілення, він підлягав загальним законам людського існування і не уникнув страждання та смерті (Шугаєва, 2015). Заперечення божественної природи Христа приводило вільнодумців до висновку про необхідність особистісного шляху спасіння.

Принципова розбіжність між православною доктриною і вченням феодосіанства виявлялася у трактуванні ідеї людини як образу Божого. Феодосіани, подібно до попередніх унітарних течій, відкидали вчення про безсмертя душі,

виходячи з уявлення про природну цілісність людської істоти та її розвиток за універсальними законами буття. За вченням Ф. Косого, людина є самобутньою істотою, яка народжується, живе і помирає відповідно до природних закономірностей, які визначають її життєвий цикл (Соколовський, 2014, с. 237). Він наближався до розуміння природного закону як способу реалізації божественної волі у світі. Вільнодумець заперечував існування потойбічного життя, вважаючи безпідставним здійснення фізичних обрядів над померлим тілом (Проблема людини в українській філософії XVI–XVII ст., 1998, с. 23). Оскільки людина смертна і не має позаземного існування, вона, за Феодосієм, покликана максимально реалізувати себе у межах земного буття. Людина розглядалася як найвища подоба Бога і тому наділялася повнотою свободи морального вибору. Усвідомлюючи себе образом Божим, особа постає як творець власного життєвого шляху і відповідальна за формування власної долі.

За Ф. Косим, свідченням уподібнення людини до Бога є її духовний розум, який посідає центральне місце у пізнавальному процесі та інтерпретується у ширшому контексті філософських і соціальних уявлень. Цю категорію вільнодумець розкриває як внутрішній вимір божественної реальності та здатність людини долучатися до неї, що найповніше виявляється в етичному та антропологічному тлумаченні людської природи. У вченні Ф. Косого людина як автономна сутність не постає поза типологічною диференціацією. Перший тип репрезентує зовнішня людина, залучена до церковно-інституційних відносин і віддалена від Слова Божого. Другий тип уособлює внутрішня людина, тобто духовна, звільнена від церковних упереджень і зовнішнього авторитету та спрямована на пізнання Живого Бога (Соколовський, 2014, с. 237–238).

У наукових працях, присвячених джерелам поширення реформаційних ідей в Україні, простежується тенденція інтерпретувати поняття духовного розуму Косого у співвіднесенні з протестантською традицією. Подібне ототожнення, на наш погляд, має характер усталеного історіографічного стереотипу, який сформувався внаслідок недостатнього врахування богословських критеріїв аналізу релігійних явищ. Вільнодумна доктрина Косого суперечить не лише православному вченню, але й основним положенням

протестантизму. Передусім це стосується концепції духовного розуму, яка переорієнтовує вчення про спасіння на етичний вимір. Гуманістично спрямована християнська етика у цьому контексті стимулює переосмислення традиційної церковної доктрини та формує уявлення про універсальну досяжність спасіння, що не узгоджується з догматичними положеннями протестантських конфесій. Зокрема у реформатській і лютеранській сотеріології утверджувалася ідея абсолютного передвизначення, яка передбачала спасіння лише обраних Богом. У цьому сенсі вчення Косого не може розглядатися як тотожне протестантській доктрині.

Водночас спорідненість віровчительних позицій феодосіанства з унітарними та социніанськими напрямами простежується в еволюції їхніх догматичних засад, у межах якої сотеріологічна проблематика набуває етичного змісту і відкриває шлях до формування раціоналістичного типу релігійної свідомості. Проте у вченні Ф. Косого духовний розум посідає більш пріоритетне місце, ніж раціональний чинник у пізнавальних моделях унітаріїв або віра у протестантській традиції. Для мислителя ця категорія постає як шлях максимально можливого наближення людини до Бога та набуття внутрішньої духовної свободи.

Отже, на українських землях у XIV–XVI ст. поширювалися релігійні течії з виразними раціоналістичними рисами, серед яких богумильство, караїмство, аверроїзм, рух пожидовлених, феодосіанство та інші. Їх надходження було пов'язане з культурно-релігійними контактами з Візантією, Туреччиною, Болгарією, Польщею та Чехією, після чого ці ідеї поступово адаптувалися і розвивалися у місцевому середовищі. Ступінь проникнення неортодоксальних учень у релігійне життя України виявився співмірним із процесами, які відбувалися на суміжних територіях. Упродовж XV–XVI ст. зазначені ідеї поширювалися в Україні паралельно із західноєвропейськими раціоналістичними та містичними напрямами.

Зазначений процес має важливе значення для інтерпретації специфіки функціонування раціоналістичних течій в Україні другої половини XVI та першої половини XVII ст., а також для осмислення трансформацій унітаризму в добу Реформації. У його еволюції доцільно розрізняти два послідовні етапи. Перший, який охоплює 60–90-ті рр. XVI ст., пов'язаний із розгортанням унітарного віровчення у межах Речі Посполитої. Другий, що припадає на 90-ті рр. XVI ст. та

триває до 60-х рр. XVII ст., позначений формуванням і поширенням соцініанства на українських землях.

Реформація як духовно-культурний феномен зумовила суттєву перебудову системи світоглядних і моральних орієнтацій. У трактуванні В. Нічик зміст цього поняття охоплює комплекс взаємопов'язаних характеристик. По перше, Реформація постає як масовий антифеодальний рух. По друге, вона має передбуржуазний характер. По третє, її спрямування було пов'язане з критикою панівної церковної ієрархії та кліру. По четверте, секуляризаційні завдання реалізовувалися під гаслами відновлення істинної віри. По п'яте, ідеалізувалося первісне християнство та здійснювалися спроби його відродження через організацію громад на засадах рівності, братерства і любові до ближнього. По шосте, підносилося внутрішнє духовне начало людини, якому протиставлявся матеріально зумовлений світ соціального зла, ототожнюваний із феодальним устроєм. По сьоме, Реформація була пов'язана з процесами формування націй, національної свідомості та культури, а подекуди й національної державності. По восьме, вона спричиняла конфесійне розмежування народності, яке не завжди прямо відображало суперечності між традиційними феодальними верствами та новими передбуржуазними силами (Нічик, 1990, с. 69).

Безперечно, окреслені ознаки доцільно розглядати у взаємозв'язку, оскільки доба феодалізму знала численні антифеодальні виступи, а передбуржуазні рухи виявлялися у різноманітних формах. Реформація відіграла провідну роль у становленні унітаризму загалом і соцініанства зокрема у сфері духовного життя українського суспільства. Водночас її перебіг у межах Речі Посполитої мав власну специфіку і не повністю відтворював західноєвропейські моделі духовного піднесення. На розвиток унітаризму, який не був безпосередньо пов'язаний із програмами етногенезу, істотно впливали географічні, соціально-історичні та політичні чинники як зовнішні умови функціонування релігійної духовності. Важливим наслідком середньовіччя у соціально-політичному вимірі стало формування підвалин європейської цивілізації, у межах якої ще не склалася цілісна культурно-історична спільність Європи. У політичному житті цієї доби простежується трансформація владних форм під впливом співіснування ксенократії і бюрократії у ранньому

середньовіччі та посилення теократичних тенденцій у пізнішій добі. У XIV ст. у суспільній свідомості європейців утверджувалося нове розуміння влади, більш громадянське за своїм характером і водночас жорсткіше, яке спиралося на римське право (Дюбі, 2003, с. 261).

На початку XVI ст. у Східній Європі провідними політичними центрами виступали Московська держава і Польща, які взаємно сприймали одна одну як суперників. У цьому протистоянні поєднувалися західноєвропейська і руcько-візантійська церковні традиції, що окреслювало глибину проникнення ренесансно-гуманістичних ідей в українське середовище, передумови якого сформувалися вже у другій половині XV ст. Незважаючи на спільне слов'янське підґрунтя та перехрещення економічних і політичних інтересів, Варшава і Москва орієнтувалися на різні цивілізаційні моделі. Після проголошення Московією спадкоємності щодо Візантії для українських земель актуалізувалася подвійна зовнішньополітична загроза (Семчишин, 1993, с. 69). У підсумку протиставлялися як державні моделі, зокрема необмежена монархія московських правителів і республіканські елементи політичної системи Речі Посполитої, так і конфесійні орієнтири католицизму та православ'я Московського патріархату. За оцінкою В. Липинського, вихід із цього геополітичного напруження пов'язувався з формуванням нової української провідної верстви, здатної забезпечити самостійний шлях розвитку між двома центрами сили (Липинський, 1995, CXLII).

Отже, у політичному протистоянні двох держав український народ опинився у становищі об'єкта зовнішнього тиску, який сприяв формуванню відчуття дистанціювання від усталеної обрядової практики. За цих умов православ'я осмислювалося як обов'язковий складник національно-історичного буття автохтонного населення. Водночас відкритість до засвоєння зовнішніх культурних надбань виявлялася у розширенні економічних і культурних контактів із західноєвропейським світом, яке сприяло закріпленню нових ідей, узгоджених із регіональною та національною специфікою (Стасюк, 2005, с. 173–174).

Провідними чинниками духовного життя України у XVI на початку XVII ст. було питання існування народу в умовах іноземного підпорядкування, яке надходило із Заходу, Сходу і Півночі. Другорядне, але помітне значення мало поширення

ісихазму та східної патристичної традиції. У таких історичних обставинах релігія виконувала функцію аксіологічної орієнтації, сприяючи усвідомленню пріоритетності духовних потреб і цінностей. Ментальні настанови українського населення, які виявлялися у високому рівні релігійності та пошануванні етнокультурної спадщини, стримували процеси повної асиміляції в умовах зовнішньої експансії. Іноземне панування, з одного боку, посилювало соціальну підлеглість і водночас формувало критичне ставлення до світської влади, яка на початку XVI ст. домінувала над релігійною сферою. З іншого боку, воно сприяло пошуку конфесійних альтернатив із більш виразними елементами внутрішньої свободи, серед яких помітне місце посів унітаризм.

Українські дослідники слушно наголошували на складності аналізу історико-філософських передумов XVI на початку XVII ст. у процесі піднесення духовної культури України. Це пов'язано з виокремленням філософії як специфічної форми суспільної свідомості та професійної діяльності за відсутності розвинених систем теоретичного освоєння світу і переважання практично духовних способів його осягнення через перехідні форми філософування та світоглядної рефлексії (Шинкарук & Горський, 1987, с. 7). Помітну роль відігравала і спрямованість східнослов'янської філософської свідомості на осягнення сутності речей через духовно пізнавальну проникливість поряд із раціонально логічним доведенням. Унаслідок цього реконструкція позицій вітчизняних мислителів щодо ключових проблем, а також аналіз походження і функціонування різних світоглядних горизонтів, які лежали в основі формування життєвих норм різних соціальних верств, мають здійснюватися з урахуванням ментальних особливостей відповідної епохи. Саме багатозначні ідеї, фрагментарно представлені у їхніх творах, становлять теоретичне підґрунтя, яке засвідчує зростання філософської культури українського суспільства.

Домінантна роль Церкви у феодальному суспільстві, поєднана з її значними матеріальними ресурсами та підтримкою існуючого соціального порядку, об'єктивно стимулювала протестні настрої серед населення, які нерідко набували форми релігійних рухів. Якщо враховувати конфесійну ситуацію у Речі Посполитій у другій половині XV ст., вона виглядала відносно сприятливішою порівняно з

багатьма регіонами Заходу і Сходу Європи. Саме тому значна кількість вільнодумців і релігійних угруповань знаходила на її території сприятливе середовище для поширення нових ідей. Річ Посполита стала місцем притулку для послідовників таборитського руху, голландських анабаптистів, а також російських вільнодумців, світогляд яких був близький до унітарної традиції.

Унітаризм у XVI–XVII ст. посів помітне місце в релігійному просторі України, здобувши значну підтримку серед частини місцевого протестантського середовища, орієнтованого на радикальні трансформації церковного й суспільного життя та на подальший перегляд усталених догматичних положень із наданням їм ренесансно-гуманістичної інтерпретації. Цей напрям сформувався на українських землях під впливом двох ключових джерел (Sokolovskyi & Kobetyak, 2021, p. 29). Першим із них були ідейні традиції місцевих раціоналістичних і містичних течій у формі релігійного вільнодумства, яке становило змістову основу унітаризму.

Становленню раціоналістичних підходів до інтерпретації канонів і догматів офіційної церкви в Україні сприяли неортодоксальні рухи, генетично пов'язані з православною релігійною культурою. Вони формувалися у вітчизняному середовищі вже у XV–XVI ст. і хронологічно передували поширенню Реформації та виникненню унітарних спільнот. До ключових напрямів, які впливали на розвиток релігійно-філософської думки цього типу, належали богумильство, рух пожидовлених і феодосіанство. Осередками поширення нових ідей переважно ставали міста, у яких складалися сприятливі умови для утвердження гуманістичного світогляду та розвитку раціонального осмислення буття. Піддаючи критиці церковний інститут, окремі засади віровчення і культову практику, а також переосмислюючи традиційну мораль і утверджуючи гідність особи, раціоналістичні течії підривали догматичну монолітність християнської традиції і виконували роль передумови передреформаційних процесів.

Другим джерелом стали ідеї західного унітаризму, пов'язані з діяльністю іспанського мислителя доби Відродження Мігеля Сервета. Він розвивав унітарне розуміння Бога, підкреслював пріоритет Нового Заповіту над Старим і наголошував на необхідності їх критичного осмислення. Унаслідок переслідувань інквізицією його послідовники

емігрували до Польщі, де активно впливали на місцеве протестантське середовище (Любащенко, 1995, с. 112).

Соціальною базою цього напряму значною мірою виступала шляхта, яка долучилася до радикального сегмента Реформації. Диференціація протестантського руху на окремі течії була зумовлена внутрішніми суперечностями, що полегшували контрдію з боку Католицької церкви. Спроба подолати розбіжності та консолідувати реформаційні церкви була здійснена на Сандомирському синоді 1570 р., проте повної інтеграції досягти не вдалося, оскільки кожна конфесійна спільнота зберегла власну обрядову практику. В умовах зростання конфесійної напруги представникам різних протестантських течій вдалося на сеймі у січні 1573 р. утворити конфедерацію, яка гарантувала протестантським громадам право на вільне сповідування релігійних переконань (Lubieniecki, 1843, LXXII). Прийняття такого рішення у період тривалих релігійних конфліктів у Європі засвідчувало високий рівень політичного мислення та прагнення забезпечити можливість вільного висловлення переконань без загрози переслідувань. Водночас один із пунктів конфедераційного акта, який передбачав збереження влади церковних інституцій над підлеглими, зазнав гострої критики з боку унітаріїв, відомих під назвою польських братів.

У добу Реформації в Польщі унітарне віровчення розвивалося передусім у межах польського кальвінізму. Вагомий внесок у його формування зробили діячі реформаційного руху, зокрема Лелій і Фауст Социн, Бернардо Окіно, Франциск Станкар та інші. Активне поширення їхніх ідей знаходило підтримку серед місцевих протестантських кіл і сприяло розширенню кола прихильників (Історія релігії в Україні, 1999, с. 347). Провідники кальвінізму намагалися стримати процес внутрішньої диференціації руху. Задля збереження його єдності вони ініціювали проведення синодів і колоквіумів за участю представників різних позицій, однак суперечності між сторонами лише загострювалися. На синоді у Кракові 1562 р. унітарії остаточно засвідчили несумісність із кальвіністами та скликали власний собор, який увійшов до історії під назвою Малий на противагу Великому собору кальвіністів (Любащенко, 1995, с. 112).

Ранній унітаризм характеризувався істотною ідейною та організаційною різнорідністю, поєднуючи численні групи з

відмінними релігійними й соціально-політичними орієнтаціями. У його доктринальних положеннях виявляється зв'язок з анабаптизмом. Останній, поширений у протестантських країнах, подібно до унітаризму, об'єднував осіб, незадоволених незавершеністю реформаційних змін. Наполягаючи на хрещенні виключно в дорослому віці як умові усвідомленого входження до церковної спільноти, анабаптисти фактично відстоювали право особи на релігійну свободу (Lubieniecki, 1843, XXXVI). Однією з провідних ознак цього вчення був релігійний індивідуалізм.

Спільність позицій раннього унітаризму й анабаптизму виявлялася не лише у запереченні практики хрещення немовлят, але й у площині суспільно-політичних поглядів. Найбільш радикально налаштована частина польських братів, серед яких переважали міністри плебейського походження, висувала соціально-політичні ідеї, близькі до анабаптистської традиції. Водночас окремі положення унітаріїв істотно відрізнялися від анабаптистської традиції. У трактуванні свободи волі вони відкидали усталені вихідні дефініції. У співвідношенні віри і розуму надавали безумовний пріоритет раціональному пізнанню. У ставленні до Святого Письма наполягали на його критичному дослідженні та відкидали обрядове прочитання Старого Заповіту. Саме поняття віри набувало виразного етичного змісту, пов'язаного з утвердженням ідеї позаконфесійної віри. Такі підходи робили унітарне вчення неприйнятним не лише для традиційних конфесій, але й для поміркованого анабаптизму, який спирався на базові християнські догмати.

Одним із ранніх провідників радикальних соціально-політичних ідей унітаризму був Петро Гонезій із Підляшшя. Походячи з міського середовища, після навчання у Краківському університеті він продовжив студії в Італії, Швейцарії та Моравії. Повернувшись на батьківщину у 1555 р., мислитель виступив із критикою засад феодального устрою і низки догматичних положень католицької церкви. У процесі перегляду традиційних тлумачень християнської догматики він дійшов до заперечення тринітарного догмату, вважаючи ідею триєдності продуктом людського мислення, який має бути відкинутий задля повернення до біблійних першоджерел (Ogonowski, 1959, s. 250–251). Він також активно виступав проти загальнообов'язкової військової служби, започаткувавши тривалу полеміку, до якої долучилися

богослови різних конфесій. Незважаючи на посилення радикальних елементів у польському унітаризмі, їхня програма переважно обмежувалася моральними вимогами.

Перший етап в історії польського унітаризму, який охоплює 1566–1569 рр., позначений активністю найбільш послідовної частини руху, спрямованої проти феодальних відносин, несумісних, на їхню думку, з євангельськими настановами. Представники цього середовища доходили висновку, що справжні віруючі повинні забезпечувати себе власною працею і не користуватися результатами чужої діяльності. Поширення таких ідей знаходило підтримку серед окремих представників шляхти, які намагалися реалізувати їх на практиці. Під впливом цих закликів шляхтич Ян Немоєвський звільнив своїх селян від частини повинностей. Унітарії прагнули створити взірцеву християнську громаду, незалежну від державних структур і бюрократичних механізмів. На переконання польських братів, держава існує лише за умов панування зла у світі, тоді як справжні носії християнської віри не потребують політичної влади як обов'язкового інституту (Lubieniecki, 1843, LXXIII). Прагнучи реалізувати ідеали християнської рівності, вони намагалися втілити принципи безвладдя. З цією метою у 1569 р. було засновано містечко Раків, у якому оселилися прихильники цього етичного вчення. Там розвивалося господарство, побудоване на засадах спільності майна, конфесійної і національної рівності та обов'язкової фізичної праці для всіх членів громади (Історія релігії в Україні, 1999, с. 346). Раківська комуна проіснувала лише три роки, від 1569 до 1572 р., тому питання повної реалізації її ідей залишається дискусійним.

Утім не всі прихильники унітарного вчення схвально сприймали подібні ініціативи своїх одновірців. Частина діячів вважала соціальні проєкти радикального спрямування нежиттєздатними в умовах феодального ладу. Такі гасла знаходили підтримку переважно серед нижчих соціальних верств, зокрема селянства, ремісників і незаможного міщанства. Значна частина шляхти займала стриману позицію і дистанціювалася від крайніх вимог своїх опонентів. Ідейним виразником цього поміркованого напряму був Симон Будний, який одним із перших послідовно намагався тлумачити біблійний текст із раціоналістичних позицій (Budny, 1959).

Будний та його однодумці обґрунтовували тезу, згідно з якою державна служба, дотримання законів і кріпосна залежність селян не суперечать змісту Святого Письма.

У наступний період простежується еволюція унітарного віровчення, зумовлена посиленням поміркованого крила, до якого приєднувалися заможні міщани та освічені верстви. Під їхнім впливом соціально-політичні вимоги поступово втрачали утопічне забарвлення і зміщувалися у площину релігійно-етичної аргументації. Поширення унітарних положень серед широких суспільних груп спричинило активізацію релігійної діяльності як католицької церкви, так і протестантських громад, занепокоєних зростанням впливу нової конфесійної спільноти. Задля концептуального й організаційного утвердження у релігійному просторі України унітарії прагнули виробити внутрішньо узгоджену систему власного вчення.

У межах цієї роботи було запропоновано богословську модель, у центрі якої перебувала раціональна аргументація проблеми Трійці. Еволюція відповідних поглядів відбувалася послідовно, від тритеїстичних побудов до дитеїзму і зрілого унітаризму. Прихильники тритеїзму фактично розділяли Трійцю на три самостійні особи, водночас намагаючись зберегти монотеїстичний характер християнства через утвердження вищості Бога Отця. Представники дитеїзму звужували коло божественних осіб до Отця і Сина, вважаючи Сина похідним від Отця і позбавленим повноти божественних атрибутів. Святий Дух визнавався особою, проте йому заперечувалася божественна природа. У межах унітарного вчення єдиним Богом визнавався Бог Отець, тоді як Христос осмислювався як людина, піднесена до божественної гідності після смерті і воскресіння волею Отця. До провідних представників цього напряму належали Петро Страторій, Симон Будний і Ян Немоєвський, які розглядали Христа як людину і водночас як посередника між Богом і людством (Нічик, 1990, с. 84).

У цей період унітарне віровчення поширилося майже на всі східні території Речі Посполитої, охопивши й українські землі. Отже, у 70–80-х рр. XVI ст. у Польщі та Великому князівстві Литовському відбулося поєднання східного і західного напрямів реформаційного руху. Незважаючи на те, що унітаризм перебував на стадії формування і внутрішнього впорядкування, саме він спричинив перелом у розвитку східнослов'янського релігійного вільнодумства через остаточне

зближення попередніх реформаторських течій із новою доктринальною моделлю. Наприкінці 80-х рр. XVI ст. унітаризм еволюціонує у соцініанство, яке стало найбільш послідовним виразом гуманістично орієнтованого реформаторського руху в Речі Посполитій. У цей час у середині руху утверджується помірковане крило, що спричинило перегляд програмних настанов і їх зміщення від соціального радикалізму до концептуального осмислення віровчення. Провідною постаттю напряму став Фауст Социн, італійський емігрант, який прибув 1579 р. до Кракова і розгорнув там активну діяльність (Левицкий, 1882, с. 42). Його ідеї підтримали представники української шляхти, які були зацікавленими цим ученням.

Засадничі положення соцініанського віровчення систематизовано у Раківському катехізисі. Згідно з цією доктриною, біблійне одкровення містить виняткове знання, доступне раціональному поясненню. Соцініани відкидали ритуальні практики, зміст яких виходив за межі розумового осягнення. Сутність і дія Бога, на їх переконання, можуть бути пізнані людиною через послідовне мисленнєве осмислення. Ідея божественної безмежності трактувалася як така, що перевищує пізнавальні можливості людини. Оскільки людський розум не здатний охопити повноту законів світобудови, вирішального значення для спасіння надавалося земним учинкам особи. Концепція первісної праведності Адама вела до заперечення догмату первородного гріха. Водночас віра тлумачилася передусім як довіра до Бога, тому католицьке вчення про виправдання піддавалося критиці і розглядалося як акт божественного правосуддя (Socinus & Schmalz, 1818).

З огляду на посилення конфесійного тиску соцініани проголошували тимчасове порозуміння з державною владою, не відмовляючись від засадничої критики соціальної нерівності. Вони з раціоналістичних позицій переглядали традиційну догматику і обстоювали свободу совісті як умову морального самовдосконалення особи. Представники лівого крила соцініанства не схилялися до примирення із суспільною несправедливістю, яке було властиве окремим поміркованим реформаторським течіям, а послідовно її критикували. У їхньому середовищі поширювалося переконання, згідно з яким гідність людини визначається не формальною належністю до

віровчення, а реальним дотриманням етичних норм у повсякденному житті.

На початку XVII ст. соцініанська течія посіла помітне місце в релігійному середовищі України, а її ідеї поширилися на значній частині територій, передусім на Волині. У цей період Волинь фактично сформувалася як один із провідних центрів руху в межах Речі Посполитої (Левицкий, 1882, с. 209). Подібна динаміка спостерігалася у Трансільванії, де унітаризм у другій половині XVI ст. охопив і закарпатські території, поступаючись за чисельністю лише кальвіністам. Одним із перших активних проповідників унітарних ідей став Франциск Станкар, діяльність якого поширилася на найбільші громади у Бардієві, Ерлау, Колошварі, Марош-Вашаргелі, Мукачеві та Себені, чисельність яких поступово зростала. Згодом місцеві антитринітарні громади очолив колишній ректор католицького колегіуму Франциск Давид, під впливом якого до унітарної спільноти приєднався князь Януш II Заполья разом із частиною місцевої знаті. Найбільшого поширення унітаризм досяг у 70-х роках XVI ст., коли на сеймі Януш II домігся для нього статусу четвертої державної релігії (Любащенко, 1996, с. 115).

Поряд з італійськими антитринітаріями на Закарпатті діяли представники лівого крила польських братів, емігранти з Галичини та литовсько-руських земель, де крайні антитринітарні кола поєднувалися з учнями московських вільнодумців (Любащенко, 1996, с. 115). Ідейні розбіжності всередині унітарного середовища Закарпаття поступово зумовили втрату підтримки з боку місцевого населення та перехід частини прихильників до кальвіністських громад. Помітно змінювалася й географія поширення руху, вплив якого послідовно зростав. На ранньому етапі громади існували у Підляшші, на Холмщині та в Галичині. Наприкінці XVI ст. і в першій третині XVII ст. унітаризм у Речі Посполитій досяг найбільшого розмаху, налічуючи від 150 до 200 громад чисельністю приблизно 100–150 осіб кожна. Уже в 40–50-х роках XVII ст., унаслідок масових переслідувань у Малопольщі та Галичині, центр антитринітарного руху перемістився на Волинь і Київщину, де сформувалися розгалужені осередки під проводом місцевої польської та української шляхти. За спостереженням О. Левицького, серед місцевої шляхти у цей період налічувалося настільки багато послідовників течії, що вони подекуди заповнювали провінційні сейми та формували

там переважну групу (Левицкий, 1882, с. 406). Провідними діячами соцініанства виступали представники родів Немиричів, Гойських, Войнаровських, Богуцьких, Рутковичів, Стодольських, Закревських, Малиновських, Яворських та інших.

Воєнні події 40-х і 50-х років XVII ст., які охопили Річ Посполиту, вкрай негативно позначилися на становищі соцініанства. Більшість його прихильників, належачи до шляхетського стану, була зобов'язана брати участь у військових діях. Світоглядні переконання значної частини цієї групи зумовили її перехід на бік шведського короля та його союзників. Реакція польського уряду на Варшавському сеймі 1658 р. виявилася негайною. Парламент ухвалив рішення про вигнання соцініан з Речі Посполитої, надавши їм дворічний термін для впорядкування майнових справ. Значна частина послідовників цієї течії емігрувала до Німеччини, Франції, Англії та Голландії. Ті ж, хто залишився на батьківщині, задля уникнення переслідувань з боку влади переходили до католицизму або православ'я. На початку 1660-х років в Україні зберігалися лише поодинокі соцініанські громади.

Незважаючи на переслідування, соцініанська доктрина не зникла, а розширила сферу впливу і зберегла базові засади віровчення. У відносно цілісному вигляді ідейно світоглядна система соцініанства продовжує функціонувати в одній з релігійних громад Трансільванії, представники якої ідентифікують себе як унітарії (Левицкий, 1882, с. 429). Соцініанські принципи також стали підґрунтям для формування нових філософських і релігійних систем. У площині філософського мислення ця традиція еволюціонувала у деїзм і різні форми раціоналізму. Згодом вона слугувала одним із джерел вироблення ідейних засад менонітського руху, а через його посередництво вплинула і на українські євангельські течії.

Доба Просвітництва набула переломного значення для європейського унітаризму, оскільки спричинила глибокий перегляд догматичних підвалин руху та прагнення до інституційного впорядкування. Зазначені процеси істотно позначилися і на протестантизмі, який переживав внутрішню трансформацію ортодоксії та форм церковного життя. Одним із результатів став пієтизм як міжконфесійний рух, зорієнтований на відмову від пізньої схоластики і

клерикалізму та на відновлення братерської релігійності і безпосереднього переживання Бога. Водночас у науковій літературі зберігається дискусійність щодо ідейних витоків пієтизму та його ролі у формуванні нового типу релігійно філософського мислення. Серед чинників впливу дослідники зазвичай називають реформаторське богослов'я, зокрема принципи біблійної екзегези Гроція, а також проповідницьку практику Лабадієса у нідерландському середовищі. Іншим важливим джерелом вважається ідейна спадщина соцініанства, адаптована до нових історичних умов і включена у формування нової філософської течії (Hägglund, 1968).

Центральним мотивом пієтизму стало внутрішнє переживання Живого Бога та відновлення особистісного зв'язку людини з трансцендентною реальністю. Окремі положення рух успадкував від анабаптизму, передусім ідею духовного оновлення людини дією Святого Духа. Зміст учення був спрямований на моральне відродження особи як умову досягнення досконалості. Пієтистські настанови спонукали індивіда до переосмислення власного призначення і сутності, посилюючи орієнтацію на етичне самовдосконалення. У практичному вимірі пієтизм відкривав можливість переживання релігійного досвіду у формах братерського співжиття (Weber, 1922).

Пієтизм створив сприятливе середовище для зміцнення позицій консервативного напряму менонітства, вченню якого була близька етико філософська та гуманістична модель соцініанства. Засновник руху Менно Сімон, відкинувши соціальний радикалізм і революційні гасла Мюнцера, проповідував відмову від державної і військової служби, моральне самовдосконалення особи та демократичні принципи громадського життя. Власні ідейні настанови він прагнув реалізувати через організацію соціального служіння на засадах філантропії. Водночас, за спостереженням американського дослідника Дж. Стейлза, невизначеність меж повної свободи віросповідання у базових документах, що регулювали становище менонітів в імперії, зумовлювала тривалі конфлікти між світською та церковною владою в колоніях (Staliūnas, 2010).

Діяльність менонітів на українських землях виконувала функцію перехідної ланки у процесі виникнення та поширення антицерковних рухів східнослов'янського

походження, які спиралися на доктринальну спадщину течій XIV–XVI ст. і були зорієнтовані на опозицію до домінування православної церковної інституції. Ці рухи не припиняли свого існування від часу Реформації, проте на окремих етапах розвитку знижували інтенсивність діяльності, очікуючи сприятливих історичних умов для подальшого виявлення (Хрящевська, 2009, с. 204).

Авторитарний характер православної традиції, зорієнтований на всеохопне духовне домінування, ускладнював утвердження нових течій у її середовищі та спричиняв їх витіснення за межі офіційної церковної структури. Подібний шлях розвитку пройшло старообрядництво, попри його генетичний зв'язок із православ'ям. Виникнення наприкінці XVIII ст. релігійного об'єднання християн-віровірів зумовило подальшу диференціацію від православної традиції. Як рух православного походження, християнська пройшла складний процес розвитку, який завершився множинністю течій і трансформацією віровчення у другій половині XIX ст. Віросповідні та культові засади духовних християн репрезентують наступний етап православного сектотворення, відмінний від попереднього орієнтацією на філософсько релігійну спадщину унітаризму.

Їх розвиток в Україні зумовлювався як духовними, так і соціально економічними чинниками. Православна традиція визначала життєвий простір віруючого, надавала екзистенційного сенсу буттю та окреслювала шлях спасіння. Упорядкованість земного існування православної людини виявлялася через перенесення смислових настанов на систему релігійних понять і норм, які допускали певну варіативність організації життя в межах єдиного віровчення. Церковна практика супроводжувала віруючого протягом життєвого шляху, орієнтуючи на перспективу вічного буття через таїнства хрещення і миропомазання, забезпечуючи очищення від гріхів і підтримання зв'язку з Богом через покаяння, причастя та єлеосвячення. У такий спосіб церковна інституція дисциплінувала особистісну сферу віруючого та пропонувала модель узгодження матеріальних і духовних благ. Водночас засновники і прихильники нових релігійних об'єднань, залишаючись у православному середовищі, прагнули самостійно осягнути істину Святого Письма. Такі пошуки нерідко завершувалися запереченням тринітарного догмату,

проте саме прагнення до самостійного пізнання істини ставало ідейним підґрунтям формування нових віросповідних систем.

Поява раціоналістичних об'єднань православного походження, зокрема духоборства і молоканства, пов'язана з періодом кризи та поступового розпаду феодально кріпосницького устрою і становлення буржуазного суспільства. Соціальна нестабільність другої половини XVII ст. супроводжувалася розвитком ринку і товарно грошових відносин, які вступали у суперечність з патріархальним і напівпатріархальним способом життя. Сільське середовище перетворилося на головний простір загострення соціальних контрастів, поєднуючи зростання майнової диференціації з посиленням тиску з боку нових економічних сил. У цих умовах на Лівобережну Україну, зокрема до Катеринославської, Херсонської та Таврійської губерній, переселялися групи населення, незадоволені існуючими умовами життя як у внутрішніх регіонах Російської імперії, так і на українських територіях. Саме до 40–50-х років XVIII ст. належить поява в Україні раціоналістичних рухів православного походження, серед яких духобори і молокани (Sokolovskyi, 2024, s. 124). Осередки духовних християн формувалися на територіях сучасних Харківської, Дніпропетровської, Полтавської, Херсонської, Луганської, Чернігівської областей та АР Крим.

Аналіз основних етапів міграції духовних християн засвідчує, що перша хвиля їх переселень у межах України була пов'язана передусім з переміщенням віруючих до Таврійської губернії. Зокрема, значні групи діяли у Дніпровському, Бердянському та Мелітопольському повітах. Соціальна база раціоналістичного сектантства поповнювалася вихідцями не лише із селянського середовища, але й представниками інших соціальних верств, включно з козацтвом.

Слушним видається спостереження Л. Шугаєвої про двоетапний характер руху проти релігійного формалізму у Західній Європі. На першому етапі відкидалася авторитетність церковного передання, а оновлене християнство осмислювалося як повернення до євангельських засад. Така спрямованість відповідала євангельському християнству германського світу. На другому етапі навіть Євангеліє втрачало статус необхідного посередника між Богом і людиною, оскільки утверджувалася можливість безпосереднього духовного зв'язку з Божеством. У такій

перспективі релігійна віра частково дистанціювалася від тексту Святого Письма (Шугаєва, 2007, с. 50–51).

Подібні процеси відбувалися і в Україні, хоча в іншому соціально історичному контексті. Порівняльний аналіз дає підстави віднести православне сектантство до другого етапу, за якого прагнення безпосереднього богоспілкування підпорядковувало собі віровчення, культову практику і обрядовість. У цьому сенсі формування православного сектантства постає як один із варіантів екзистенційного пошуку сенсу буття та його етичного осмислення. Релігія у такому вимірі постає не лише як вірність догматичній системі, але і як внутрішній стан людини та форма вияву її духовної природи (Шугаєва, 2007, с. 51).

Центральний догмат православної віри, догмат Трійці, перебував у тісному зв'язку з базовими положеннями православного віровчення. На Русі у XI–XIII ст. храми переважно присвячувалися конкретним сакральним образам, серед яких домінували образ Спаса, Богородиці та святителя Миколая. Лише одна традиція надавала особливої ваги тринітарній тематиці. Йдеться про духовну практику Києво Печерського монастиря, де на початку XII ст. над головними воротами було зведено Троїцьку церкву (Шугаєва, 2007, с. 51).

Унітарний рух не був принципово новим явищем у православному середовищі. Релігійний суб'єктивізм сприяв появі пошуків оновленої обрядовості, унаслідок чого формувалися християни, а згодом і ширше коло представників православного сектантства, орієнтованих на максимальне спрощення віри. Одним із головних об'єктів критики, поряд з молоканством, став догмат Святої Трійці. Критика тринітарного вчення духовними християнами здійснювалася у двох напрямах. З одного боку, вони прагнули довести відсутність належного біблійного обґрунтування окремих догматичних положень (Sokolovskyi, 2024, s. 125). З іншого боку, наголошували на суперечності значної частини православної догматики вимогам раціонального мислення (Історія релігії в Україні, 1999, с. 319). Для духовних християн визначальним було прагнення безпосереднього переживання Божества, а не задоволення абстрактною доктринальною схемою.

Заперечення тринітарного догмату у середовищі духовного християнства сприяло утвердженню віри у можливість

втілення Святого Духа в живих людях та у концепцію духовного хрещення, зміст якого пов'язувався з опануванням Божого слова і здатністю безпосереднього богоспілкування. Орієнтація на персоналізоване переживання сакрального призвела до того, що християни проголосили Данила Филиповича носієм живого Бога (Sokolovskyi, 2024, s. 125). У подальшому формується поділ духовного християнства на містичні та раціоналістичні об'єднання. До містичного напряму православного походження належать рухи, прихильники яких визнавали можливість таємничого єднання з Богом через внутрішнє переживання Божественної присутності і допускали певну співмірність людини з Божеством. Серед них виокремлюються християнщина, Новий Ізраїль, Старий Ізраїль і скопецтво.

Раціоналістичні об'єднання характеризуються зверненням до Святого Письма як до єдиного джерела віровчення при одночасному визнанні свободи його тлумачення на основі власного судження. У такій перспективі людський розум набував пріоритету порівняно з авторитетом православної церковної інституції. До об'єднань православного походження з подібною орієнтацією належать духобори і молокани. Водночас подібна типологія має умовний характер, оскільки значна частина раціоналістичних груп містить виразні містичні елементи і навпаки (Шугаєва, 2007, с. 44).

Духовні християни проголошували духовну універсальність віри та засуджували культ розкоші. Об'єднання духоборів і молокан відкидали таїнства, шанування святих та ікон православної церкви. Заперечення офіційної церковної інституції фактично означало і неприйняття сакралізованої державної влади (Філоненко, 2022). Найбільш послідовну позицію у цьому питанні серед духовних християн займали духобори. Об'єднання духовних християн мали власну динаміку розвитку і згодом диференціювалися на численні течії, частина яких зазнала трансформації, інші припинили існування. Значна частина молокан приєдналася до баптизму, зберігши окремі риси попередньої традиції, зокрема стриманість, високі етичні настанови та конфесійну терпимість. Молоканське середовище акумулювало напрацювання українсько російської релігійної думки з характерним піднесенням духовного начала над зовнішньою символікою. Від середини XIX ст. духовне християнство дедалі виразніше набувало рис організаційно

оформленої релігійної структури. У подібній історичній логіці унітаризм на вітчизняному ґрунті поставав як етапна ланка попередніх трансформацій, співвідносних з еволюцією соцініанства, тоді як у XIX ст. споріднений шлях розвитку пройшли окремі напрями євангельського руху.

Однією з містичних течій духовного християнства, віровчення якої виявляло близькість до унітарних ідей, був Новий Ізраїль. Більшість його громад діяла у Катеринославській, Харківській, Херсонській, Таврійській та Київській губерніях, а на початку XX ст. також у Чернігівській. У 1894 р. на першому з'їзді прихильників руху було обрано нового «Христа», Василя Лубкова (Історія релігії в Україні, 1999, с. 316), унаслідок чого послідовників інколи називали лубковцями. Прибічники течії вважали себе духовно обраним народом, або народом Ізраїлю, згуртованим навколо живого Христа, і розглядали власну спільноту як своєрідну модель Божого царства на землі.

Основні положення віровчення викладено у «Короткому катехізисі засад віри новоізраїльської громади» та програмному документі «Основи життя за Новим Ізраїлем». У ставленні до Біблії прихильники руху відмовлялися від буквального прочитання, підкреслюючи пізнавальні можливості людини та її здатність до самостійного осмислення сакрального тексту. Бог, за їх переконанням, присутній у світі через внутрішній духовний досвід людини, у сфері її совісті та душі. Відповідно відкидалися церковні таїнства й обрядовість, натомість наголошувалося на необхідності морального самовиховання, упорядкування родинного життя та відповідальності перед ближніми. Особливого значення надавалося родині, де виховання дітей здійснювалося через особистий моральний приклад (Sokolovskyi, 2024, s. 127). Любов до ближнього тлумачилася як найвища жертва, позаяк інші форми жертвопринесення визнавалися зайвими, унаслідок чого церковна організація у її традиційному вигляді оцінювалася як така, що втратила необхідність.

У віровченні новоізраїльців хрещення інтерпретується як народження від Духа, обітниця Богові жити за доброю совістю та внутрішнє пробудження душі. У їхній доктрині наявне також уявлення про чистилище, яке мислиться як реальність земного буття. Прийняття хрещення тлумачиться як перехід від цього стану до досконалої віри (Sokolovskyi, 2024, s. 127).

Найдосконаліші душі, за переконаннями послідовників течії, набувають ангельського статусу. Друге пришестя Христа розуміється не буквально, а символічно, як поєднання розуму Христа з душею та вільною думкою людини (Sokolovskyi, 2024, s. 127). Есхатологічні уявлення про кінець світу відкидаються, оскільки природа і людство перебувають у безперервному процесі вдосконалення. Узагальнено можна стверджувати, що новоізраїльська гілка духовного християнства, подібно до молоканства, завдяки наявності системно розробленого віровчення і культу сприяла розвитку пізнього унітаризму.

У перших десятиліттях XIX ст. на територію Російської імперії із Західної Європи почали проникати хіліастичні ідеї, поширення яких відбувалося двома основними каналами. З одного боку, вони розповсюджувалися через твори німецьких містиків кінця XVII і початку XIX ст. З іншого боку, німецькі прибічники хіліазму, очікуючи швидкого настання тисячолітнього царства Христа, переселялися значними групами через південь імперії на Кавказ, тим самим поширюючи власні релігійні уявлення (Шугаєва, 2007, с. 53). Релігійні утворення православного сектантства хіліастично есхатологічного спрямування, віровчення яких передбачало заперечення догмату Трійці, були представлені єговістами ільїнцями та мальованцями.

Віросповідні засади Ільїна становили своєрідний синтез елементів християнства, юдаїзму та язичницьких уявлень. Помітний вплив на їх формування справили західноєвропейські містичні концепції. За спостереженням Л. Шугаєвої, істотну роль у становленні світогляду Ільїна відіграли публікації журналу «Сіонська звістка» (Шугаєва, 2007, с. 81). Водночас доктринальне ядро його вчення спиралося на новозавітну книгу Апокаліпсис, у процесі інтерпретації якої було сформовано унітарне спрямування віровчення із запереченням божественної природи Ісуса Христа. Ільїнці стверджували, що Бог Єгова є сином Верховного Творця і разом з іншими духовними істотами поставлений керувати окремими космічними системами. Нашою сонячною системою, за їх уявленнями, управляє Єгова Христос, який веде безперервну боротьбу зі своїм братом Сатаною, що має завершитися Армагеддоном. Після перемоги над Сатаною, за переконанням послідовників течії, настане тисячолітнє царство Єгови, у межах якого вірні отримають безсмертя. Дискусія довкола догмату Трійці перебувала у

центрі віровчення ще однієї течії хіліастично есхатологічного спрямування, а саме мальованців. Питання про причини виникнення цієї течії залишається дискусійним. Переконливою видається позиція Л. Шугаєвої, яка наголошує на генетичному зв'язку мальованців із християнами та подальшій еволюції їхнього віровчення у самостійному напрямі під впливом хіліастичних ідей (Шугаєва, 2007, с. 54).

Засновник течії Кондратій Мальований у 1891 р. проголосив нове вчення, яке поєднувало елементи духовного християнства, пієтизму, унітаризму та богумильського дуалізму. Раціоналістичні риси виявлялися у критичному підході до текстів Нового Заповіту, справжній зміст яких, за його переконанням, здатна осягнути людина, наділена божественним розумінням. Мальований твердив, що Ісус Христос не має божественної природи, але водночас не є звичайною людиною, а постає як знак, який провадить людину шляхом спасіння. Божий задум, за його інтерпретацією, реалізується в сучасності, а місію його здійснення покладено на самого Мальованого як божественного вісника для спасіння людства. Поєднання раціоналістичних і містичних мотивів разом із виразною сотеріологічною спрямованістю зумовило помітний інтерес до цього руху з боку населення. Важливою ознакою мальованства, яка відрізняє його від інших релігійних напрямів православного походження, є формування течії на українському ґрунті, попри відчутний вплив християнських та згодом толстовських ідей.

Найповніше концептуальне наповнення та типологічні особливості течій унітарного спрямування у просвітницьку добу репрезентує євангельський рух на українських землях, який за походженням був ближчий не до релігійних ініціатив німецьких колоністів, а до духоборства і молоканства (Sokolovskyi, 2024, s. 128). Водночас цей рух виконував роль проміжної ланки між духовними християнами та вітчизняним унітаризмом. Його характерною рисою був тривалий зв'язок із православною традицією, оскільки українські євангелісти здебільшого самоідентифікувалися як православні віруючі, які осягнули істинний зміст віри. Як релігійний феномен перехідного типу, євангельський рух не виробив уніфікованої доктринальної системи для всіх своїх прибічників і не сформував цілком усталеної культової практики. Водночас він

постає як спроба релігійного оновлення, спрямована на відновлення занедбаних біблійних істин, апостольського ідеалу братерства та етичних норм християнського життя.

Євангельський рух у німецьких колоніях півдня України вирізнявся двома основними різновидами, пієтистичним і менонітським. Перший набув поширення серед реформатських і лютеранських громад. Другий, менонітський, був характерний передусім для місцевого менонітського середовища і не мав безпосередніх аналогів поза його межами (Хрящевська, 2009, с. 205). Час інституційного становлення руху окреслити складно, оскільки його витоки припадають на період глибинних релігійних трансформацій у менонітських громадах під впливом європейського пієтизму. Поширення пієтистичних ідей зумовило появу у 50–60-х рр. XIX ст. в менонітському середовищі окремих груп віруючих, невдоволених актуальним станом конфесійного життя. Представники цих груп піддавали критиці формалізованість обрядової практики та моральну деградацію частини віруючих. Як альтернативу вони висували програму особистого духовного оновлення та внутрішнього єднання з Богом.

Сформовані спільноти запроваджували регулярні зібрання, інтенсифікували релігійну практику й утверджували аскетичний стиль життя, дистанціюючись від світського середовища. Важливим чинником їх активізації стала проповідь покаяння та есхатологічного очікування, яка відображала соціальну диференціацію у менонітських колоніях і кризу ідеалів рівності та братерства (Любащенко, 1995, с. 223). Упродовж 60-х рр. XIX ст. у цьому середовищі посилювалися хіліастичні настрої, пов’язані з очікуванням близького завершення історії та встановлення тисячолітнього царства для обраних. Пієтистичні тенденції у німецьких колоніях стимулювали релігійні пошуки селянства і прискорювали конфесійні зсуви серед частини віруючих. У ширшій історичній перспективі витоки руху пов’язані з ідейними імпульсами раннього унітаризму XVI–XVII ст., які в наступну добу поєдналися з соціально економічними та культурними трансформаціями періоду становлення капіталістичних відносин.

З метою доктринального впорядкування українські євангелісти прагнули вибудувати цілісну систему віровчення, яка розвивалася переважно у площині релігійної етики. У їхній

інтерпретації Бог постає як абсолют любові, а Його дітьми визнаються ті, хто пережив внутрішнє відродження та духовне оновлення. Джерелом істини проголошувалася Біблія (Любащенко, 1995, с. 231). Ознаками справжнього відродження вважалися відмова від моральної байдужості, показової побожності, розбещеності, марнотратства часу та зневаги до ближнього. Натомість утверджувалися ідеали сумлінної праці, освіти, взаємодопомоги та відповідальності перед ближнім. Із кінця 70-х рр. XIX ст. євангельський рух у південноукраїнському регіоні дедалі відчутніше зазнавав впливу баптистської традиції, яка сприяла подальшій конфесійній диференціації та організаційному оформленню нових протестантських спільнот (Нагорна, 2003).

Таким чином, учення, культова практика і норми життя євангельського руху зазнають впливу не лише менонітських традицій, а й вільнодумно раціоналістичної спадщини. Це засвідчує порівняльний аналіз віровчень євангелістів і духовних християн, зокрема уявлення про здатність людини досягати святості та чистоти і ставати храмом Божим, визнання можливостей особи в осягненні Біблії та у власному конструюванні істини, як це відображено у «Животній книзі» духоборів, заперечення догмату Трійці у середовищі духоборів і мальованців, а також віра у живого Христа як історичну особу, яка досягла стану святості, характерна для духоборів, новоізраїльтян і послідовників Мальованого.

В останній чверті XIX ст. розгорнувся новітній етап розвитку унітаризму, ключовою рисою якого стало прагнення відновити втрачені позиції та посилити присутність у конфесійному просторі України. В Україні найбільш інтенсивне поширення цих напрямів відбувалося у південних, центральних регіонах та на західноукраїнських землях. Соціальна база нових релігійних об'єднань поступово розширювалася за рахунок різних верств населення, хоча найчисельнішою залишалася селянська аудиторія. Унітарний рух прагнув розширити сферу своєї присутності у суспільному, духовному, національному та міжконфесійному житті. Простежується свідома тенденція до зміцнення позицій унітаристських осередків України через їх максимальну адаптацію до нових історичних умов. Це зумовило відхід від виразного соціального аскетизму і спричинило перегляд окремих норм духовного та культового життя.

Характерною рисою розвитку унітаризму в Україні стало те, що його еволюція відбувалася не лише на ґрунті духовного християнства й євангельського руху, але значною мірою визначалася також зовнішніми інтелектуальними впливами. Частина унітаристських течій, зокрема п'ятидесятництво, єговізм, мормонський рух, саєнтологічні та муністські спільноти, сформувалася поза межами України і поширювалася завдяки діяльності міжнародних місій. Високий освітній рівень віруючих і наявність розвинених богословських центрів сприяли зростанню суспільного інтересу до цих напрямів та їх повторній інтеграції у релігійне життя України.

У 1920-х рр. в Україні серед численних течій п'ятидесятництва особливо чітко виокремилася спільнота євангельських християн у дусі апостольського вчення, яка формувалася на унітарних засадах. На українських теренах п'ятидесятники-унітарії були відомі під назвами єдині, смородинці за ім'ям керівника громади М. Смородина, євангельські християни в дусі апостолів, ісусівці, Блага вість. До ключових ознак цього руху належать глосалія як форма молитовної практики, перехрещення виключно в ім'я Ісуса осіб, охрещених в ім'я Отця, Сина і Святого Духа в інших церковних середовищах, заперечення догмату Святої Трійці та поширення унітарного богословського підходу. У 1930-х рр. значна частина громад зазнала переслідувань і примусового об'єднання з баптистськими структурами. У 1950-х рр. між баптистами та п'ятидесятниками-унітаріями було досягнуто домовленості про взаємне невтручання у догматичні позиції під час спільних богослужінь.

Поряд із новоутвореними релігійними організаціями в Україні функціонують різні саєнтологічні рухи унітарної орієнтації. Їх доцільно розглядати як прояв новітньої, нетрадиційної для України релігійності, яка в окремих вимірах постає альтернативою ідеологічним моделям історичних конфесій (Филипович, 2005, с. 265). Саєнтологічні доктрини прагнуть інтегрувати науковий і релігійний дискурси та відобразити виклики індустріального суспільства. Більшість таких рухів має іноземне походження, хоча серед їхніх ідейних натхненників були й вихідці з українського культурного простору, зокрема Олена Блаватська та подружжя Реріхів. Йдеться про синкретичні утворення, у яких поєднуються елементи східних духовних традицій, новітні інтерпретації

християнства, окультні уявлення та теософські концепції (Саух, 2009, с. 85–86). Сукупність цих течій дослідники окреслюють поняттям «Новий вік».

У другій половині 80-х і на початку 90-х рр. XX ст. у різних регіонах України діяла значна кількість осередків унітарної орієнтації. Частина з них належала до впливових західних рухів, проте в українському середовищі мала обмежене поширення. Нові унітарно орієнтовані течії виникали в межах християнського простору з наміром його модернізації. Їхні віровчення ґрунтуються на біблійному тексті як базовому ідейному джерелі та на постаті Ісуса Христа як засадничій фігурі релігійної доктрини. Характерними рисами цих об'єднань є критика ортодоксального християнства за відхід від первісної традиції, проголошення власної конфесійної моделі істинною, надання пріоритету вільному читанню й інтерпретації Біблії, а також піднесення творів власних пророків до рівня авторитетних віровчительних джерел. У деяких рухах поряд із Христом визнається особлива роль харизматичного лідера як керівника спільноти та посланця Бога.

Отже, до чинників, що зумовили становлення і подальшу трансформацію унітарного віровчення та культової практики в Україні, належать історичні, географічні, соціально-політичні, етнокультурні й демографічні передумови. Ідейні джерела унітаризму та його позиціонування в українському соціокультурному просторі пов'язані з ренесансно-реформаційними процесами у Речі Посполитій, Великому князівстві Литовському та Московському царстві. Зрушення в українській суспільній свідомості значною мірою зумовлювалися впливом східнослов'янських і західноєвропейських реформаційних учень та рухів. Відчутним чинником, який спонукав різні соціальні верстви підтримувати й приймати соцініанство, була можливість задоволення як духовних, так і матеріальних запитів. Залучення української шляхти до реформаційних процесів відкривало їй доступ до державних і церковних привілеїв. Прихильність впливових магнатсько-шляхетських родів до соцініанства значною мірою визначала його позиції серед ранньопротестантських конфесій в Україні.

Інтеграція України у західноєвропейські соціокультурні процеси стримувалася браком достатньої кількості освічених

діячів, здатних послідовно відстоювати національні та соціальні інтереси населення і творчо застосовувати християнську ідею вдосконалення світу засобами розумового пізнання. Водночас на вітчизняному ґрунті українське суспільство, попри нестійкий соціально-економічний розвиток, але за наявності значного духовного потенціалу, поступово сформувало типологічно близькі до реформаційних явища та процеси власного походження. Інтенсивність західноєвропейського впливу виконала роль імпульсу для внутрішньої динаміки, сприяючи появі локальних форм аналогічного руху. Зазначена динаміка визначалася історико-генетичними передумовами виникнення і розвитку українського унітаризму.

Перша передумова пов'язана з властивою Україні поліконфесійністю та багатовекторністю духовно-культурного розвитку в умовах, коли Перший, Другий і Третій Рим виступали духовними центрами, впливи яких формували в Україні своєрідне перехрестя цивілізацій і унікальний культурний синтез. Така конфігурація сприяла утвердженню світоглядної толерантності як характерної риси української ментальності й культури у ставленні до різних релігій і конфесій. Друга передумова полягає у наявності типологічної спорідненості з унітарними традиціями, передусім у соціально-етичному вимірі релігійної свідомості. Ця близькість отримала позитивний резонанс у країнах Центральної та Східної Європи, а також в Україні, де масштаби поширення унітаризму залежали від національного складу населення та його релігійно-побутових традицій.

На підставі проведеного аналізу виокремлено чотири етапи трансформації унітаризму, зумовлені процесами його адаптації до нових умов функціонування.

Перший, передреформаційний, XIV – перша половина XVI ст., охоплює період поширення єретично-раціоналістичних рухів східноєвропейського походження, серед яких богумильство, рух пожидовлених і феодосіанство, а також вплив західноєвропейських єресей, зокрема вальденсів, катарів і бичувальників.Другий, реформаційний, друга половина XVI – перша половина XVII ст., позначений розвитком унітаризму під впливом європейських протестантських течій, передусім лютеранства, кальвінізму та поміркованого гусизму.

Третій, просвітницький, середина XVIII – 70-ті рр. XIX ст., характеризується пієтичними трансформаціями унітарно орієнтованих ідей, їх відображенням у духовних процесах в Україні, виникненням нових радикальних течій, серед яких менонітство і методизм, а також пізніх раціоналістичних рухів відповідного спрямування, зокрема духовного християнства та євангелізму.

Четвертий, новітній, остання чверть XIX – початок XX ст., відзначається посиленням унітарно орієнтованих течій, зокрема п'ятидесятництва унітарного типу, єговізму та євангельського християнства, а також активізацією нових релігійних спільнот радикального характеру, серед яких Церква Об'єднання, Церква саєнтології, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів і Церква Нового Єрусалиму.

Окреслені етапи відображають еволюційну динаміку унітаризму в Україні, попри періодичні переривання його розвитку, зумовлені специфікою вітчизняної релігійної історії.

5.2. Доктринально-інституційні виміри унітаризму та соцініанської традиції в Україні

Доктринально-інституційний вимір унітаризму характеризується багатовимірною світоглядною структурою у філософській та релігійній думці. Така складність зумовлена кількома обставинами. По-перше, унітаризм охоплює значну кількість ранніх і пізніших напрямків. По-друге, у типологічному відношенні він пов'язаний із раціоналістичними рухами місцевого походження. По-третє, у його розвитку простежуються ознаки різних форм релігійної організації, зокрема церковної, деномінаційної та сектантської. По-четверте, цей напрям становить динамічну складову світового релігійного процесу, яка перебуває у безперервних концептуальних та інституційних змінах. Сукупність названих чинників разом із здатністю до адаптації у різних соціокультурних умовах істотно ускладнює узагальнювальне дослідження унітаризму. Водночас у його розвитку сформувався комплекс організаційних і культових засад, спільних для значної частини напрямків. Доктринально інституційний аналіз унітаризму можливий лише з урахуванням історичного контексту, оскільки сучасні форми

руху коріняться у процесах раннього становлення і поширення християнства.

Із початком християнської історії формується критичне осмислення тринітарного догмату, на підставі якого виникають напрямки, спрямовані на його переоцінку. Догматична рефлексія покликана водночас здійснювати аналітичне розрізнення й упорядкування наявного корпусу віровчення та відповідати на виклики нових історичних обставин. У такий спосіб забезпечується рівновага між стабільністю догматичних формулювань і їх історичною динамікою. П'єр Бурдьє наголошував, що зміст мислення не є відокремленим від його форми і реалізується в межах панівних символічних структур (Bourdieu, 1988).

Концептуальне осмислення унітаризму, з урахуванням регіональних відмінностей, також потребує історичної перспективи. Сучасні напрями цього руху мають генетичні зв'язки з течіями II–III, XI–XIV, XVI–XVII століть. Водночас необхідно враховувати структурні трансформації світового унітарного руху, який впливає на окремі напрями через систему догматичних положень й організаційних принципів. Особливо показовим у цьому відношенні є соцініанство, доктринальний зміст якого безпосередньо пов'язаний із формуванням низки пізніших течій. Помітні взаємовпливи простежуються між мормонськими спільнотами, Свідками Єгови, унітарними п'ятидесятницькими громадами та рухом Муна, а також між саєнтологічними колами і середовищем Нової ери. Соцініанська традиція посідає у цій структурі особливе місце, оскільки саме з неї походить значна частина сучасних напрямків, передусім у протестантському середовищі.

У духовній генезі, з якої постали доктринальні системи сучасного унітарного напряму в Україні, провідна роль належить раціоналістичній традиції. Раціоналізм як структурний компонент християнської богословської спадщини функціонує у взаємозумовленому зв'язку з містичними тенденціями, виявляючи себе як їх корелятивний полюс та результат історичної трансформації релігійної свідомості. Витоки християнського раціоналізму простежуються вже в апостольську добу, а його елементи у різних формах присутні у вченні багатьох Отців Церкви, а також у процесах рецепції античної та арабо-юдейської

філософської традиції, у середньовічній схоластиці й у низці дуалістичних та аскетичних рухів.

Перші унітарні за змістом моделі, зокрема евіонітські та алогійські, виникають у I–II століттях. Їх представники надавали пріоритетного значення раціональному обґрунтуванню тринітарної проблематики. Христологія евіонітів ґрунтувалася на визнанні людської природи Ісуса та запереченні Його народження від Діви. Христос інтерпретувався не як Бог, а як пророка постать месійного типу (Luomanen, 2012). У ранньохристиянський період ключові моделі пояснення Трійці формувалися із залученням базових категорій грецької філософії, які у новому богословському контексті набули концептуального змісту. У прагненні узгодити стоїчне вчення про Логос і платонівську метафізику з положеннями Одкровення Філон Александрійський обґрунтовував розуміння Логоса як Сина Божого, який, будучи другим Богом, відрізняється від істинного Бога за сутністю. О. Скарсауне підкреслював наявність понятійної спадкоємності між античною філософією, філонівською традицією та християнською думкою, водночас акцентуючи принципову новизну христологічного бачення місії Ісуса Христа (Skarsaune, 2007). У богословській рефлексії космічний і метафізичний статус Христа осмислювався за допомогою категоріального інструментарію античної філософії. Апостольна традиція, як засвідчують джерела, розглядала вчення про Христа не як продукт абстрактних умоглядних конструкцій, а як наслідок релігійної оцінки Його слова і діяння, кульмінацією якої стало логосне оформлення христології (Hurtado, 2003).

Отже, у структурі концептуальних джерел ранньохристиянської культури найбільш продуктивним для теоретичного осмислення виявився понятєвий апарат античної філософії. Саме до нього зверталися перші християнські мислителі та апологети. На межі I–II ст. для інтерпретації тринітарного догмату передусім використовувалися платонівські та стоїчні концептуальні моделі, до яких згодом долучився неоплатонізм.

Доктринальне оформлення раннього унітарного спрямування у другій половині II ст. пов'язане з монархіанами, віровчення яких викликало різку реакцію церковного середовища. Дискусії, які тривали протягом

значної частини III ст., стали важливою ланкою історичної еволюції тринітарного догмату. Відкинуті позиції монархіан у подальшому набули прототипного значення для низки подібних напрямків наступних епох. Монархіани заперечували тринітарну доктрину, виходячи з переконання про її несумісність із принципом єдинобожжя (Hanson, 1988). У пошуках альтернативного пояснення вони прагнули раціоналізувати ключові положення християнської віри, чим заклали підвалини подальших унітарних інтерпретацій.

Одним із ранніх ідеологів унітарного напряму був Феодот, який виступив проти логосної христології та заперечував божественний статус Ісуса Христа. Він розвивав позицію, споріднену з алогійською традицією, відповідно до якої Христос розглядався як звичайна людина, народжена від Діви без надприродних дарів, окрім праведності перед іншими людьми (Kelly, 1978). Зв'язок між історичним Ісусом і Христом Феодот пояснював таким чином. Ісус провадив життя, подібне до життя інших людей, однак під час хрещення на Нього зійшла божественна сила, яка відтоді діяла в Ньому (Kelly, 1978). У цій інтерпретації Ісус постає пророчою постаттю, котра на певний час прийняла божественну енергію, але не набула божественної природи. Остаточне поєднання з Богом, за цією логікою, відбулося лише після воскресіння.

Подальше поглиблення христологічної проблематики відбулося у вченні антіохійського єпископа Павла Самосатського. Продовжуючи лінію алогів і Феодота, він розглядав Христа виключно як людину, в якій діяла божественна сила. При цьому його послідовники не відкидали поняття Логоса, однак тлумачили його як божественний Розум. Мудрість Бога, за їх переконанням, перебувала в Ісусі як дієва сила, але не утворювала в Ньому окремої іпостасі (Prestige, 1952). Бог, згідно з цією моделлю, діє у світі через Месію як Слово, проте Христос не мислився носієм самостійної божественної повноти. Між Богом і Христом визнавалася лише єдність волі та наміру, яка досягається через любов. Уподібнення Христа Богові пояснювалося незмінністю Його волі й любові, завдяки чому, залишаючись безгрішним, Він приніс себе в жертву за людство. Особистісний вимір при цьому локалізувався лише в Ісусі як людині, що фактично заперечувало персоналістичне розуміння Логоса у Тертулліана та Орігена. Бог у цій концепції постає як єдина особова

реальність, у якій Логос і Софія розуміються як внутрішні божественні прояви.

Отже, Павло Самосатський сформулював чітку унітарну концепцію, відповідно до якої Син мислився лише як людина, а Дух тлумачився як благодатна дія, дарована апостолам (Prestige, 1952). Таке раціоналістичне прочитання християнської віри стало одним із ранніх зразків підходів, які в різних модифікаціях проявилися згодом у соцініанстві, унітарних течіях та окремих напрямах ліберального богословського мислення.

В унітарній інтерпретації тринітарного догмату виникли гострі ідейні суперечки в межах церковної думки. Частина богословів, фіксуючи відмінність між Отцем, Сином і Духом, не приймала їх рівного божественного статусу, вбачаючи в такому підході загрозу множинності божественних начал. У цьому контексті сформувалися субординацистські побудови, які вводили ієрархічну модель Трійці. Бог Отець посідав у ній найвищий щабель, Син тлумачився похідним від Нього, а Святий Дух виводився через посередництво Сина. Як зауважує Р. Генсон, у подібній ієрархізації нижчий рівень стає лише знаряддям вищого, а розрізнення Осіб перетворюється на онтологічне розщеплення (Hanson, 1988).

У богословських дискурсах поступово окреслилася герменевтична розбіжність у тлумаченні Святого Письма. Одну з провідних позицій посіла антіохійська традиція, розвиток якої пов'язаний із колом Лукіана та подальшою діяльністю Арія і Несторія. Несторіанська христологія проводила чітке розрізнення між Сином Божим і Сином людським, трактуючи їх як дві відмінні особові реальності (Grillmeier, 1975). У тринітарному питанні для Несторія неприйнятною була ідея безпочаткового співбуття Отця і Сина, а також народження Сина із самої сутності Отця (McGuckin, 1994). Його підхід зміщував акцент із онтологічного аналізу іпостасних відношень у бік часової інтерпретації. Народження Сина він розумів як таке, яке передбачає певне умалення Отця і водночас виконує функцію посередництва у творінні. У цьому контексті стає зрозумілим космологічний, або часовий, субординаціонізм аріанської традиції. У Тертулліана підлеглість Сина Отцю простежується у порядку одкровення та його виявлення (Rankin, 1995), тоді як

у Орігена вона осмислюється через внутрішню діалектику тринітарного буття (Rankin, 1995).

Арій сформулював послідовну концепцію Бога як абсолютної єдності. У його побудові божественна діяльність зосереджується передусім в акті творення. Послідовність творіння набуває онтологічної ваги і співвідноситься з Творцем таким чином, що надання Христові повного божественного статусу, на думку Арія, неминуче вело б до визнання двох богів. Він виходив із переконання, що поряд із Богом завжди мислиться іпостасна реальність, яка бере участь у космогенезі і яку біблійна традиція називає Мудрістю, Сином, Подобою або Словом. За своєю природою ця реальність, у його інтерпретації, істотно відмінна від Отця і не має з Ним єдиного єства чи тотожних божественних властивостей (Ayres, 2004).

У підсумку Арій доходив висновку про створений характер Сина і заперечував Його співвічність Богові. Провідна ідея аріанства полягала у переконанні, що Ісус не є співвічним Творцем світу і не може ототожнюватися з повнотою божественної природи. Втрата повної божественності Христа у цій системі спричиняла перегляд Його сотеріологічної місії. Син, за аріанською логікою, володіючи свободою волі, обрав добро і через моральну досконалість був причетний до божественних якостей. Оскільки ж Його буття тлумачилося як невічне, а знання обмежене, підстав для належного Йому божественного вшанування, з позиції Арія, не існувало.

Христологічна проблематика, яку розвинув Арій, сформувала новий підхід до категорії сотеріології. Якщо Христос не має божественної природи, Він не спроможний здійснити спасіння людства. Сутність спасіння полягає у даруванні людині життя і безсмертя. Лише за умови походження Сина із сутності Самого Бога стає можливою перемога над смертю в людському образі, примирення людства і дарування йому безсмертя. Водночас Він відрізняється від інших земних істот, оскільки наділений Божою благодаттю (Gwynn, 2012).

Стверджуючи нерівнозначність іпостасей у Трійці та наголошуючи на недосконалості Сина щодо Отця, Арій фактично наближав антропологічний статус людини до постаті Христа. Якщо Христос праведним життям підноситься до божественного усиновлення, подібна можливість, у його логіці, відкривається і для людини. Відкидаючи тринітарне

вчення та послуговуючись раціоналістичним понятійним апаратом, Арій переносив догматичну проблематику в етичну площину. Акцент на природній гідності людини та її самоцінності послаблював теоцентричну модель християнського світобачення і готував підґрунтя для подальших форм раціоналістичної філософії. Секуляризаційний потенціал цієї концепції унеможливлював її інтеграцію в межі християнської ортодоксії. Як зауважено у дослідженнях, аріанство постає як спроба раціоналізації християнства, яка, прагнучи «розумної» віри, послаблювала його сакральну напруженість і редукувала богословський зміст до космологічних та етичних побудов (Williams, 2001).

Сучасний унітаризм значною мірою спирається на аріанську традицію, яка за численних ідейних модифікацій зберігає вихідні засади. Йдеться про підвищення ролі особистісного виміру віри, критичне ставлення до жорсткої церковної ієрархії, звуження культової практики на користь внутрішнього духовного вдосконалення та переосмислення класичних християнських положень. Водночас, на відміну від містичних або радикальних напрямків, унітаристські течії демонструють готовність зберігати власні новації в межах релігійного світорозуміння. Реалізація їхніх засад відбувається як через віросповідні практики, зокрема поглиблене тлумачення біблійного тексту та авторитетних богословських джерел, так і через моральний стиль повсякденного життя.

Філософсько-релігієзнавчий фундамент унітаристських підходів виразно простежується у вченні номіналістів. У філософському вимірі вони обґрунтовували концепцію подвійної істини, надаючи пріоритет раціональному пізнанню. Французький теолог Росцелін запропонував дослідницьку процедуру, відповідно до якої самостійний аналіз окремої іпостасі Трійці неминуче абстрагує дослідника від інших аспектів предмета. П'єр Абеляр відстоював положення про єдиного Бога-Отця, у визначеннях Сина і Духа якого розкривається Його сутність. У межах номіналістичної інтерпретації місія Христа полягала у моральній мотивації людини до праведного життя, яке відкриває можливість уподібнення Його образу. Вчення номіналістів істотно вплинуло на формування нової унітаристської концепції, засновником якої став іспанський мислитель Міґель Сервет. Він розвинув аріанські підходи до природи Христа та

запропонував раціоналістичну інтерпретацію, осмислену у гуманістичному ключі.

Світоглядні позиції Сервета сформувалися на основі біблійного тексту та власних теологічних праць. На відміну від попередників, він змістив дослідницький акцент. Замість апології традиційних положень мислитель зосередився на їх критичному аналізі за допомогою логічних процедур і раціонального осмислення. У своєму підході він не лише продовжив попередні лінії розвитку, але й довів унітаристську думку до якісно нового рівня теоретичної артикуляції. Згідно з його концепцією, Бог єдиний і принципово трансцендентний для повного пізнання. Іпостасні та атрибутивні побудови він розглядав як штучні конструкції схоластичної теології (Bainton, 1953).

Доктрина Трійці інтерпретувалася Серветом як історично сформована теологічна схема, у виробленні якої церковна інституція відіграла визначальну роль (Williams, 1962). Водночас мислитель визнавав, що Бог відкривається людині через Слово і Духа, а тому пізнання Божественного завжди здійснюється у процесі звернення до Слова (Servetus, 1553). Христос у його системі постає персоніфікацією Божественного Слова і називається Сином Божим, проте за своїми властивостями не ототожнюється з Отцем. Святий Дух тлумачиться як божественна сила, вкладена Отцем у Христа. У такій інтерпретації Христос і Дух не мають статусу самостійних іпостасей, а розуміються як способи божественного самовиявлення. Христос, наділений силою Духа у земному житті, виступає передусім моральним взірцем для наслідування. Його місія, за Серветом, осягається вірою, тоді як раціональне пізнання має допоміжний характер (Servetus, 1553). Отже, у межах цієї концепції відсутнє традиційне церковне розуміння предвічного Сина Божого. Заперечуючи протестантське вчення про радикальну зіпсутість людини, мислитель наголошував на милосерді Бога, який відкриває людству можливість морального відновлення.

Вагоме місце у системі Сервета посідає переосмислення релігійної обрядовості. Він підтримував анабаптистську практику хрещення дорослих, умовний характер таїнств і внутрішньо пережитий досвід Бога. Ці положення отримали подальший розвиток у працях його послідовників, зокрема Фауста Социна, Бернардіно Окіно, Анджея Вишоватого та Симона Будного. Основні догмати протестантських церков

Сервет уважав неприйнятними, оскільки, на його переконання, вони звужують можливості людської самореалізації у земному бутті. У трактуванні свободи волі він відкидав тезу про повну зіпсутість людини і наполягав на її здатності до морального вибору. У співвідношенні віри і розуму надавав пріоритет раціональному осмисленню. Щодо біблійного тексту мислитель наполягав на необхідності його критичного тлумачення, заперечував обрядову самодостатність старозавітної традиції та переносив акцент віри в етичну площину, підкреслюючи позаконфесійний характер релігійної довіри. Культову практику він розглядав як зовнішню форму, яка не має вирішального значення для духовного життя віруючого (Friedmann, 1973). Філософсько-релігієзнавчі погляди Сервета були неприйнятними для більшості християнських конфесій, оскільки вступали у суперечність із їхніми базовими догматичними положеннями.

У духовних витоках, з яких сформувалися доктринальні засади сучасних релігійних течій в Україні, вагоме значення належить соцініанському вченню. Саме воно стало чинником інтеграції різних ідейних потоків, окремі положення яких отримали подальший розвиток у протестантському середовищі та низці інших релігійних напрямів. Узагальнюючи роль соцініанства у духовному житті людини, А. Гарнак підкреслював, що це вчення підсумувало гуманістичну критику середньовічної церковності, водночас зазнавши впливу Реформації та біблійного гуманізму. У ньому, на його думку, поєдналися гуманістично критичні, пелагіанські та анабаптистські елементи, а також імпульси ренесансної доби. Дослідник вважав соцініанство завершальним етапом розвитку догматичної історії та підкреслював його більшу просвітницьку спрямованість порівняно з церковним протестантизмом, хоча й обмеженість подальшої еволюції цього напряму (Harnack, 1908).

Ранню модель концептуального оформлення унітаристської традиції втілює саме соцініанство. Звернення до нього є методологічно виправданим, оскільки значна частина ідейних систем унітаристських течій та багатьох протестантських спільнот постала як розвиток цієї теологічної матриці. У межах історії богословської думки соцініанство відіграло помітну роль. Його послідовна критика церковних догматів відкрила простір для формування раціонального

богослов'я доби Просвітництва і в окремих аспектах передбачила подальші трансформації релігійної свідомості (Sokolovskyi & Kobetyak, 2021, p. 29).

У період Реформації прихильники унітаристських поглядів нерідко самоідентифікувалися як унітарії. Завдяки радикально критичній проповіді вони здобували підтримку серед середніх і нижчих соціальних верств. Їхня догматична програма мала виразне есхатологічно хіліастичне спрямування та обґрунтовувалася ідеєю внутрішнього духовного оновлення віруючих. Світоглядні орієнтири унітаріїв у низці пунктів зближувалися з анабаптизмом, що спричинило перехід окремих анабаптистів до унітарних громад, зокрема Чеховича, Кришковського та Немоєвського (Literatura arianska w Polsce XVI wieku, 1959, s. 47–50). Помітний вплив унітаристських ідей простежувався і серед представників класичного протестантизму, частина яких залишала свої конфесійні середовища та приєднувалася до нових громад.

Ранній етап розвитку унітаристської думки характеризувався напруженим співвідношенням віри і раціонального осмислення. Значна увага приділялася буквальному та максимально точному тлумаченню біблійного тексту. У цьому контексті формування унітаристської доктринальної системи в Речі Посполитій відбувалося через численні полеміки щодо заперечення тринітарного догмату у Старому і Новому Заповітах та щодо природи Христа. Критичне ставлення унітаріїв до старозавітної традиції і вчення про людське походження Христа формувалося під впливом ідей Еразма Роттердамського та італійських мислителів, зокрема Джорджо Бландрати, Валентіно Джентіле і Леліо Социна. Цю лінію послідовно розвинув ідеолог польського унітаризму Павло Гжегож із Бжезин. Він обстоював тезу, за якою Старий Заповіт пов'язаний переважно з матеріальним виміром буття, тоді як Новий Заповіт відкриває духовний горизонт. У такій інтерпретації тілесні практики та жертвоприношення старозавітної традиції протиставлялися внутрішньому духовному оновленню, проголошеному в новозавітному посланні. Особливу увагу мислитель приділяв Нагірній проповіді, розглядаючи її як етичний фундамент польського унітаризму та як вищий моральний орієнтир новозавітної традиції (Grzegorz Pawel z Brzezin,1959, s. 226–228).

У період становлення та розвитку соцініанства унітаристська традиція демонструє виразну орієнтацію на подолання ірраціоналістичних компонентів віровчення, внаслідок чого розум набуває статусу визначальної герменевтичної домінанти. Методологічні засади, покладені в основу унітаристської доктрини, передбачали кілька ключових принципів. По-перше, складні або незрозумілі фрагменти біблійного тексту слід інтерпретувати за допомогою більш зрозумілих місць. По-друге, семантика окремих лексем і висловів повинна розкриватися з урахуванням історико-культурного контексту, включно з часом і обставинами написання біблійних книг. По-третє, тлумачення Святого Письма не може суперечити здоровому людському глузду (Історія релігії в Україні, 2002, с. 74). Реалізація цих принципів сприяла спрощенню культової практики та концептуалізації раціоналістичної доктрини.

Важливим напрямом діяльності соцініанства стала критика догматичних положень лютеранської традиції. У своїх інтелектуальних витоках це вчення значною мірою спиралося на спадщину номіналізму пізнього середньовіччя та гуманістичної думки доби Відродження, представники яких наполягали на необхідності раціонального обґрунтування догматичних формулювань і біблійного змісту. У межах такого підходу відкидалися ті елементи віровчення, які не піддавалися раціональному осмисленню у процесі екзегези. Визначальним критерієм істинності проголошувалася раціональна прозорість тексту та його етична доцільність.

Спорідненість соцініанського та ширшого раціоналістичного підходів особливо виразно виявляється у ставленні до Святого Письма. Соцініани виходили з переконання, за яким божественна істина потенційно доступна кожній людині. Розбіжності у тлумаченнях вони пояснювали індивідуальними помилками інтерпретації, а не обмеженістю самого Одкровення. За Фаустом Социном, належне розуміння біблійного змісту можливе лише за умови активного використання власного розуму. Унаслідок такого підходу утверджувалася пріоритетність раціонального пізнання у сфері віри. Саме тому низка дослідників убачала у соцініанстві риси філософського раціоналізму та деїзму, підкреслюючи інтелектуалізацію відносин між Богом і людиною (Mortimer, 2010).

Показово, що у новозавітній інтерпретації Фауст Социн, наслідуючи Міґеля Сервета, ще зберігав елемент духовної інтерпретації, тоді як старозавітна традиція отримувала переважно історико-критичне прочитання. Унаслідок цього частина біблійного матеріалу, а також учення про таїнства і провіденційну діяльність Бога інтерпретувалися социніанами як результат людських уявлень (Williams, 1962). У цілому соцініанство здійснило послідовну раціоналістичну ревізію християнської ортодоксії, логічно продовживши антиієрархічну та критичну лінію у розвитку теологічної думки.

Раціональне дослідження Святого Письма у соцініанській традиції обґрунтовувалося необхідністю визнання права кожної особи на самостійний пошук шляху до спасіння, який вона здатна визначити власним розумом. Інтерпретуючи релігію як засіб спасіння, Фауст Социн зараховував до її змісту все, що пов'язане з пізнанням божественного. У цьому контексті найвищим благом проголошувалося свідоме використання інтелектуальних здібностей для дослідження Святого Письма. Саме тому Социн допускав можливість проповіді для кожного віруючого. Така позиція спиралася на переконання, відповідно до якого у людині діють дві сили, які регулюють її поведінку: вищий розум, зорієнтований на моральні норми, і нижчий, пов'язаний з егоїстичними пристрастями (Sochaniewicz, 1924, s. 218).

Послідовна увага соцініан до співвідношення віри і розуму у пізнанні божественної істини була зумовлена передусім критикою католицької томістичної традиції. У католицькому богослов'ї автентичне тлумачення Одкровення належало церковному авторитету. Натомість Социн обстоював позицію, згідно з якою віровчення формулюється виключно на основі біблійного тексту, тоді як розум виконує пізнавально-інтерпретаційну функцію. Полемізуючи з реформаторською концепцією віри, соцініани наполягали на максимально буквальному прочитанні Святого Письма. На противагу лютеранському розумінню віри як надприродного дару, Социн трактував її як результат послідовної інтелектуальної діяльності. Він виходив з переконання, за яким гідність людини визначається її моральністю, а моральність безпосередньо залежить від конкретних вчинків особи (Socinus, 1594). Унаслідок цього центр пізнавального процесу переносився в етичний вимір.

За своїм філософським змістом соцініанство виявляє виразне тяжіння до деїстичної моделі. Таку інтерпретацію можна вважати обґрунтованою, оскільки Бог у соцініанському вченні постає як першопричина природи і людини, однак не втручається безпосередньо в перебіг історичної реальності. Подальше здійснення божественного задуму пов'язується з діяльністю обраних посередників. У цьому контексті Мойсей проголошує можливість морального викуплення, тоді як Христос відкриває перспективу духовного вдосконалення людства. Водночас людині даровано здатність розрізняти добро і зло та вільно користуватися волею і розумом. Бог у соцініанській інтерпретації постає передусім як моральний взірець, внутрішнє наслідування якого веде до уподібнення Йому і досягнення вічності (Socinus, 1594). У такий спосіб соцініанство істотно актуалізувало автономію етики та її значення для філософської думки доби Просвітництва.

Вагоме місце у соцініанській доктрині посідала критика християнського вчення про Трійцю як єдність трьох іпостасей. За Фаустом Социном, єдиним Богом є Бог Отець, тоді як Святий Дух тлумачиться як прояв Його сили. Ісус Христос, хоча й народжений від Духа через Діву Марію, за своєю природою розглядався як історична людина, яка жила на початку нашої ери (Левицкий, 1882, с. 44). Незважаючи на заперечення божественної природи Христа, соцініани інтерпретували Його місію як винятковий моральний взірець для людства. Відкидаючи концепцію безнадійної гріховності людини, вони утверджували ідею свободи морального самовдосконалення. У підсумку раціоналістична позиція соцініанства підважувала лютеранське вчення про онтологічну гріховність людської природи.

Соцініани послідовно обстоювали свободу совісті та рівність усіх віруючих, рішуче засуджуючи будь-які прояви релігійної нетерпимості. Вони не відкидали державної служби за умови дотримання євангельських приписів. Водночас підкреслювали, що функціональні завдання держави як інституту світської влади настільки розходяться з цілями церкви і перебувають з ними у стійкій напрузі, що поєднання державної служби з автентичним проповідуванням Євангелія вважалося проблематичним для послідовного християнина. Зазначені настанови стали концептуальним підґрунтям

республікансько-демократичних орієнтацій частини української шляхти і магнатерії, які згодом намагалися реалізувати їх у суспільній практиці. Як послідовні гуманісти, социніани виступали проти смертної кари, засуджували релігійні переслідування і війну як інструмент розв'язання політичних конфліктів, постаючи своєрідними спадкоємцями поміркованого гусизму і провісниками пацифістських ідей (Mortimer, 2010).

Культову сферу вони максимально спростили, зосередивши її переважно на виголошенні проповідей та колективному осмисленні біблійного тексту. Вечеря Господня тлумачилася як меморіальний обряд на спомин про смерть Христа. При цьому наголошувалося, що вчення Христа має духовний характер і спрямоване на внутрішнє оновлення людини, тому не пов'язане із обрядовими формами (Sochaniewicz, 1924, s. 286-287). Хрещення як таїнство заперечувалося, а саме хрещення допускалося лише щодо дорослих. У підсумку, незважаючи на інтелектуальну складність і концептуальну насиченість, соцініанська доктрина постала як послідовна релігійно-етична програма.

У повсякденному вимірі социніани вирізнялися толерантністю, моральною вимогливістю та критичним ставленням до зовнішнього формалізму релігійного життя. У трансформованих формах і за сприятливіших історичних обставин окремі елементи цього віровчення відтворилися в добу пієтизму та Просвітництва. Така спадковість значною мірою пояснюється тим, що протестантські ідеї поширювалися передусім серед тих соціальних груп, які вже дистанціювалися від усталених православних практик і були відкритими до конфесійної переорієнтації. У цьому контексті унітаризм поставав однією з найбільш прийнятних форм релігійного самовираження для частини українського населення, яке ще зберігало зв'язок із православною традицією.

Серед характерних рис унітаризму слід виокремити відсутність жорстко кодифікованої організаційної структури та уніфікованої догматично-культової системи. У середовищі його представників утверджувалася думка, відповідно до якої вирішального значення набуває не конфесійна належність, а практичне дотримання євангельських моральних настанов. Саме тому серед прихильників руху були особи, які поділяли його ідейні засади, але водночас не розривали зв'язків із

католицизмом, православ'ям або іншими християнськими традиціями.

По-друге, унітаризм увібрав окремі елементи української культурної традиції, оскільки представники підпорядкованих територій Речі Посполитої брали активну участь у цьому русі та сприяли формуванню його ідейних орієнтирів. У середовищі унітаріїв простежується виразне прихильне ставлення до української культурної спадщини, яке матеріалізувалося передусім у видавничій та освітній діяльності.

Окремі риси соцініанства як найбільш розвиненої форми унітарної думки були засвоєні у XIX ст. частиною релігійних об'єднань православного походження. Р. Генсон обґрунтовано відносив такі явища, які у XVII–XIX ст. постали з надр православ'я, до пізньореформаційних рухів (Hanson, 1988). На відміну від Західної Європи, де подібні процеси значною мірою вичерпалися раніше у зв'язку з переходом до капіталістичної моделі розвитку, у східнослов'янському регіоні вони зберігали динаміку й у XIX ст. Позиція дослідниці Л. Шугаєвої щодо зв'язку соцініанської традиції з духовними християнами видається обґрунтованою. Водночас необхідно враховувати, що носії нових віровчень діяли вже в інших соціально-економічних умовах, які істотно вплинули на їхню релігійну та культову практику в антиправославних об'єднаннях.

Духоборство і молоканство постали як результат складної взаємодії соціальних і релігійних чинників у середовищі певних груп селянства. Напруженість соціально-економічної ситуації та кризові риси епохи створили підґрунтя для виникнення і розвитку духоборського руху. Аналіз соціального контексту формування цих об'єднань має принципове значення для з'ясування специфіки їхнього доктринального змісту. Саме у середовищі державних селян виявилися ранні ознаки переходу до відносин буржуазного типу і формування прошарку дрібних товаровиробників. Психологічні настанови одновірців у таких умовах виявилися сприятливими для раціоналізації релігійної свідомості.

Засновником духоборського руху вважається Сілуан Колесніков, який організував першу громаду в Катеринославській губернії. Основні положення віровчення були викладені у «Записці, поданій духоборцями

Катеринославської губернії у 1791 році губернатору Каховському», оприлюдненій М. Тихонравовим у 1871 р. в «Животній книзі». Дослідники висловлюють припущення про можливу причетність до укладення Катеринославського сповідання віри українського мислителя Григорія Сковороди (Sokolovskyi, 2024, p. 124). Частина дослідників також звертає увагу на містичний вимір його світогляду, сформований під впливом пієтизму (Піч, 1995; Шаян, 1997).

Власне розуміння Бога Сковорода розкриває у діалозі «Розмова п'яти подорожніх», де утверджується думка про Бога як природну натуру, з безмежних глибин якої постає все суще. Така першооснова мислиться як самодостатній початок, що не залежить ані від простору, ані від часу (Сковорода, 1973, с. 329–330). Світогляд Сковороди зорієнтований на ідеї духовного християнства, внутрішнього самовдосконалення та пошуку «внутрішньої людини». Звідси випливає його критичне ставлення до буквального прочитання Біблії, до чудесного елементу біблійної оповіді, до обрядової практики таїнств. Такий скептичний підхід не був локальним або фрагментарним, а стосувався принципів інтерпретації ключових догматичних положень християнської традиції (Колодний,1994, с. 5).

Поряд із раціоналістичними засадами віровчення, притаманними духовним християнам, духобори сформулювали власні доктринальні положення, які визначили їх ставлення до православних таїнств, суспільного життя та шлюбно-сімейної сфери. Центральним об'єктом віровчення вони проголосили «дух», тому провідною ідеєю руху стало поклоніння Богові духом та істиною. Будь-які форми зовнішнього культу розцінювалися як несумісні з автентичною вірою (Sokolovskyi, 2024, p. 125). Не відкидаючи Святе Письмо як одне з джерел віри, представники руху наголошували на необхідності його духовної інтерпретації, альтернативної церковно-ортодоксальній екзегезі [62, с. 318]. Власну герменевтичну позицію вони вибудовували на переконанні, за яким людина неспроможна самостійно осягнути істинне Одкровення. Таке пізнання, на їхню думку, можливе лише за посередництвом духу, який відкриває розумові прихований зміст біблійного тексту, недоступний суто раціональному прочитанню.

Низка дослідників генези духоборського руху вказувала на його зв'язок із попередніми християнськими угрупованнями

(Івлева, 2010). Духобори відмовилися від екстатичних практик попередників і наголошували на активній, а не пасивній моделі релігійної поведінки. Така інтерпретація видається обґрунтованою, оскільки християни прагнули тимчасового «вселення духу» через ритуальні дії, тоді як духобори орієнтувалися на ідею сталого внутрішнього царства духу. Вплив християн простежується на ранньому етапі формування ідеології руху. Зокрема Іларіон Побірохін, подібно до лідерів християн, проголосив себе сином Божим і сформував символічне коло послідовників. Водночас духобори принципово відрізнялися тим, що стверджували універсальну внутрішню присутність Христа як духу в душах усіх віруючих, а не лише вибраних осіб (Sokolovskyi, 2024, p. 125).

Джерелом віровчення вони вважали не Біблію як текстуальний канон, а так звану Животну книгу, яка, за їхнім переконанням, існує у серці та пам'яті віруючих. Передавання цього корпусу здійснювалося усно і навмисно не фіксувалося письмово, оскільки усне слово оцінювалося вище за друкований або рукописний текст. Посилений релігійний суб'єктивізм зумовив радикальне спрощення символу віри. Одним із головних об'єктів критики став тринітарний догмат. Полеміка духоборів розгорталася у двох взаємопов'язаних площинах. З одного боку, вони намагалися довести біблійну необґрунтованість відповідних догматичних положень. З іншого боку, подібно до социніан, обстоювали тезу про їх невідповідність людському розумові. У першому випадку простежується орієнтація на відновлення первісного християнства соціально-етичного типу, у другому виявляється тенденція до раціоналізації релігійної свідомості, характерна для унітарної традиції.

Духобори, відкидаючи тринітарний догмат у його класичному богословському формулюванні, запропонували власну інтерпретацію іпостасної проблематики. Божественну реальність вони описували через три «обличчя», де Бог-Отець постає першим, Бог-Син другим, а Бог-Дух третім, який асоціюється зі станом внутрішнього спокою (Нагорна 2003). У символічному вимірі ці триєдині вияви співвідносилися з категоріями висоти, широти та глибини, кожна з яких наділялася особливим смисловим навантаженням. Отець мислився як трансцендентна висота, недосяжна для людського піднесення, Син тлумачився як широта розуму, тоді

як Дух пов'язувався з недосяжною глибиною божественного буття.

Частина дослідників убачає у такій інтерпретації пантеїстичні мотиви. Бог у духоборській доктрині нерідко постає як всеохопна сила, присутня в природному порядку і виявлена через його закономірності. За такого підходу божественне рівною мірою актуалізується у всьому сущому, що логічно підводило до ідеї рівності всіх людей і до етичної заборони насильства. У сотеріологічному вимірі їх позиція значною мірою зближувалася із социніанською моделлю, де вирішального значення надається моральній досконалості та доброчинним діям (Sokolovskyi, 2024, p. 126). В антропологічному вченні духоборів душа розглядалася як створена ще до космічного творіння. Унаслідок гріховного стану вона, за їх переконанням, опинилася ув'язненою в тілесній оболонці. Земне тіло трактувалося як тимчасове обмеження, яке відвертає душу від божественного виміру і спрямовує її до гріховності (Нагорна 2003). Звідси випливає уявлення про доісторичне падіння душі та її подальший шлях страждання як необхідний етап духовного очищення.

Критикуючи хіліастично-есхатологічні очікування попередніх рухів, духобори висунули власну модель посмертної долі людини. Згідно з їхнім ученням, кожна душа через шість тижнів після смерті постає на Божий суд. Така схема формує дуалістичне бачення історії як постійного напруження між духовним і тілесним началами. Біблійний сюжет про Каїна та Авеля вони тлумачили алегорично, де Каїн символізує тілесність, а Авель духовний принцип. Конфлікт між ними інтерпретувався як метафора історичного розвитку людства, який зумовив появу законів, держави та інших інституцій для впорядкування міжлюдських відносин (Sokolovskyi, 2024, p. 126). Водночас передбачалося, що ці інституції втратять потребу у разі утвердження універсального принципу любові.

У христологічному вимірі Бог визначався як живе слово, яке зберігається у спільноті духоборів. Історичний Ісус розглядався як людина, подібна до інших, але більшою мірою просвітлена внутрішнім словом. Подібно до социніан, духобори надавали місії Христа переважно етичного значення. Його життєвий шлях інтерпретувався як демонстрація можливості досягнення безсмертя через моральне вдосконалення. Відповідно процес спасіння розумівся як внутрішнє народження і відновлення Христа в людині. Я.

Івлева доповнює це бачення, зазначаючи, що Ісус у їх інтерпретації є одним із праведників і Сином Божим лише у тому сенсі, в якому всі духобори можуть вважатися синами Божими. Місію Христа вона пов'язує передусім із прикладом страждання за віру, тоді як його духовна спадщина, за уявленнями руху, передається через апостолів їх наступникам, якими проголошуються духобори (Івлева, 2010). На цій підставі формується специфічна модель внутрішнього керівництва громадою, де авторитет провідників набуває сакралізованого характеру і передається спадково.

Характерною ознакою духоборської традиції є орієнтація на внутрішнє споглядання Бога, яке посідає центральне місце в їхній ідейно світоглядній моделі та безпосередньо виявляється у практиці. Акт хрещення тлумачиться як духовна подія, що відбувається в момент самозречення людини і відкритості до божественної присутності. Причастя здійснюється у внутрішньому вимірі через віру в жертву Христа. Духобори відмовляються від інституціоналізованої церковної організації, оскільки істинна церква, за їх переконанням, перебуває у серцях обраних Богом. Символічним виразом віри виступають хліб, сіль і глечик води, які розміщуються на столі під час зібрання (Шугаєва, 2007). Така практика відображає переконання спільноти, відповідно до якого їхня форма релігійності покликана компенсувати обмеженість ієрархічної моделі та формалізованого культу офіційних церков. Провідне місце у духовному відновленні посідає сердечна віра, тоді як у соціальних і родинних взаєминах утверджуються принципи рівності та взаємної пошани.

Духобори послідовно наголошували на пріоритеті внутрішнього закону над зовнішніми приписами, ототожнюючи його з дією духу, істини, розуму і совісті людини. Відмова від ідолопоклонства поєднувалася з утвердженням високої гідності особи, душа якої розглядалася як причетна до всеохопного творчого начала. Людина у цьому вченні постає як «живий храм», а ключового значення набувають категорії свободи волі, розуму та особистої гідності, через які розкривається потенціал духовної природи.

Порівняльний аналіз із попередніми антитринітарними спільнотами засвідчує поступовий перехід духоборської думки до алегорично раціоналізованого способу інтерпретації віри.

Водночас простежується еволюція ідеологічних настанов руху, яка супроводжувалася змінами соціального складу громад та формуванням більш лояльного ставлення до державних інституцій. Світоглядна модель духоборів інтегрувала антитринітарні, насамперед социніанські, мотиви разом із елементами анімістичного світобачення, зрозумілими носіям цієї традиції навіть за умов трансформації соціальної структури.

Отже, віровчення духоборів значною мірою спиралося на социніанську спадщину, інтерпретовану у морально орієнтованому ключі. У центрі їх уваги перебували універсальні етичні вартості та норми поведінки, спрямовані на виховання любові до Бога і ближнього, поваги до старших та утвердження чесності, справедливості і смирення. Українські духобори послідовно підкреслювали високий потенціал морального вдосконалення людини, використовуючи релігійний чинник як важливий ресурс формування загальнолюдських чеснот.

З часу виникнення духоборства і молоканства у богословській та науковій літературі радянського періоду переважала тенденція не розмежовувати принципово ідеологічні та соціально практичні засади цих об'єднань. На думку Т. Нагорної, між тією і іншою сектою багато спільного, а незначні відмінності пояснюються різницею у складі та умовах побуту (Нагорна 2003). Подібної позиції дотримуються й інші дослідники зазначаючи, що між ними лише мінімальні розходження, пов'язані переважно із соціальною структурою послідовників (Колодний, 2023). Обґрунтованою видається позиція Л. Шугаєвої, відповідно до якої обмежена кількість спеціальних досліджень молоканства значною мірою зумовлена тим, що більшість авторів розглядала його крізь призму релігійних і соціальних практик духоборів (Шугаєва, 2007, с. 134).

Засновники течії залишаються невизначеними, проте практичним виразником її ідей став селянин Тамбовської губернії Семен Уклеїн. Формування ідеології цього релігійного об'єднання розпочалося наприкінці XVII ст. як селянський рух і, пройшовши кілька етапів еволюції, у 70-х роках XIX ст. остаточно оформилося як окрема конфесійна група. Походячи з духоборського середовища, С. Уклеїн не прийняв радикального заперечення громадою базових догматів православ'я, насамперед відкинення авторитету Біблії.

Унаслідок цього він розірвав зв'язки з духоборами та започаткував власне вчення, яке дістало назву молоканства. Територіальне поширення молокан в Україні значною мірою збігалося з ареалом духоборів і охоплювало Харківську, Таврійську, Катеринославську та Херсонську губернії (Sokolovskyi, 2024, p. 127). До кінця XVIII ст. молоканські громади активно заселяли південь України. На відміну від духоборів, молокани спиралися на ширшу соціальну базу. Поряд із селянством важливу частину громади становили представники дрібної торговельної буржуазії та міщанства. Присутність у середовищі послідовників купецтва і заможних селян безпосередньо вплинула на формування ідеологічного профілю молоканства, який у низці аспектів відрізнявся від духоборської традиції (Шугаєва, 2007, с. 97).

Світогляд С. Уклеїна формувався на біблійній основі, тому й концепція Бога у його вченні обґрунтовувалася передусім через тексти Святого Письма, що стало фундаментом молоканської доктрини. Послідовники течії визнають, що «Бог є дух у трьох особах – Отця, Сина і Святого Духа», а також підкреслюють богонатхненний характер Святого Письма, призначеного для людини (Шугаєва, 2008). Водночас у молоканській герменевтиці поряд із буквальним прочитанням застосовується і алегоричний підхід, покликаний надати біблійним подіям виразного морально етичного змісту.

У тринітарному питанні молокани формально не відкидали православного догматичного формулювання. Вони визнавали Сина і Святого Духа єдиносущними Отцю, проте не надавали іпостасям повної рівності. У світоглядному вимірі духобори поєднували пантеїстичні інтуїції з раціоналістичними побудовами, тоді як молоканське віровчення формувалося в руслі християнського теїзму. Догмат Трійці інтерпретувався ними антропологічно як відповідність трьом здатностям людської природи пам'яті, розуму та волі. Символіка «семи небес» у молоканському тлумаченні набувала морально етичного змісту і означала послідовні ступені духовного вдосконалення покірність, розуміння, стриманість, братолюбство, милосердя, розсудливість і любов (Sokolovskyi, 2024, p. 127).

Христологічна доктрина молокан виявляє більшу близькість до православної традиції, ніж до духоборської. Христос у їхньому розумінні є Сином Божим, а не лише

духовно досконалою людиною. Вони виходили з переконання, що під час земного служіння Христос заснував істинну Церкву, фундамент якої заклали апостоли та їхні наступники. Водночас справжньою Церквою молокани вважали спільноту автентичних духовних християн, які орієнтуються на євангельське вчення і дистанціюються від пізніших догматичних нашарувань православ'я. Таким чином, заперечуючи історично сформовану православну церковність, молоканство водночас зберігало саму ідею церковної організації, що відрізняло його від багатьох інших течій антитринітарного спектра. Взірцем церковного устрою для них слугувала апостольська Церква доперіоду Вселенських соборів, що зумовлювало критичне ставлення до сакраментальної системи православ'я, яку вони розцінювали як таку, що відвертає віруючого від внутрішнього духовного оновлення.

Подібно до інших антитринітарних течій, молокани відкидали водне хрещення, євхаристію, причастя та пости як практики, позбавлені, на їхню думку, сакраментальної дієвості (Шугаєва, 2008). Інші таїнства також підлягали переосмисленню, зокрема покаяння тлумачилося як безпосереднє звернення людини до Бога без посередництва церковної ієрархії. Характерною ознакою молоканського віровчення, типовою для антитринітарної традиції, був іконоборчий імпульс. Спираючись на спадщину раціоналістичного руху «пожидовлених» та біблійні приписи, молокани відмовлялися від шанування ікон (Колодний, 2023).

Культова практика молокан вирізнялася максимальною простотою і будувалася за моделлю, поширеною в антитринітарному середовищі, зосереджуючись на читанні Святого Письма і псалмоспіві. Богослужіння очолював пресвітер як керівник громади, а зібрання відбувалися у звичайних приміщеннях, обладнаних лавами. Високим авторитетом користувалися старші наставники громади, участь яких уважалася необхідною умовою звершення основних молоканських обрядів. В основі молоканської сотеріології простежується вплив соцініанської доктрини, яка набула виразного етико антропологічного осмислення через категорії сенсу буття та призначення людини. Молокани виходили з переконання, що навіть у гріховній природі людини зберігається потенціал добра, який пробуджується дією Божого Слова і може бути розвинений шляхом

морального самовдосконалення та доброчинної практики (Шугаєва, 2008). Відповідно, спасіння тлумачилося як процес, у якому вирішальну роль відіграють особисті зусилля віруючого, що зближує молоканське розуміння сотеріології із соцініанською моделлю. У концепції гріховності та відкуплення вони акцентували довіру до моральних і інтелектуальних можливостей людини.

Учення про свободу волі логічно трансформувалося у принцип свободи совісті. Подібно до соцініан, молокани послідовно відстоювали рівність віруючих у сфері сумління, водночас ідеалізуючи суспільний устрій, заснований на євангельських засадах любові та братерства. Їхній соціальний ідеал передбачав такий стан суспільства, за якого відпадає потреба у примусових механізмах державної влади. Формально визнаючи державу, молокани підкреслювали добровільний характер лояльності до неї (Шугаєва, 2023). У подальшому їхня позиція щодо державних інститутів набула більшої поміркованості, що було зумовлено соціально економічними інтересами тих прошарків, серед яких поширювалося молоканство, передусім серед вільних товаровиробників. Саме цим пояснюється їхня послідовна вимога здешевлення церковної організації та максимального спрощення обрядовості.

Відмежувавшись від православної інституційності, молокани водночас не відкидали повністю її обрядового календаря, переосмислюючи окремі практики у власному богословському ключі. Вони зберігали шанування основних православних свят, надаючи їм переважно морально символічного змісту. Гуманістична орієнтація молоканської етики, сформована під впливом соцініанської традиції, тісно пов'язувалася з ученням про гріх, спокутну місію Христа та необхідність внутрішнього духовного оновлення.

Особливого значення у молоканській етичній системі набувала праця, яка розглядалася як вища форма людської доброчесності. У цьому аспекті молоканство демонструє типологічну спорідненість не лише із соцініанством, а й із протестантською трудовою етикою. Праця інтерпретувалася як форма духовно тілесної самореалізації людини, покликаної, згідно з Божим задумом, до відповідального володарювання над світом. У соціально ідеологічному вимірі мораль молоканства формувалася як світогляд дрібного

товаровиробника, що підносило працю від рівня морального обов'язку до статусу сакралізованої життєвої норми (Шугаєва, 2008). У процесі подальшої еволюції молоканський рух зазнав внутрішньої диференціації і розпався на три основні течії — спільних, постійних і стрибунів, кожна з яких у подальшому також виявила тенденцію до внутрішнього поділу.

У першій чверті XIX ст. на українських землях активізувалося поширення хіліастично есхатологічних ідей, під впливом яких сформувалися релігійні об'єднання ільїнців та мальованців. Однією з визначальних рис їхнього символу віри був послідовний антитринітарний вектор. Підставою для дискусій у науковій літературі стало ототожнення окремими авторами громади єговістів ільїнців із рухом Свідків Єгови (Sokolovskyi, 2024, p. 129). Обґрунтованою видається позиція Л. Шугаєвої, яка на основі широкої джерельної бази здійснила виважений аналіз соціальних передумов виникнення цієї течії. Дослідниця дійшла висновку, що Свідки Єгови сформувалися на протестантському підґрунті й належать до рухів месіансько есхатологічного типу, що пояснює відмінності у їхніх віросповідних засадах (Шугаєва, 2007, с. 79–80).

Світогляд М. Ільїна формувався під помітним впливом західноєвропейських хіліастичних і містичних концепцій, що відбилося у його вченні про тисячолітнє царство Христа. Спираючись на ці ідеї, він послідовно відкидав Святий Переказ, таїнства православної церкви, обрядову практику, а також авторитет Вселенських соборів і отців Церкви. Центральним джерелом власної доктрини Ільїн проголосив Одкровення Івана Богослова, інтерпретуючи його у вільному герменевтичному ключі (Шугаєва, 2007, с. 81). Через практику святкування суботи послідовники Ільїна в народному середовищі набули назви суботників.

У тексті Одкровення Ільїн убачав підстави для формування антитринітарної концепції та заперечення божественної природи Ісуса Христа. Христос, за його вченням, постає як звичайна людина, народжена природним способом, проте наділена винятковими інтелектуальними якостями. Водночас Ільїн висунув синкретичну ідею ототожнення біблійного Єгови з Богом християнської традиції, прагнучи у такий спосіб концептуально зблизити юдейську і християнську релігійні системи. Християнське розуміння Бога як суто духовної реальності він відкидав, натомість антропоморфізував божество. Подібно до феодосіан, Ільїн

заперечував традиційне вчення про безсмертя душі, однак водночас висував тезу про безсмертя богів як особливого типу людей, здатних передавати безсмертя своїм послідовникам. У цьому контексті безсмертя фактично інтерпретувалося як прилучення до нового віровчення та участь у спільноті обраних. Поширенню ільїнського руху сприяли внутрішні нормативні настанови громади, зокрема вимога взаємної матеріальної підтримки, практика шлюбів переважно всередині спільноти та культова увага до образу хранителів світла. Послідовно дотримуючись антитринітарних установок, єговісти ільїнці відкидали православні таїнства, іконопочитання, культ хреста й мощів, натомість інтегрували у свою релігійну практику елементи юдейського святкового календаря.

У 90-х рр. XIX ст. сформувалося релігійне об'єднання православного походження, відоме як мальованці. Назва руху пов'язана з постаттю його засновника Кондратія Мальованого, який організував громаду в місті Тараща Київської губернії. У центрі доктринальних положень перебувала ідея безпосереднього богоспілкування за посередництвом Святого Духа, присутність якого мислилася як внутрішня реальність віруючої особи. На цій підставі формулювалися уявлення про хрещення Святим Духом та набуття духовних дарів, інтерпретованих через новозавітну наративну традицію. Водночас наголошувалося, що моральне відхилення людини спричиняє втрату дії Духа і веде до духовної загибелі.

У подальшому К. Мальований проголосив себе пророчою постаттю та ототожнив власну місію зі спасительною функцією Христа. У межах такого підходу розвивалася притаманна соцініанській традиції герменевтика Святого Письма. Біблійний текст тлумачився не як кодекс, який має обов'язкову силу, а як сукупність моральних настанов, виражених мовою алегорій і притч. Відповідно утверджувалася вимога духовного прочитання біблійних оповідань. Послідовники руху були переконані, що через діяльність Мальованого віруючі досягають стану освячення, який пов'язувався з перебуванням Святого Духа в людині.

Есхатологічні уявлення мальованців мали переважно внутрішній зміст, оскільки кінець світу інтерпретувався як якісне моральне оновлення людського буття в умовах земного існування. На цій підставі відкидалася зовнішня обрядовість і

жорстко організована церковна структура, які, на їх переконання, обмежували свободу особи (Шугаєва, 2007, с. 88). Наслідком цього стало критичне ставлення до чинних правових норм, інститутів влади, приватної власності та усталеного соціального порядку.

Отже, еволюція віросповідних засад антитринітаризму в Україні у середовищі раціоналістичних рухів визначалася взаємодією ренесансно-реформаційних імпульсів і кризових явищ суспільного та церковного життя. Якщо на зламі XVI–XVII ст. під впливом раціоналістичних ідей відбулося оформлення антитринітаризму і социніанства, то у XIX ст. подібні процеси простежуються в середовищі духовного християнства. Водночас за христологічними положеннями, есхатологічними очікуваннями, біблійною герменевтикою та соціальною практикою кожна течія набула ознак самостійного релігійного утворення.

Раціоналістично спрямовані течії унітаристського характеру прагнули утвердити принципи рівності та соціальної справедливості. Найпослідовніше спроби практичного втілення такого соціального ідеалу здійснювали социніани й духобори. На певному етапі розвитку відповідні настанови набули статусу провідних у їх віровченні. Водночас обмеженість реалізації проголошених соціальних орієнтирів виявилася доволі швидко, чому сприяли як майнова диференціація, так і внутрішня організація громад.

Для послідовників ці релігійні об'єднання поставали як простір свободи, рівності та братерської взаємності. Проте внутрішні напруження у громадах, а також вплив соціально економічних і політичних чинників зумовили помітні зміни у їх доктринальному корпусі. Відносну сталість у цьому процесі зберігало лише духоборство. Соціокультурне значення унітаристських течій визначалося тим, що їх віровчення і практика репрезентували спробу моделювання впорядкованого суспільного устрою. Незважаючи на суперечливе сприйняття багатьох положень у ширшому суспільстві, ці об'єднання фактично орієнтувалися на ідею гармонізації суспільного розвитку та підвищення якості життя населення. Саме ця обставина стала одним із ключових чинників подальшої еволюції їх віровчення і поступового згасання окремих форм духовного християнства.

5.3. Просвітницький вимір раціоналістичного руху в українському соціокультурному просторі

Просвітницький вектор забезпечив социніанству провідні позиції в українському національно-культурному русі другої половини XVI ст. серед інших релігійних течій, що зумовило підтримку з боку гуманістів ідей, які різні конфесії прагнули реалізувати у практиці. Культурно-просвітницька активність представників социніанства сприяла також вагомій підтримці впливових представників української шляхти та родових династій, переконаних у тому, що втілення нових концептів створить передумови для формування республікансько-демократичної моделі державного устрою. Поширення українського культурно-національного руху другої половини XVI ст. було пов'язане з утвердженням морально-етичних орієнтирів, носіями яких ставали різні соціальні верстви.

Домінування двох наукових традицій, грецької та римської, мало суперечливі наслідки для розвитку української культури і духовності. У дослідженнях підкреслюється, що значний масив знань, досвіду і традицій візантійської культури, попри свою цінність, стримував самостійне зростання місцевої інтелектуальної традиції, підпорядковуючи її авторитету культурного взірця (Крип'якевич, 1990, с. 99). У середньовічну добу релігійно-культурний вплив Візантійської імперії відігравав визначальну роль у формуванні духовних основ християнської традиції на українських землях. Водночас упереджене ставлення частини візантійських діячів до слов'янського світу спричинило дефіцит богословських і літературних текстів, які могли б забезпечити належний полемічний ресурс у протистоянні ідейним опонентам (Соколова, 2020, с. 51).

У духовному житті України наприкінці XVI та в першій половині XVII ст. простежується інтенсивний розвиток книгодрукування, освіти і літератури. Ці процеси відбувалися за умов напружених соціально-політичних і національних суперечностей та зростання рефлексивного осмислення суспільної дійсності народами Речі Посполитої, а також їхнього прагнення до політичної самостійності. Наслідком таких суперечностей стало відчутне духовне піднесення українського суспільства, яке активно долучалося до національно-культурного відродження. Вагому участь у цих процесах намагалися взяти і унітарні осередки, передусім социніанські (Соколовський, 2025, с. 96).

Культурно-освітня діяльність унітаріїв в Україні найбільш продуктивно виявилася у сфері шкільництва, видавничої та перекладацької практики, а також у літературі й науці. Окремі дослідники вважають, що підготовка і впровадження шкільної освіти в український культурний простір другої половини XVI ст. стало вагомим здобутком соцініанського середовища (Lubieniecki, 1685, s. 357). Визначальною особливістю соцініанських шкіл була орієнтація навчального процесу на формування освіченої особистості як активного суб'єкта політичного і культурного життя. У науковій літературі наголошується, що рівень підготовки в цих закладах нерідко перевищував показники тогочасних православних шкіл і більше відповідав практичним потребам Польсько-Литовської держави (Біднов, 1993, с. 49). Згодом їхній досвід був частково використаний православними діячами під час реформування освітніх інституцій в Україні.

Соцініанські освітні осередки в Україні поряд з іншими протестантськими інституціями вирізнялися значним інтелектуальним потенціалом і високими академічними стандартами. У науковій літературі підкреслюється, що саме в цих школах здобувала освіту помітна частина української молоді (Савич, 1929, с. 57). Найвідомішим осередком вважається Раківська школа, заснована 1602 р., яка в інтелектуальному середовищі отримала назву Сарматські Афіни. Серед її вихованців значну частку становили вихідці з українських шляхетських родин, зокрема Чапличів-Шпановських, Немиричів, Любенецьких, Войнаровських, Гойських, Арцішевських, Суходольських та інших (Історія релігії в Україні, 2002, с. 130).

Провідні позиції в навчальному процесі посідали гуманітарні дисципліни. Значну увагу приділяли вивченню іноземних мов. Латинську мову опановували за підручником ученого Батуріна Кордьєра та за працями Яна Амоса Каменського, польську мову викладали за граматикою Петра Статоріуса-Стоїнського (Нічик, 1990 с. 160). Освітня модель школи була зорієнтована на формування підготовлених учасників суспільно-політичного життя. Вагоме значення у світоглядній підготовці майбутніх дипломатів і публічних діячів мало засвоєння курсів філософії та етики. Така увага до етичної проблематики відповідала внутрішній логіці соцініанського вчення, у якому морально-етичний вимір посідав центральне місце. Популярність етичного курсу

посилювалася використанням підручника Яна Крелля Першооснови етики (Соколовський, 2025, с. 49). Функціонування Раківської школи тривало до 1638 р., коли рішенням Варшавського сейму діяльність цього інтелектуального центру було припинено.

Після занепаду Раківського осередку вагома частина лідерів соцініанського середовища перемістилася на Волинь, де отримала протекцію з боку шляхтичів Юрія, Андрія та Олександра Чапличів. Ключовим осередком руху в цьому регіоні стало містечко Киселин, у якому 1614 року з ініціативи Юрія Федоровича Чаплича-Шпановського було засновано навчальний заклад середнього типу. Першим ректором установи став теолог і письменник Євстафій Кисіль, знаний зокрема своїми перекладами творів Томи Аквінського грецькою мовою (Lubieniecki, 1843, s. 277). У 1638–1644 роках Киселинська школа фактично набула статусу закладу академічного рівня з богословським відділенням, орієнтованим на підготовку проповідників. Посаду ректора в різний час обіймали відомі теологи й публіцисти Людвіг Голайзен, Петро Стегман та Теодор Симонід з Гольштинії (Lubieniecki, 1843, s. 277–278). Діяльність цієї інституції послідовно спрямовувалася на підтримання інтелектуального авторитету соцініанських освітніх центрів.

Паралельно з Киселинською школою подібний заклад діяв у Берестечку Луцького повіту. Йдеться про колишню кальвіністську школу, яку Мартин Чаплич реорганізував на соцініанських засадах. Високий рівень викладання та виразна науково-просвітницька орієнтація цих установ приваблювали представників різних конфесій, зокрема кальвіністського середовища, яке частково запозичувало їх освітні моделі. Фіксується також практика переходу окремих кальвіністських учених до соцініанських закладів, серед яких згадуються М. Чехович, Іоан і Тома Фальконії, С. Будний та інші (Соколовський, 2025, с. 49).

У той самий період, упродовж 1638–1644 рр., у Березці, маєтку Мартина Федоровича Чаплича-Шпановського, функціонувала школа середнього типу, ректором якої був відомий письменник-соцініанин Йоахім Рупневський. При ній діяло філософське відділення Раківської академії. Помітний авторитет на початку XVII ст. здобула також школа в Гощі, яка існувала до 1639 р. Її педагогічний склад вирізнявся високим

інтелектуальним рівнем, до нього належали Теофіл Молітор, Данило Дуроссіус, Войтех Коперіус і доктор медицини Соломон Палюдіус. З історією цього освітнього осередку пов'язують навчання майбутнього московського царя Лжедмитрія I, відомого як Григорій Отреп'єв (Любащенко, 1995, с. 140). Відомо, що Варлаам і чернець Місаїл Повадін 1602 р. прибули разом з Отреп'євим, який видавав себе за Дмитра, сина Івана Грозного, до Києво-Печерської лаври, а згодом до Острога. Саме там Григорій зазнав впливу соцініанських ідей, після чого його ім'я фіксується серед учнів гощанської школи. Під час навчання він заручився підтримкою окремих діячів цього середовища, зокрема Миколи і Стефана Росткових, які безпосередньо долучилися до подій 1606 р., відомих як Велика смута (Kossowski, 1933, s. 108–111).

Поблизу Гощі, у центральній частині маєтностей Сенют у містечку Ляхівці, впродовж другого десятиліття XVII ст. було засновано подібний освітній осередок під протекцією Павла-Криштофа Сенюти, який перебував у родинних зв'язках із Юрієм Немиричем через шлюб із його сестрою. Першим ректором цієї установи став знаний протестантський теолог і публіцист Петро Моршковський. Важливу роль у розвитку соцініанської освіти відігравала також школа в Хмельнику на Поділлі, заснована наприкінці XVI ст. братами Миколою та Самуелем Олесницькими. Її першим ректором був Християн Франкен, а в подальші роки керівництво закладом здійснювали Войцех Каліш, Самуель Вольф, Станіслав Петріцій і автор соцініанського катехізису Єжи Шоман (Історія релігії в Україні, 2002, с. 133).

Показовою рисою соцініанських шкіл в Україні була поширена практика мобільності учнів між освітніми осередками. Водночас характерною ознакою залишалося толерантне ставлення до вихованців, які за конфесійною належністю походили з інших релігійних традицій. Зокрема, службовий шляхтич князів Острозьких Микола Зоря передав свого сина на навчання до школи в Гощі (Соколовський, 2025, с. 50). У цих закладах викладали письменники й науковці, які не завжди належали до протестантського середовища. У соцініанських школах здобували освіту шляхтичі та міщани з різних сусідніх земель, багато з яких згодом стали відомими за межами України. За оцінкою О. Левицького, жодна з релігійних течій не зробила такого вагомого внеску у розвиток

освіти, як социніани, у середовищі яких сформувалася значна кількість учених, пасторів і педагогів (Левицький, 1882, с. 412).

Завершальний етап історії соцініанства в Україні у 40–60-х рр. XVII ст. позначений посиленням конфесійно-політичної реакції. Польська влада поступово обмежувала діяльність цього руху в Малій Польщі та Галичині. У 1638 р. припинено діяльність школи в Ракові, у 1644 р. закрито осередок у Киселині, а 1647 р. рішенням сеймового суду ліквідовано всі соцініанські школи і друкарні в Речі Посполитій (Ogonowski, 1966, s. 43–44). Від кінця 40-х рр. посилилися антисоцініанські репресивні заходи, які включали закриття громад, конфіскацію майна та вигнання прихильників руху з території держави.

У 1640-х роках провідне значення в інституційному оформленні соцініанського руху в Речі Посполитій належало Андрію Вишоватому, онукові Фауста Социна. Саме він ініціював перенесення ключових осередків руху на Волинь і Київщину. Як випускник Раківської академії та кількох європейських університетів, Вишоватий упродовж кількох років перебував у Пісках, Киселині, Галичанах і Берестечку, намагаючись створити на українських землях сприятливі умови для розвитку шкільництва та книгодрукування (Соколовський, 2025, с. 50). Реалізація цих планів стала можливою завдяки підтримці соцініанської шляхти, яка володіла значними земельними комплексами на Побужжі, Волині, Житомирщині та Київщині. У завершальний період серед цього середовища, поряд із родами Немиричів, Чапличів і Гойських, помітне місце посідали Станіслав і Павло Оріховські, а також родина Пшипковських (Tazbir, 1973, s. 27).

У 1643 році А. Вишоватий на запрошення Юрія Немирича прибув на Лівобережну Україну й оселився в його маєтку Шершні. Наприкінці 1640-х років тут сформувалася впливова соцініанська громада, до якої входили Немиричі, Гойські, Суходольські, Бабинці та інші родини. Вишоватий став ініціатором переселення до цього регіону значної кількості соцініанських учених, викладачів і літераторів, які продовжили на українських землях науково-освітню, перекладацьку та публіцистичну діяльність. У цей час вони створювали нові праці та водночас готували підґрунтя для

заснування місцевої друкарні. Паралельно розглядалася можливість перекладу основних соцініанських текстів руською мовою. Остаточне рішення щодо організації друкарні було ухвалено 1655 року на синоді в Рашкові під головуванням Павла Моржковського.Отже, система освіти унітарних осередків спиралася на досягнення розвиненої західноєвропейської науки. Водночас соцініани прагнули інтегрувати національні традиції і звичаї народів польсько-литовської держави не лише у шкільну, а й у ширшу культурно-освітню діяльність. За оцінками дослідників, унітарні школи демонстрували один із найвищих наукових рівнів серед освітніх інституцій Речі Посполитої (Соколовський, 2025, с. 51).

Вагомий внесок у національно-культурні процеси в Україні соцініани здійснили у науковій та літературній сферах. Така активність значною мірою зумовлювалася прагненням представників руху вести аргументовану полеміку з ідейними опонентами. У цих умовах особливого значення набув доктринальний рівень популяризації нової віри, тим більше що серед інтелектуалів, які поширювали унітарні ідеї, перебували відомі культурні діячі. Оскільки на ранньому етапі унітаризм був тісно пов'язаний зі східноєвропейським реформаційно-гуманістичним рухом, наукова і літературна продукція його представників вирізнялася високою концептуальною наснаженістю.

У XVI–XVII ст. соцініани видали значну кількість праць у протестантських друкарнях Речі Посполитої. Книжкова продукція протестантів кількісно переважала католицькі видання (Łukaszewicz, 1849, s. 417). У Раківській друкарні, де працювали відомі майстри О. Родецький і С. Стернацький, лише упродовж 1602–1638 рр. побачили світ 240 різних видань (Соколовський, 2025, с. 51). За сприяння соцініан опубліковано твори відомого православного діяча культури Х. Філалета, зокрема «Апокрисис» та «Ектезис». На українських землях діяли також дві соцініанські друкарні у Бересті та Венгруві.

Із середовища унітарного руху Речі Посполитої походила найбільша, порівняно з іншими конфесійними напрямами, кількість польськомовних біблійних перекладів. Серед їх авторів були С. Будний, М. Чехович, Є. Шоман, Я. Крелль, І. Шліхтінг, С. Пшипковський та інші. На думку Г. Вільямса, у 50-х рр. XVII ст. унітарні діячі працювали також над слов'яно-

руським перекладом Нового Заповіту, який планували видати на українських землях (Wagner, 1986, p. 113–114). Центральним друкованим текстом социніан став «Раківський катехізис», опублікований 1605 р. польською мовою. Упродовж наступних років, здобувши широку популярність, цей твір було перекладено кількома європейськими мовами. Його структура визначалася віровчальними засадами соціністанства і включала тексти Ф. Социна в редакції П. Стоїнського, Є. Москоржевського, В. Шмальця, Є. Вольтера, а також праці П. Гжегожа, П. Гонезія, Є. Шомана та інших авторів (Drzymała, 1963).

Видатним представником інтелектуального відродження східнослов'янського простору був Симон Будний, який залишив одну з найоб'ємніших літературних спадщин серед діячів унітарного спрямування. У його працях раціоналістична критика схоластичної теології поєднувалася з послідовним раціональним підходом до тлумачення Святого Письма, що виявлялося у критичному аналізі біблійної традиції. Відомо, що С. Будний є автором «Катехізису», жанру, який у добу Реформації користувався значною популярністю, про що свідчить чисельність аналогічних видань різних конфесій (Kamieniecki, 2002, s. 24). У цьому творі з позицій реформатської теології викладено його уявлення про оновлені засади церковного устрою, віри, молитви та хрещення.

Для підходу С. Будного характерна реформаційна критика обрядових практик католицизму і православ'я, зокрема постів, культу ікон та чернечих обітниць. Наголошуючи на необхідності безпосереднього читання й інтерпретації Святого Письма та на його відкритості для широкого кола вірян, мислитель підважував засадничі положення традиційних Церков, прагнучи виявити пізні нашарування у їх доктринальних системах (Соколовський, 2025, с. 52). Він підкреслював відсутність у біблійному тексті свідчень про апостольське походження іконопочитання і водночас звертав увагу на легендарні мотиви, значущі для руської православної традиції. Щодо культу святих, С. Будний розглядав їх як історичних осіб, до яких не слід звертатися з молитвами, натомість необхідно безпосередньо звертатися до Бога. Критичному аналізу піддано також культ Богородиці, яку він трактував як звичайну людину, а практику молитовного звернення до святих інтерпретував як таку, що зменшує

належну Богові славу і переносить її на створену істоту (Budny, 1959, s. 331).

Помітне місце у спадщині С. Будного посідають суспільно-політичні розвідки, зокрема праця «Про світську владу». Його соціально-політична концепція ґрунтувалася на принципі опіки та відповідальності. Мислитель вважав, що державну владу належить шанувати як встановлену Богом, а батьки зобов'язані забезпечувати дітям як духовне виховання, так і матеріальну підтримку та професійне навчання. Взаємини влади і родини він осмислював у патронально-клієнтарній перспективі, де кожний член суспільства мав дотримуватися визначених морально-соціальних норм. Батько повинен виховувати дітей, господар має піклуватися про освіту підлеглих, а правопорушення підлягають покаранню. Правителі, своєю чергою, повинні сприяти розвитку церков і шкіл, підтримувати громадський мир, захищати майнові права незаможних і здійснювати справедливе судочинство (Біліченко, 2024, с. 189).

Аналізуючи підходи до інтерпретації Святого Письма, С. Будний звертався до екзегетичних традицій католицької та православної церков, установлюючи прямі паралелі між біблійними чудесами і культом святих. При цьому він наголошував, що епоха пророків і чудес належить минулому. Водночас мислитель вважав доцільним наслідування взірців ранньої Церкви в сучасній церковній практиці. С. Будний послідовно обстоював необхідність вільного обговорення Слова Божого за зразком первісного християнства, підкреслюючи, що саме хибні інтерпретації спричинили появу догматичних викривлень. Порівняльний аналіз грецьких, латинських і гебрейських текстів Біблії дав йому підстави виявити численні різночитання між перекладами (Біліченко, 2024, с. 189). Для його герменевтичної стратегії характерним був риторико-логічний спосіб читання Святого Письма, у межах якого біблійний текст осмислювався крізь призму силогістичної аргументації.

Визначною пам'яткою унітарної літератури є трактат Петра Гонезія «Про Сина Божого, людину Христа». Ознайомившись із цим твором, Петро Вергарій охарактеризував його як вкрай радикальний, зауваживши, що в ньому аріанська доктрина постає у модернізованій формі. Як послідовний представник унітарного напряму, П. Гонезій передусім піддавав критичному аналізу догмат Трійці

(Ogonowski, 1959, s. 257). Він також заперечував практику хрещення немовлят, мотивуючи це її невідповідністю ранньохристиянській традиції, відсутністю належного біблійного обґрунтування та суперечністю принципам здорового глузду. Значна частина його проповідницької та публіцистичної діяльності була спрямована проти феодального устрою і церковної інституційності. Ідейно-світоглядні позиції П. Гонезія справили відчутний вплив на радикальне крило литовських унітаріїв, які виступали проти кріпацтва, соціальної експлуатації, воєнної практики та надмірної ролі державних інститутів. У цьому середовищі сформувалися засадничі елементи пацифістської етики, що згодом стали однією з характерних рис социніанської традиції (Соколовський, 2011, с. 340).

Помітне місце серед социніанських мислителів посідає Андрій Вишоватий, автор філософських, полемічних і наукових праць. У трактаті «Про релігію, співвідносну з розумом» він обстоював тезу про Біблію як нормативне джерело істини, пізнання якої потребує як віри, так і раціонального осмислення (Kawecka-Gryczowa, 1959, s. 30–31). Водночас мислитель визнавав евристичну цінність переконань, що підтверджуються життєвою практикою або науковим досвідом, навіть якщо вони не мають прямої біблійної опори (Ogonowski, 1960, s. 174). У його концепції праця постає важливим антропологічним і моральним критерієм. Людина, залучена до продуктивної діяльності, інтерпретується як носій позитивних чеснот, а будь-який вид праці визнається гідним пошани, оскільки перед Богом усі форми трудової активності є рівнозначними. У такий спосіб релігійно-світоглядна позиція А. Вишоватого трансформує антропологічну проблематику у виразно етичну площину.

Серед філософських праць социніанської традиції помітне місце посідає трактат ученого і педагога Яна Крелля «Про Бога і Його атрибути». У цьому творі мислитель обґрунтовує тезу про неможливість природничо-раціонального пояснення божественної сутності, на підставі чого вибудовує власну концепцію, що тяжіє до пантеїстичного тлумачення. Згідно з міркуваннями Крелля, безсмертя і всемогутність Бога мають визначену межу дії, яка окреслюється онтологічною специфікою матерії. Святий Дух інтерпретується як внутрішня субстанційна присутність у всьому істинному, що

надає буттю здатності до перетворення і варіативності форм. Саме через дію Святого Духа матеріальний вимір зближується з духовним (Історія релігії в Україні, 2002, с. 174). Така позиція засвідчує тенденцію до концептуального зближення божественного і природного порядків буття. Бог і матерія постають взаємозумовленими началами, які співіснують у вічній кореляції, а акт творіння тлумачиться як упорядкування Богом природної реальності.

Мартин Чехович у праці «Християнські розмови» 1575 року систематизував нормативно-етичні орієнтири соцініанської спільноти та окреслив коло християнських обов'язків віруючого. Центральним імперативом він вважав наслідування морального способу життя Ісуса Христа, яке передбачає зречення егоцентризму і терпеливе прийняття життєвих випробувань як форми божественного випробування віри. Водночас мислитель надавав вагомого значення дотриманню християнських обрядових практик, застерігаючи, що їх знецінення може спричинити руйнацію релігійного життя. У його етичній концепції навіть тілесні кривди інтерпретуються як такі, що допускаються в межах божественного провидіння і не повинні викликати протестної реакції з боку віруючого. Єдиною формою боротьби він визнавав внутрішню аскетичну працю людини над власними пристрастями (Любович, 1902, с. 14). Гуманістичний вимір його позиції виявляється у принциповій відмові від помсти і в негативному ставленні до судових позовів між віруючими. У політичній площині М. Чехович висловлював обережний критицизм щодо державних інституцій, підкреслюючи ризик моральної девіації влади. Представники істинного християнства, на його думку, повинні обіймати суспільні ролі відповідно до природних здібностей і не використовувати службове становище у приватних інтересах. Мислитель також послідовно засуджував смертну кару як форму каральної практики.

Вагомий внесок у науковий розвиток соцініанського освітнього середовища зробив педагог Раківської школи Іоахим Стегман. Результати його досліджень було оприлюднено 1630 року в праці «Institutionum Mathematica». У розділі «Геометрія», присвяченому Ю. Немиричу, автор аргументовано обґрунтовував практичну значущість математичного знання (Нічик, 1990, с. 107). Окрім систематичного викладу дисципліни, у праці подано відомості про десяткові дроби,

логарифмічні обчислення та низку прикладних математичних задач. Стегман також звертав увагу на новітні наукові відкриття, зокрема на геліоцентричну концепцію Миколая Коперника, що засвідчує включеність социніанського інтелектуального середовища у ширший європейський науковий дискурс.

Помітний доробок у розвитку логічної і дидактичної літератури належить Яну Ліцинію Немисловському, авторові підручника з логіки «Посібник для оволодіння вченням Аристотеля» 1586 року. У трактаті «Сентенції, необхідні у житті» мислитель систематизував корпус морально-повчальних настанов, спрямованих на формування у людини високих етичних чеснот. Його світоглядна позиція формувалася під впливом стійкої орієнтації на наукове пізнання та педагогічну практику. Праця Немисловського вирізняється також дидактичною новизною, оскільки містить повчальні тексти кількома іноземними мовами, що свідчить про інтеграцію социніанської освітньої моделі у ширший європейський гуманітарний простір.

Помітний інтерес для здійснюваного аналізу становить праця Є. Кисіля «Апологія», яка в україністичних студіях опрацьована недостатньо. Текст, написаний польською мовою і опублікований під псевдонімом Г. Діпліц, постає відповіддю на «Апологію» М. Смотрицького, спрямовану на викриття так званих християнських відхилень, пов'язаних із діяльністю С. Зизанія, Ортолога, К. Острозького та Х. Філалета. Зміст «Апології» дає підстави припускати, що Є. Кисіль походив із православного середовища. Незважаючи на власні унітарні переконання, він зберіг інтелектуальний і культурний зв'язок із традицією, у якій сформувався. На сторінках твору автор неодноразово висловлює занепокоєння станом рідної культури та звертається до еліти із закликом відмовитися від моральної деградації, яка, за його словами, призвела суспільство до духовного занепаду (Diplic, 1632, s. 330). Є. Кисіль послідовно обстоює право Х. Філалета захищати православну церковну традицію в умовах посилення католицького впливу (Diplic, 1632, s. 616–617). У такий спосіб він виступає оборонцем не лише окремого полеміста, а й ширшого православного середовища, підтримуючи Філалета як протестантського автора, зорієнтованого на захист віровизнаних інтересів руського населення (Diplic, 1632, s. 616).

Подібна настанова простежується у перекладацькій діяльності інших унітарних діячів руського походження. Показовим прикладом є незавершений переклад Євангелія В. Тяпинського, який охоплює тексти від Матвія, Марка та початкову частину Євангелія від Луки і здійснений за зразком польськомовного Нового Заповіту С. Будного. Ця пам'ятка неодноразово ставала предметом наукового аналізу. У передмові перекладач окреслює мотивацію своєї праці як прагнення забезпечити пізнання євангельського тексту рідною мовою, доступною широким суспільним верствам (Предисловие Василия Тяпинского к печатному Евангелию, 1889, с. 1). В. Тяпинський здійснює критичну оцінку церковної адміністрації, закидаючи їй занедбання освітньої, культурної та духовно-пастирської місії, а також поширення Святого Письма мовами, незрозумілими для більшості віруючих (Предисловие Василия Тяпинского к печатному Евангелию, 1889, с. 2–3). Як позитивний орієнтир він наводить практику європейських народів, які перекладали Біблію власними мовами (Предисловие Василия Тяпинского к печатному Евангелию, 1889, с. 3–4).

Важливим свідченням національно-духовної активізації є також переклад Євангелія слов'яно-руською мовою, здійснений 1589 року В. Негалевським. У вступній частині перекладач наголошує на гуманістичній мотивації своєї праці, підкреслюючи, що виконав переклад на прохання віруючих, які прагнули безпосереднього доступу до біблійної істини. Адресуючи текст кожному читачеві, зацікавленому в осмисленні Слова Божого (Огієнко, 1922, с. 10, 12), Негалевський водночас окреслює ширше завдання свого проєкту, яке полягає в утвердженні права на вільне тлумачення біблійного тексту як необхідної умови богопізнання. Поширення цього перекладу засвідчує відчутний вплив унітарних ідей на православне інтелектуальне середовище. Закономірно, що наприкінці XVI і в першій половині XVII століття в церковному середовищі формується новий корпус полемічної літератури.

Показовим свідченням впливу унітарних ідей на православне середовище Речі Посполитої є маргінальні записи невідомого автора, датовані першою третиною XVII століття та вміщені на полях Острозької Біблії. Їхній полемічно загострений стиль спрямований проти ієрархічної організації католицької церкви та її кліру, діяльність яких, на думку

автора, дискредитує моральний авторитет професійного духовенства. У категоричній формі заперечується посередницька функція священнослужителів між Богом і людиною (Фотинский, 1905, с. 83). Орієнтація автора на вільнодумні інтерпретації виявляється також у критиці культу хреста та ікон. За змістовими ознаками його позиція в окремих аспектах наближається до богомильської традиції. Дослідники припускають, що їх автор належав до православного культурного кола, однак зазнав інтелектуального впливу унітарної проповіді, не здійснивши при цьому остаточного конфесійного переходу. Записи засвідчують прагнення інтерпретатора поглибити власні переконання та узгодити їх із розумінням божественної істини.

Вагому роль у національно-культурних процесах України відіграв рід Немиричів, представники якого зробили помітний внесок у поширення соцініанських ідей і текстів. Юрій Немирич здобув ґрунтовну європейську освіту. Він навчався у Раківській академії, інтелектуальному центрі соцініанського руху, де привернув увагу Мартіна Руара, який рекомендував його видатному філософові та політичному мислителю Гуго Гроцію. Подальші студії Немирича відбувалися в провідних освітніх осередках Європи. Він відвідав університети Лейдена й Амстердама, навчався в Оксфорді та Кембриджі, слухав лекції у паризькій Сорбонні, а також студіював у Падуанському університеті та в університеті Базеля (Kot, 1960, s. 112–113). Цей період європейської інтелектуальної історії позначений активним розвитком суспільних наук, що не могло не вплинути на світогляд молодого українського шляхтича. Як зауважують дослідники, його державницький ідеал еволюціонував у напрямі республіканської федеративної моделі, подібної до політичних систем Нідерландів або Швейцарії (Лоський, 1928, с. 155). Ю. Немирич виявив себе також як здібний математик. Його знання геометрії, за свідченнями джерел, знайшли практичне застосування під час Конотопської битви, де розташування військ відзначалося високим рівнем просторової точності (Титов, 1996, с. 80).

Завершуючи навчання у Сорбонні, Немирич, якому прогнозували значну наукову перспективу, опублікував латиномовний трактат «Discursus de bello moskovitico» («Розвідка про Московську війну»), виданий у Парижі 1634

року. Ця пам'ятка має особливу цінність, оскільки належить майбутньому державному діячеві, одному зі співтворців Гадяцького договору 1658 року та соратникові гетьмана Івана Виговського. У трактаті простежується рання артикуляція ідеї політичного оформлення українських земель, яка перегукується з попередніми проектами державного устрою. Водночас автор постає як теоретик військової справи. Перебуваючи у статусі громадянина Речі Посполитої, він аналізує мілітарні виклики з боку Московської держави та пропонує міркування щодо організації війська, неодноразово звертаючись до ролі козацтва й українських територій. Немирич підкреслює доцільність козацьких морських походів проти Османської імперії та виступає проти знищення козацького флоту, вбачаючи в ньому стратегічний ресурс. Окрему увагу він приділяє питанням військової дисципліни, системі відзначення бойових заслуг, медичному забезпеченню війська та впорядкуванню поховальних практик (Соколовський, 2011, с. 341).

Праця Ю. Немирича постала як інтелектуальна реакція на польсько-московське протистояння. У трактаті автор послідовно критикує монархічну модель та самодержавну форму правління, ілюструючи їхні структурні вади на прикладі Московської держави. Центральним недоліком монархії він вважає обмеження природних прав і свобод людини та утвердження репресивно-деспотичних практик владарювання. У тексті виразно простежуються ранні політичні орієнтири мислителя, поєднані з докладними міркуваннями щодо стратегії ведення війни. Водночас автор репрезентує себе як свідомий патріот, що підкреслює власну мотивацію як «…скромний, але відповідний до цієї хвилини і мого таланту вияв моєї любові до Вітчизни» (Немирич, 1995, с. 137). Його різко критична позиція щодо Московії ґрунтується на переконанні про домінування там підданської покори та відсутність політичної свободи, що відображено у зауваженні про «рабську залежність» населення (Немирич, 1995, с. 142).

Отже, трактат становить концептуальну основу політико-філософських роздумів українського мислителя про природу держави, типологію влади та образ правителя, а також фіксує усвідомлення зовнішньополітичних загроз для українських земель. Імпульсом до цих міркувань стала необхідність організації ефективної оборони. Ідеального правителя Немирич пов'язує з моделлю освіченого монарха, тоді як

оптимальну державну форму окреслює як просвічену монархічну республіку з раціонально вибудуваною мілітарною політикою. Цій моделі протиставляється образ правителя-деспота та тиранічний тип владарювання.

Україна у його концепції постає як окремий соціально-етнічний організм у політичній структурі Речі Посполитої. Ключовим прагненням українського населення мислитель вважає зрівняння прав Русі з правовим статусом Великого князівства Литовського. На цій основі формується ідея князівської України як удільного політичного утворення в межах федеративної системи держави, носієм якої виступає передусім шляхетський стан. Україна інтерпретується як історична спадкоємиця Київської державної традиції, що зумовлює орієнтацію на відновлення князівської форми правління. Водночас у трактаті міститься критичне дистанціювання від відповідного проекту С. Оріховського.

У політичній перспективі мислитель також розглядає можливість інституційного піднесення українських земель, включно з ідеєю перенесення польського престолу на український терен і надання Україні статусу коронної землі. Київ осмислюється як давній державний центр, повернення якому належного статусу розглядається як історично виправдане завдання. При цьому Немирич зосереджується не лише на проблематиці української автономізації, а й на необхідності модернізації самої Речі Посполитої з урахуванням українських інтересів. Окрім політичних текстів, перу Ю. Немирича належить низка праць теологічного характеру, зокрема латиномовний трактат «Опис і виклад духовного арсеналу християн, або Панолія», а також корпус молитов і гімнів, укладених для потреб соцініанських громад (Яковенко, 1993, с. 266).

Помітний внесок у літературно-наукову спадщину соцініанського середовища здійснив Самуель Пшипковський, відомий як послідовний оборонець конфесійних свобод протестантів (Chmaj, 1927, s. 15–16). У польськомовній інтелектуальній традиції він репрезентований автором понад п’ятдесяти творів релігійно-етичного змісту, серед яких «Гідність царювання Христа», біографія Фауста Социна та збірка гімнографічних текстів «Молитва». Найбільш концептуально значущим вважається трактат «Про мир і згоду в церкві», у якому обґрунтовано норми віровизнання, принцип

інституційного розмежування церкви і держави та доктрину невтручання релігійних структур у політичну сферу (Історія релігії в Україні, 2002, с. 181).

Вагоме місце у національно-культурному русі України посіла інтелектуальна спадщина діячів братського руху, релігійно-філософські орієнтації яких у низці аспектів виявляють близькість до унітарних підходів. Представники братств фактично стали на шлях внутрішнього оновлення православної церковності, оскільки реформаційна парадигма більшою мірою відповідала їхньому світоглядному виміру і, подібно до унітаристських мислителів, акцентувала пріоритет внутрішньої релігійності над зовнішніми формами побожності (Соколовський, 2011, с. 341). Унаслідок цього між братчиками та частиною православного кліру нерідко виникали конфлікти, тоді як окремі концептуальні положення братських ідеологів виявляли типологічну спорідненість із социніанською традицією.

Одним із провідних носіїв відповідних інтелектуальних орієнтацій у братському середовищі виступав Стефан Зизаній, відомий релігійний і культурний діяч та активний член Львівського братства. Його релігійно-філософські погляди перебували у центрі уваги як католицьких, так і православних полемістів, що зумовлювало інтенсифікацію критичних виступів на його адресу. До найпомітніших праць автора належать «Книжица на римський костел» (1595), «Защита православ'я от папизма», «Малий Катехізис» та інші тексти. Їх аналіз дає підстави констатувати виразну рецепцію окремих ідей социніанського інтелектуального кола. У тлумаченні основних християнських положень мислитель послідовно застосовував раціоналістичний підхід (Соколовський, 2011, с. 341). Це особливо виразно простежується у його інтерпретації догмату Трійці. На відміну від традиційного православного та католицького розуміння єдності й співвідношення трьох божественних іпостасей, С. Зизаній схилявся до їхнього функціонального розмежування при одночасному підкресленні рівності (Литвинов, 2000, с. 28).

Подібна інтерпретаційна логіка безпосередньо позначалася на його христологічних уявленнях. Мислитель розглядав Ісуса Христа у площині історичної людяності, заперечуючи наділення Його божественними властивостями та посередницькою роллю між Богом і людьми. Такі погляди виявляють певні паралелі з дуалістичними схемами релігійної

думки, зокрема з опозицією двох начал добра і зла. Його концепція структурується навколо антитези Христос і антихрист, де Христос символізує добро і справедливість, тоді як антихрист уособлює зло та неправду (Соколовський, 2011, с. 341). У полемічному контексті під образом антихриста С. Зизаній розумів Римського папу, надаючи своїй аргументації виразного соціально-критичного звучання та спрямовуючи її проти тогочасних форм церковного зловживання. У межах антикатолицької полеміки мислитель піддав критичному перегляду догматику чистилища і пекла (Пам'ятки українсько-руської мови і літератури, 1906, с. 11). Водночас його зауваги торкалися й окремих положень православної есхатології, зокрема концепції так званого окремого суду після смерті людини, яку він вважав такою, що не має достатнього біблійного та раціонального обґрунтування.

Подібно до унітаристських авторів, С. Зизаній поширював есхатологічно-хіліастичні уявлення про другий прихід Христа і встановлення тисячолітнього царства. Ідеалізуючи модель ранньохристиянської громади, він конструював образ майбутнього як радикально оновленого світу. Очікування другого пришестя Христа мислитель пов'язував із вірою в неминуче моральне та соціальне преображення історичної реальності. Образ Ісуса Христа подано у дусі ранньохристиянської традиції як захисника і союзника знедолених верств населення (Пам'ятки українсько-руської мови і літератури, 1906, с. 66).

Соцініанських інтерпретацій християнських догматів і таїнств дотримувався також брат С. Зизанія Лаврентій. Відомий релігійний і культурний діяч, активний учасник братського руху в Україні та автор полемічно-богословських праць, він зробив помітний внесок у національно-культурний розвиток і збагатив релігійно-філософську думку низкою інтелектуально новаторських положень. Йому належать «Граматика словенська», буквар «Наука до читання і розуміння письма слов'янського язика», до якого було додано «Лексик», перший друкований український церковнослов'янський словник (Соколовський, 2011, с. 342).

У «Великому катехізисі» Л. Зизаній послідовно репрезентував соцініанське бачення тринітарної проблематики та водночас звертався до питань природознавства, зокрема до інтерпретації світобудови і

небесних явищ, пояснюючи їх розвиток внутрішньою закономірністю. Мислитель прагнув інтегрувати раціоналістичний компонент у тлумачення онтологічної структури Святої Трійці через її функціональне розмежування. Бога Отця він поставив ієрархічно вище інших іпостасей. Подібно до свого брата, автор обстоював ідею єдності матеріального та ідеального, тілесного і духовного начал. Відповідно до його поглядів, смерть тіла зумовлює припинення існування духу. Христологію Л. Зизаній розглядав у руслі соцініанської традиції, стверджуючи, що «сам Бог з'явився для врятування людського роду в особі Ісуса Христа, сам страждав і сам помер» (Соколовський, 2011, с. 342). Така інтерпретація фактично відкривала можливість висновку про припинення буття всієї тринітарної повноти у момент смерті Христа.

У дусі соцініанської антропології Л. Зизаній піддав критиці вчення про спадкову гріховність людини. Він виходив із переконання, що людська природа зберегла духовний потенціал у стані, близькому до доадамового, тим самим відкидаючи концепцію успадкованого гріха. Звідси випливало його твердження про здатність людини до самоспасіння завдяки збереженій моральній спроможності. Зосереджуючись на морально-етичній проблематиці, мислитель надавав їй виразного соціального виміру. Він визнавав поширення Божої благодаті на сферу зла і водночас наполягав на тому, що Боже панування стосується передусім добра. Опоненти Л. Зизанія, навпаки, відстоювали тезу про благословення Богом будь-якої земної влади незалежно від її моральної якості (Паславський, 1984, с. 77).

Аналіз творів українського письменника-полеміста Х. Філалета, тісно пов'язаного з братським середовищем, також засвідчує наявність у них широкого кола соцініанських ідей. Не випадково митрополит Макарій закидав братчикам схильність у низці питань тяжіти до унітарних позицій (Соколовський, 2011, с. 342). У своєму фундаментальному полемічному творі «Апокрисис» Х. Філалет послідовно обґрунтовував принцип рівності священнослужителів і мирян у церковному житті. Ця теза отримала раціоналістичне підкріплення через апеляцію до універсальності людського розуму. Наголошуючи на необхідності дотримання істинної віри, автор підкреслював її укоріненість у розумовій здатності людини. Розвиваючи аргументацію, він доводив, що право

судження у справах віри визначається не місцем у церковній ієрархії, а рівнем освіченості, оскільки розум не є привілеєм духовенства, а притаманний кожній людині (Історія релігії в Україні, 1999, с. 361).

Провідним смисловим ядром творів Х. Філалета постає етична проблематика, зокрема питання природи людини, природної та соціальної детермінованості її життєдіяльності. Подібно до социніан, мислитель намагався локалізувати джерело моральності у самій людській особистості, аргументуючи тезу про моральну автономію суб'єкта. У його інтерпретації людина здатна до духовної свободи, оскільки моральний порядок мислиться можливим поза інституційним посередництвом церкви. Така позиція передбачала критичне осмислення претензій церковних інституцій на монополію у сфері інтерпретації істини та регуляції інтелектуальної діяльності. У цьому контексті Х. Філалет фактично полемізував з етичним онтологізмом Августина і Томи Аквінського, згідно з яким добро має об'єктивний доособистісний статус і пізнається людиною лише через церковне посередництво (Соколовський, 2011, с. 342).

Важливим аспектом його концепції стало обґрунтування непотрібності спеціалізованого сакрального простору для богопізнання. Виходячи з переконання про безпосередню доступність Бога людині, мислитель робив висновок про відносну функціональність храмових структур. Водночас він критично осмислював августиніанську доктрину передвизначення, яка пов'язувала спасіння або загибель людини з наперед установленим божественним рішенням. У цьому зв'язку Х. Філалет підкреслював, що віруюча особа спроможна до прямої комунікації з Богом незалежно від просторово-інституційних умов (Яременко, 1964, с. 68).

Социніанські інтенції простежуються і в релігійно-етичному трактаті «Мир з Богом людині», автором якого був професор Києво-Могилянської академії та церковний діяч Інокентій Гізель. Подібно до социніанської традиції, мислитель схилявся до інтерпретації моральних настанов крізь призму здорового глузду, а не винятково біблійної нормативності (Історія релігії в Україні, 1999, с. 362). Центральним критерієм морального розрізнення він вважав людську совість, яка функціонує як внутрішній регулятив добра і зла. У дусі ідей Ф. Социна І. Гізель визнавав спроможність людини самостійно

протистояти аморальним вчинкам без прямого божественного втручання.

Оцінюючи конкретні моральні ситуації, мислитель пропонував враховувати не лише формальні церковні приписи або усталені суспільні уявлення про моральність, а й контекстуальні обставини вчинку. Саме тому у трактаті обґрунтовується теза про відсутність гріха у випадку недотримання посту через хворобу, а також допускається можливість пропуску релігійних свят за наявності поважних причин (Історія релігії в Україні, 1999, с. 363). Хоча автор визнавав доцільність участі віруючого у богослужбовому житті, він водночас припускав ситуативні винятки. Таким чином, відносне дистанціювання від зовнішньої обрядовості супроводжувалося зосередженням на внутрішньому духовному вимірі особистості. Із логіки трактату випливає теза про індивідуальну відповідальність людини перед Богом і необхідність особистісного морального самовиправлення.

Отже, діячі братського руху у своїй інтелектуальній продукції системно зверталися до морально-антропологічної проблематики, прагнучи сформувати оновлене бачення людського призначення. Одним із важливих ідейних джерел їхніх побудов виступали релігійно-філософські концепти унітарного спрямування, передусім соцініанства, які наприкінці XVI та у першій половині XVII століття інтенсивно поширювалися на українських теренах і знайшли відображення у полемічно-літературній спадщині тогочасних мислителів.

Соцініанська літературна спадщина справила відчутний вплив на релігійно-культурний розвиток України. Історичні, етнографічні, правові та природничо-наукові матеріали, зібрані соцініанськими авторами, їх осмислення актуальних світоглядних проблем, а також активне звернення до інтелектуальних ресурсів античної та ренесансної філософії й етико-політичної думки суттєво збагатили українську культуру XVI–XVII ст. значним корпусом джерел. У науковій літературі неодноразово підкреслювалося, що діяльність реформаційних громад, спрямована на критику традиційних християнських конфесій, парадоксально стимулювала процеси їх внутрішнього оновлення, конфесійної самоорганізації та активізації духовної рефлексії (Ульяновський, 1994, с. 211).

Релігійний чинник у цьому контексті виступав важливим механізмом формування морально-духовних засад

гармонійного розвитку етнічних спільнот. На українських теренах рецепція унітарних ідей відбувалася з урахуванням локальних культурних і релігійних традицій та особливостей ментальності населення, що зумовило їх поступову інкорпорацію у богослужбову й церковну практику. Така адаптація сприяла органічному вкоріненню соцініанських концептів у місцевому соціокультурному середовищі.

Інтенсивність міжкультурних контактів істотно впливала на динаміку духовно-практичної активності українського суспільства. Геополітичне положення України, яке визначало її місце у ширшому цивілізаційному просторі, водночас задавало рамки і напрями культурного розвитку. У цьому вимірі феномен українського унітаризму формувався у взаодії з різними інтелектуальними традиціями і періодично позначався на зовнішніх культурних орієнтаціях українського середовища.

Позитивним аспектом релігійного та культурно-освітнього розвитку українського суспільства стала науково-просвітницька діяльність представників соцініанства. Водночас обмежена тривалість їх інституційної присутності зумовила те, що унітарний рух не перетворився на визначальний чинник духовної еволюції українського народу. Попри це, культурно-просвітницька спрямованість релігійної і позаконфесійної практики раннього унітаризму заклала підвалини для подальшої трансформації вітчизняних конфесійних традицій, які у видозмінених формах дістали продовження в діяльності пізніших унітарних рухів.

5.4. Нормативні та правові засади інституціоналізації раціоналістичних течій християнства в Україні доби незалежності

У сучасному релігійному просторі України тривають складні трансформаційні процеси, зумовлені глибокими суспільно-політичними змінами початку 1990-х років та викликами, які постали в ході реалізації нової суспільної стратегії. Вагомим стимулом для правового й ідеологічного окреслення позиції державної влади щодо церковних відносин стало помітне зростання наприкінці 1980-х і на початку 1990-х років чисельності унітарних рухів, які в умовах скасування адміністративних обмежень отримали можливість відкрито

декларувати власну релігійну ідентичність і активізувати культову діяльність.

Державна політика у сфері врегулювання державно-церковних взаємин розпочалася з формування відповідної нормативно-правової основи, ключовим елементом якої стало ухвалення у 1991 році Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», 1991). Цей акт заклав підвалини демократичної моделі правового забезпечення свободи віросповідання та функціонування релігійних інституцій. Водночас релігійні організації, які зберігають виразний громадянський характер своєї діяльності, здійснюють відчутний вплив не лише на власних вірян, а й на ширші соціальні групи.

Аналіз сучасного стану та динаміки розвитку унітарних течій в Україні впродовж періоду незалежності дає підстави констатувати збереження поліконфесійного характеру релігійного поля держави. Перебуваючи на перехресті різних культурних і релігійних традицій, Україна сформувалася як складна багатоконфесійна система. За кількісними показниками унітарних громад вона тривалий час посідала провідні позиції на пострадянському просторі. Зокрема, за статистичними даними, у 1970–1980-х роках на території України функціонувало близько 80% громад унітарного спрямування легального сегмента, незважаючи на наявність значної кількості підпільних осередків у радянський період, частина яких кількісно переважала аналогічні структури в інших союзних республіках (Отрош, 2025).

Конфесійна ситуація не зазнала радикальних змін і після розпаду СРСР та проголошення державної незалежності. Так, у 1997 році кількість громад Свідків Єгови в Україні становила 570, а найінтенсивніша фаза інституційного зростання припала на 1988–1990 роки, коли середньорічний приріст релігійних громад сягав приблизно 32%. У 1991 році темпи зростання становили близько 30%, після чого відбулося поступове уповільнення динаміки. У 1992 році приріст становив менше 8%, у 1993 році 6,5%, у 1994 році 5,5% (Яроцький, 2008, с. 319–320). У 2007 р. кількість громад організації становило 1503, а станом на 1 січня 2025 р. 390 громад (Звіт про мережу релігійних організацій, 2025). Хоча кількість релігійних організацій продовжує зростати, стратегічний акцент поступово зміщується з інституційного

розширення до пастирсько-комунікативного виміру їх діяльності.

У процесі аналізу сучасного стану та динаміки розвитку унітарних громад в Україні виявлено відносну стабільність кількісних показників релігійних об'єднань цього напряму, а також сталість їх кадрового та організаційного потенціалу. Громади унітарних церков, які збереглися ще з радянського періоду, перебувають у фазі інституційної трансформації та соціокультурної адаптації до нових суспільних умов. Унаслідок цього ширшого поширення набули течії, які виявилися найбільш інтегрованими у вітчизняний культурний простір і традиційні світоглядні орієнтації та які продемонстрували здатність функціонувати в умовах суспільно-політичної нестабільності.

Долаючи зовнішній конфесійний тиск і конкурентне середовище, унітаризм сформував високий рівень внутрішньої резильєнтності та виробив новий тип релігійної суб'єктності, позначений підвищеною релігійною активністю і мобілізаційним потенціалом віруючих. Стигматизований статус, успадкований із радянської доби, поступово трансформувався у модель відкритішої соціальної самопрезентації та конструктивної взаємодії з суспільством. Вагому роль у психологічній і світоглядній переорієнтації вірян відіграла еволюція віросповідних засад течій, значна частина яких відмовилася від ізоляціоністських установок і посилила публічну комунікацію з соціумом.

Специфічною модифікацією унітаризму постає віровчення Свідків Єгови. Типологічна спорідненість цієї течії з іншими унітарними рухами простежується насамперед у запереченні тринітарної доктрини та в особливому тлумаченні природи Христа. Центральним елементом їх віровчення є концепція невидимого пришестя Господа та ідея триваючої духовної боротьби Христа із сатаною. У доктринальному корпусі значне місце посідають уявлення про «залишок» вірних, формування нового неба і нової землі для праведних, а також підвищена увага до старозавітного корпусу й пророчої літератури, яка підсилює есхатологічну спрямованість їх богословської системи.

Як і інші унітарні течії, Свідки Єгови відкидають традиційне вчення про безсмертя душі, заперечують класичні уявлення про рай і пекло та демонструють раціоналізоване

ставлення до культової практики й організаційної структури громад. Водночас вони послідовно дистанціюються від протестантської ідентифікації, вибудовуючи власну історичну генеалогію від апостольської церкви. Реформаційна доба у їх інтерпретації має амбівалентну оцінку. Поряд із визнанням її значення підкреслюється, що реформатори не змогли повністю відновити первісну модель християнства. У цьому контексті особливої ваги для них набувають постаті ранніх унітарних критиків церковної ієрархії, зокрема І. Кампануса та Д. Вікліфа, які обстоювали принцип біблійного примату й ідею єдинобожжя (Sutton, 1996, s. 52).

У своєму ставленні до Святого Письма Свідки Єгови дотримуються принципу sola Scriptura, надаючи Біблії статус єдиного авторитетного джерела віровчення. Як представники унітарної традиції, вони послідовно апелюють до раціональної методології інтерпретації, відкидаючи гіпотетичні конструкції, які ґрунтуються на людських домислах або пізніших конфесійних нашаруваннях. У межах християнської релігійної парадигми Свідки Єгови заперечують догмат про єдиносутність трьох іпостасей Бога. Бога Отця вони визнають під іменем Єгова як Творця видимого і невидимого світу та джерело універсального морального закону. Христос трактується як Син Божий, який не володіє божественними атрибутами Отця і постає досконалою людиною, покликаною здійснити Його волю. Святий Дух інтерпретується не як особова іпостась, а як дієва сила Єгови, яка бере участь у творенні, готує людей до спасіння та сприяє виконанню місії Христа на землі (Jehovah's Witnesses, 2005).

Центральне місце у віровченні Свідків Єгови посідає есхатологія, яка в їх інтерпретації набуває виразних дуалістичних рис. Сучасна історична реальність осмислюється як арена напруженого протистояння божественних і сатанинських сил. Соціальний світ у цьому дискурсі часто персоніфікується як простір, який перебуває під владою сатани і протистоїть Христу та його послідовникам. Кінцевою фазою цього протистояння має стати Армагеддон, після якого, за віровченням руху, встановиться Боже Царство на землі для праведних (Порублев, 2009, с. 44–92).

Згідно з їхнім ученням, есхатологічна епоха розпочалася 1914 року з початком Першої світової війни. Саме цей період трактується як час духовного пришестя Христа та утвердження Божого Царства на невидимих небесах. У цьому

небесному царстві, за віруваннями руху, перебуває «мале стадо» чисельністю 144 тисячі вибраних, які після смерті мають співцарювати з Христом (Вартова Башта оголошує Царство Єгови, 1998, с. 17). Друге воскресіння, призначене для життя на відновленій райській землі як праведних, так і неправедних, очікується наприкінці тисячолітнього періоду на очищеній Христом землі.

Сучасний історичний момент інтерпретується як перехідна фаза космічного конфлікту між Христом і сатаною, якого, за уявленнями руху, Єгова скинув на землю. Точна дата фінального зіткнення вважається відомою лише Богові, тому віруючі покликані перебувати в стані есхатологічної пильності, співвідносячи світові події з біблійними пророцтвами. Ознаками наближення завершення історії тлумачаться війни, природні катастрофи, політичні й економічні кризи, епідемії та міжетнічні конфлікти (Порублев, 2009, с. 44–92).

Концепція духовного пришестя Христа у Свідків Єгови пов'язана з ученням про «воскресіння церкви», яке у їх богословській традиції пройшло дві інтерпретаційні стадії. На ранньому етапі утверджувалося переконання, що у 1878 році апостоли воскресли як духовні істоти і відтоді невидимо присутні у світі. Згодом поширилося вчення, за яким після 1918 року всі померлі представники «духовного народу» воскресають для небесного життя (Докаш, 2007, с. 335). У цьому контексті 1918 рік набув символічного значення як момент відновлення духовного раю і конституювання спільноти як окремого «народу». Відповідно до цього у духовному вимірі всі 144 тисячі розглядаються як ті, що перебувають із Христом на Сіонській горі.

Запропонована інтерпретація есхатологічної доктрини стала поширеним об'єктом критичного осмислення, що зумовило поступову корекцію віровчення течії у процесі її історичного розвитку. Кожна поява нового хронологічного горизонту супроводжувалася переоцінкою попередніх тлумачень, які згодом оголошувалися неточними. У 2008 році відбувся черговий перегляд есхатологічних положень, коли Керівна рада Свідків Єгови уточнила, що «покоління», про яке йдеться у словах Ісуса Христа, слід розуміти як коло його «помазаних братів». На думку частини послідовників руху, таке тлумачення фактично відтерміновує очікування Армагеддону на невизначений час. Внутрішнє пояснення

подібних змін ґрунтується на переконанні, згідно з яким Керівна рада виступає єдиним богоустановленим каналом істини, через який одкровення відкривається поступово.

Релігійна організація Свідків Єгови в Україні характеризується чітко структурованою системою управління, яка відтворює загальносвітову модель функціонування конфесії. Цілі, завдання та засади діяльності громад, принципи членства, форми організаційної роботи, а також порядок формування фінансових ресурсів і управління майном засвідчують узгодженість статутних положень і практики діяльності організації з вимогами Конституції України, Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» і міжнародних актів у сфері свободи релігії та переконань.

Вагомим показником проповідницької активності Свідків Єгови є практика залучення зацікавлених осіб до систематичного вивчення конфесійної літератури у форматі так званих біблійних домашніх студій. Така форма роботи створює передумови для подальшої інтеграції нових учасників до конфесійного середовища і прийняття ними водного хрещення. Масштабне розгортання проповідницьких кампаній, зростання кількості вірян і поширення домашніх студій найбільш помітні у великих урбаністичних центрах, зокрема у Києві, Львові, Донецьку, Харкові, Запоріжжі, Дніпрі, Одесі та Сімферополі.

У 1995–1997 роках середньорічний приріст членства у цій релігійній організації становив близько 25%. Станом на 1997 рік проповідницьку діяльність здійснювали 78 264 «вісники» і 72 124 «піонери» (Щорічник Свідків Єгови, 2008, с. 38). Упродовж 1998–2009 років чисельність активних проповідників в Україні щороку зростала майже на десять тисяч осіб. У 2002 році їх кількість досягла 125 895, тоді як організованих ними домашніх студій у приватних помешканнях налічувалося близько 87 тисяч (Щорічник Свідків Єгови, 2002, с. 38). Подальша динаміка також засвідчувала зростання конфесійної мережі. У 2009 році в Україні функціонувало 1057 громад, публічну проповідницьку діяльність здійснювала 254 621 особа, діяло 2558 служителів культу, серед яких 22 іноземці, а також 334 недільні школи (Державна статистика релігій в Україні, 2009). Натомість у 2025 р. функціонує 390 громад у власності яких перебуває 310 культових споруд (Звіт про забезпеченість молитовними

приміщеннями, 2025). Паралельно фіксується відновлення активності груп, опозиційних до Керівної корпорації Товариства Свідків Єгови, серед яких дослідники Святого Письма у Рівному і Полтаві, вільні дослідники Письма у Львові, а також прихильники руху «Єпіфанія», осередки якого діють у низці регіонів України. Водночас усталена практика обмеженого розкриття статистичних показників і надалі ускладнює повноцінний кількісний аналіз єговістського середовища.

Вихід руху зі стану підпілля та подолання тривалої суспільної ізоляції, а також можливість відкрито здійснювати проповідницьку діяльність засвідчують специфіку християнського служіння і коректну поведінку Свідків Єгови. Ця трансформація простежується у поступовій переорієнтації так званої бруклінської теології від установок «актуальної есхатології» до більш поміркованих і реалістично виважених інтерпретацій. Кінець XX ст. позначився як етап глибинної зміни пріоритетів, коли відбувся відхід від хронологічної есхатологічної моделі на користь морально-етичної проблематики.

У період президентства Мільтона Геншеля у Товаристві Вартової башти, Біблії і трактатів відбулася поступова корекція конфесійного дискурсу у напрямі толерантнішого ставлення до інших релігійних традицій, як християнських, так і нехристиянських. Керівництво організації послідовно дистанціювалося від практик, які могли сприяти розпалюванню соціальної, расової, національної чи релігійної ворожнечі (Яроцький, Решетніков, 2005, с. 252–253). Упродовж останнього десятиліття саме ці тематичні орієнтири разом із морально-етичною проблематикою посіли помітне місце у видавничій продукції Свідків Єгови.

Актуалізувалися матеріали, присвячені профілактиці наркоманії, алкоголізму, ВІЛ та іншим соціальним викликам, а також публікації, які висвітлюють історію, культуру і звичаї різних народів. Важливою рисою стала їх подача літературною мовою і адаптація до широкої читацької аудиторії. Унаслідок цього есхатологічний компонент у конфесійному дискурсі набуває більш стриманого характеру та поєднується з проблематикою сучасного соціального буття (Яроцький, 2001, с. 47). Значний масив публікацій сучасної літератури Свідків Єгови присвячено суспільно-політичним, соціогуманітарним і

педагогічним питанням, зокрема позитивному висвітленню діяльності правоохоронних органів, освітніх і культурних інституцій, використанню наукового потенціалу людства, процесам глобалізації та викликам постмодерного світу.

Отже, у релігійній організації Свідків Єгови простежуються суттєві інноваційні зрушення у сфері віровчення і публічного дискурсу, які виявляються у відході від радикалізованого есхатологізму до поміркованої соціально-етичної орієнтації (Докаш, 2007, с. 312–348). Водночас нове покоління керівників міжнародного центру організації дедалі активніше посідає провідні позиції в адміністративних і юридичних структурах, дистанціюючись від есхатологічних прорахунків, соціального песимізму та надмірно радикальних установок попереднього етапу розвитку руху.

Ідейно-світоглядна система унітаризму становить одну з концептуальних передумов формування віровчення Церкви Ісуса Христа святих останніх днів, яке набуло поширення і в українському релігійному просторі. Вихідним положенням мормонської доктрини виступає теза про безперервність спасительного одкровення, яке, за переконанням послідовників руху, триває у новітню добу з метою відновлення знань, утрачених людством у ході історичного розвитку. Найважливіші одкровення такого типу, відповідно до конфесійної традиції, були отримані засновником руху Джозефом Смітом, а згодом доповнювалися наступними президентами-пророками Церкви Ісуса Христа святих останніх днів.

Святі останніх днів формують уявлення про природу Божества, спираючись на свідчення так званого першого видіння Дж. Сміта, який стверджував, що безпосередньо бачив Бога-Отця і Бога-Сина та розмовляв з ними (Книга Мормона, 2007, с. 479). Виходячи з цього досвіду, засновник руху дійшов висновку, що Бог-Отець має реальне й відчутне тіло, подібне до людського, хоча й відмінне за ступенем досконалості (Основи євангелії, 2009, с. 6). У богословській системі мормонізму простежується виразне дистанціювання від класичного тринітарного догмату. Послідовники руху інтерпретують Отця, Сина і Святого Духа як окремі божественні особистості, які не утворюють єдиної сутності у традиційному християнському розумінні. Згідно з їхнім ученням, Бог-Отець постає самостійною особистістю, Ісус Христос мислиться окремою від Нього особистістю, а Святий

Дух також має індивідуальний статус. Сукупно вони становлять три божественні особи, які діють у єдності намірів, але не в єдності сутності (Учення Президентів Церкви, 2007, с. 43–44). Така інтерпретація логічно зумовлює висновок про множинний характер божественного буття. У вузькому культовому сенсі саме ці три особи визнаються об'єктом поклоніння, проте мормонська доктрина допускає існування множини піднесених істот, які досягли обоження. У межах цієї концепції божественність інтерпретується як потенційно відкрита перспектива, доступна іншим істотам у космічному порядку буття.

Як послідовники унітарного типу богословського мислення, мормони пропонують відмінну від класичної християнської традиції інтерпретацію природи Ісуса Христа. У їхній доктрині Бог-Отець і Ісус Христос розглядаються як дві самостійні божественні особистості, кожна з яких, за конфесійним ученням, має тілесність, співвідносну з людською. Водночас підкреслюється їх функціональна єдність, яка тлумачиться не як єдність сутності, а як узгодженість волі й дії. У мормонській теології стверджується тілесність Отця і Сина, тоді як Святий Дух мислиться безтілесною духовною особистістю. Згідно з конфесійним поясненням, народження Спасителя інтерпретується як подія, яка має природний характер і постає результатом реальної дії Божества (Основи євангелії, 2009, с. 54). Ісус Христос ототожнюється зі старозавітним Єговою, який здійснив творіння землі під проводом Бога-Отця.

Характерною рисою мормонської пневматології є розрізнення понять Святий Дух і святий дух. Святий Дух визначається як особистісна духовна істота, третій член Божества, про що свідчив старійшина Джефрі Р. Холланд (Holland, 1993). Водночас у висловлюваннях Джозефа Сміта святий дух постає не особистістю, а універсальною божественною силою або впливом, який пронизує всесвіт і діє як духовна енергія Божества (Основи євангелії, 2009, с. 32). Сотеріологічна концепція мормонізму поєднує віру та етичну активність людини. Для усвідомлення спасительної місії Христа, за вченням Церкви Ісуса Христа святих останніх днів, необхідні як віра в Спасителя, так і практичне виконання Його заповідей. На відміну від класичної протестантської моделі, спасіння трактується не як наслідок лише віри, а як

результат синергії віри і морально відповідальної поведінки (Книга Мормона, 2007, с. с. 496).

Антропологічна доктрина мормонів підкреслює повноту свободи людського вибору. Людина здатна обирати між доброчесними вчинками, які сприяють її подальшому розвитку, і гріховними діями, які обмежують духовне зростання. При цьому навіть помилкові дії інтерпретуються як досвід, який опосередковано залучений до процесу особистісного становлення (Книга Мормона, 2007, с. 553–554). В есхатологічній перспективі мормони розрізняють кілька рівнів посмертного буття. Залежно від якості земного життя людина, за їхнім ученням, входить до одного з царств, целестіального, терестіального або телестіального, або ж до стану зовнішньої темряви. Така багаторівнева модель потойбіччя відображає диференційований підхід до відплати. Есхатологія мормонізму має виразно хіліастичний характер. Послідовники руху очікують близького Другого пришестя Христа і встановлення тисячолітнього царства, яке інтерпретується як реальне історичне панування праведності на землі під проводом Ісуса Христа (Основи євангелії, 2009, с. 263). Водночас підкреслюється, що настання цієї події пов'язане з формуванням належних моральних, соціальних і політичних передумов у людському суспільстві.

Отже, у доктрині мормонів Бог постає як істота, яка пройшла шлях самовдосконалення, а відтак подібна перспектива відкривається і для людини. Відповідно до вчення Церкви Ісуса Христа святих останніх днів, людська особистість покликана до процесу обожнення, тобто до досягнення стану божественної повноти. Така телеологічна установка передбачає активну життєву позицію віруючого, орієнтацію на здобуття знань, формування практичних умінь і накопичення духовно-чуттєвого досвіду. У межах оптимістичної інтерпретації гріхопадіння земне існування розглядається як необхідний етап розвитку, у якому пошук радості та гармонійне поєднання духовних і тілесних благ набувають позитивного аксіологічного значення. У цьому контексті мормонізм як форма унітарного типу богослов'я постає релігією раціонально-орієнтованої особистості.

Станом на 2009 р. в Україні функціонувало 58 громад Церкви Ісуса Христа святих останніх днів, найбільша концентрація яких спостерігалася у Харківській і Донецькій областях та в Києві. Конфесійна мережа охоплювала 382

служителів культу, 149 іноземних представників і 64 недільні школи (Державна статистика релігій в Україні, 2009). На території держави діяли три місії у Києві, Донецьку та Дніпропетровську, які підпорядковувалися Президентству Східноєвропейської території. У Києві було сформовано один кіл і храм. Загальне управління громадами забезпечувало Релігійне управління Церкви Ісуса Христа святих останніх днів в Україні, зареєстроване державними органами у 1996 р. На локальному рівні організаційна присутність конфесії реалізується через місії, коли та приходи. Храмові комплекси використовуються передусім для здійснення спеціальних обрядових практик для живих і померлих. Станом на 2025 р. функціонує 25 громада організації (Звіт про мережу релігійних організацій, 2025) у власності яких перебуває 13 культових споруд (Звіт про забезпеченість молитовними приміщеннями, 2025).

Інституційна модель Церкви Ісуса Христа святих останніх днів має чітко ієрархізовану структуру. Найвищий рівень управління становить Перше президентство у складі Пророка, який одночасно виконує функції Президента Церкви, та двох радників. Наступний рівень формує Кворум Дванадцятьох Апостолів. Третю ланку утворюють Перший і Другий кворуми сімдесятників, підпорядковані Президентству сімдесятників. Завершальним елементом виступає Верховний єпископат у складі трьох осіб. Сукупно ці керівні органи позначаються як Генеральні авторитети. Світовий центр Церкви розташований у місті Солт-Лейк-Сіті, штат Юта, США.

Основним джерелом фінансового забезпечення Церкви Ісуса Христа святих останніх днів виступає обов'язкова церковна десятина, яка становить десяту частину особистого доходу віруючого і розглядається як усталена форма релігійної пожертви. Залучені кошти інвестуються керівними структурами конфесії у церковні підприємства, розташовані в різних країнах та пов'язані зі сферами страхування, банківської діяльності, нерухомості й аграрного виробництва. Теологічне обґрунтування такої господарської активності ґрунтується на переконанні, згідно з яким настання Царства Божого передбачає спроможність релігійної спільноти самостійно забезпечувати матеріальні умови власного існування (The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1996).

Виразником радикальної традиції унітарного спрямування постає Церква Об'єднання, яка як впливова течія східного походження набула поширення і в Україні. Джерельною основою її віровчення слугує одкровення, отримане Сан Мьон Муном і викладене у праці «Божественний принцип» (Moon, 1973). У межах цієї доктрини проповідь Ісуса інтерпретується як така, яка у свій історичний час містила максимальний рівень духовного змісту, доступний тодішньому людству. Водночас стверджується, що сучасний етап розвитку свідомості відкриває можливість глибшого розуміння одкровення і відповідає новим духовним потребам суспільства.

У богословській системі Церкви Об'єднання вихідним положенням є концепт частки людської відповідальності у здійсненні Божого творчого задуму. Істина у вченні Сан Мьон Муна визнається абсолютною та єдиною, проте її осягнення відбувається у двох взаємопов'язаних вимірах, зовнішньому через наукове пізнання і внутрішньому через релігійний досвід. Пошук істини, незалежно від обраної пізнавальної стратегії, у підсумку має привести людину до єдності з Богом Творцем. Згідно з інтерпретацією Муна, Божий задум передбачав створення досконалого світу, однак його реалізація залежить від активної участі людини. Така участь конкретизується через виконання трьох Божественних благословень, які охоплюють формування гармонійної сім'ї, утвердження впорядкованого світового устрою і духовне вдосконалення особистості. Кожна людина розглядається як дитя Бога, покликане у процесі самовдосконалення втілити моральне добро і досягти повноти життя як у земному, так і у духовному вимірі (Moon, 1973).

Божественне спасіння у вченні Церкви Об'єднання інтерпретується як поява небесних особистостей, які спроможні здійснити Три Божі Благословення та утвердити Царство Небесне (Moon, 1973). У цьому контексті послання Ісуса Христа розглядається як центральний етап божественного провидіння спасіння людства. Месія постає перед Богом як первинний взірець досконалої людини і як той, хто покликаний реалізувати мету Божого творіння. Водночас у доктрині наголошується на синергійному характері спасіння, відповідно до якого послання Месії належить до сфери Божої ініціативи, тоді як віра у Нього та практичне втілення одкровення становлять сферу людської відповідальності

(Moon, 1973). Отже, здійснення мети творіння мислиться як результат активної співучасті людини, яка приймає власну частку відповідальності та впорядковує життя згідно зі Словом Божим.

У межах концепції Трьох Благословень формується також триєдина структура божественного одкровення, яка охоплює Старий Заповіт, Новий Заповіт і Завершений Заповіт, пов'язаний із подією Другого пришестя, інтерпретованою через постать Сан Мьон Муна. Критерієм спасіння проголошується не лише віра у Слово Боже, але й практична реалізація відповідальності людини у процесі творіння через життєву практику, узгоджену з цим Словом (Moon, 1973). Істинна людина у такій системі постає як персональне втілення божественного задуму, як син або донька Бога, наділені особливою онтологічною цінністю.

Антропологічний вимір доктрини пов'язується з переосмисленням біблійного сюжету про Адама і Єву. Стверджується, що за умови збереження вірності Божій заповіді вони могли б досягти стану досконалого втілення Слова і стати повнотою реалізованої людської природи. Втрата цієї можливості трактується як наслідок гріхопадіння, яке зруйнувало субстанційну основу богоподібності людини (Moon, 1973). У такій перспективі місія Ісуса Христа визначається як відновлення занепалого людства і створення передумов для утвердження Царства Небесного у земній реальності.

Подальший розвиток провіденційної історії пов'язується з ідеєю Другого пришестя, у межах якої ключова роль відводиться Сан Мьон Муну як виконавцеві завершального етапу божественного задуму. Нереалізованість попередніх історичних місій пояснюється гріховною схильністю людини ухилятися від власної відповідальності. Відповідно, остаточне встановлення ідеального світу Божого царства трактується як відновлення повноти людського панування над створеним світом у гармонії з Божою волею. Ідеальний світ у цій доктрині описується як первісний задум Творця, який поступово реалізується в історичному процесі. Його сутність полягає у всезагальній гармонії Бога, людини і космосу, де кожен рівень буття функціонує у взаємній узгодженості (Moon, 1973). У цьому контексті концепт Логоса тлумачиться функціонально як істинний смисл Слова Божого, який набуває повноти через історичну об'єктивацію. Розбіжність між явищем і його

поняттєвим вираженням інтерпретується як прояв гріховності, тоді як провидіння розуміється як процес приведення їх у відповідність. Людина, яка повністю реалізує божественний задум, постає як втілення Слова Божого. Така інтерпретація засвідчує схематизоване переосмислення концепту Логоса без збереження його класичних христологічних характеристик.

Розкриваючи есхатологічну проблематику, Сан Мьон Мун висував тезу, відповідно до якої друге пришестя Христа не пов'язується з нащадками Авраама, а має відбутися у країні, яка перебрала історичну відповідальність за нереалізоване провидіння. У межах цієї концепції як можливі локуси розглядаються держави Східної Азії, передусім Корея, Японія та Китай (Moon, 1973). Аргументація ідеологів руху ґрунтується на історичній інтерпретації розвитку цих країн. Японія характеризується як цивілізація, яка тривалий час культивувала традицію поклоніння богині сонця Аматерасу Омікамі, тоді як Китай у новітній період інтерпретується як осередок комуністичної ідеології. У такій логіці обидві держави трактуються як такі, що втратили належну духовну перспективу, унаслідок чого провідна есхатологічна роль приписується Кореї як країні майбутнього пришестя (Moon, 1973).

У власному тлумаченні історичної місії християнства Мун наголошував, що Бог готує його як «другий Ізраїль», покликаний створити передумови для появи нового Месії. Відповідно, стратегічне завдання світового християнства визначається як прийняття цього Месії, ототожнюваного з постаттю Муна (Moon, 1973). У дискурсі руху простежується тенденція до поступового заміщення традиційного християнського наративу інтерпретаційною моделлю Муна, яка подається як завершальний етап релігійної еволюції. Саме тому прийняття Другого пришестя трактується як головне покликання віруючих (Moon, 1973).

Високий рівень месіанської саморефлексії прихильників руху виявляється у твердженнях про їх особливу історичну місію. У проповідницьких текстах Муна підкреслюється винятковість сучасних послідовників, діяльність яких оцінюється як така, що перевершує попередні етапи християнської історії (Moon, 1973). Подібна риторика засвідчує формування власної сотеріологічної моделі, у якій

центральне місце посідає ідея завершення провіденційної історії через діяльність руху.

Формально Церква Об'єднання декларує відкритість до різних релігійних традицій, розглядаючи їх як підготовчі етапи до приходу так званих Істинних Батьків (Moon, 1973). Водночас у практичній площині простежується селективна інтерпретація інших віровчень, у межах якої зберігаються лише ті елементи, які корелюють із власною доктринальною системою. Організаційна діяльність руху характеризується використанням розгалуженої мережі інституцій. У низці випадків структура функціонує не лише як релігійна організація, але й через міжнародні фонди та громадські об'єднання. Церква Об'єднання відома також під назвами «Рух об'єднання» та «Асоціація Святого Духа за об'єднання світового християнства» (Церква Об'єднання, 2025). Поширення руху в Україні пов'язується, зокрема, з проведенням у травні 1991 року в Києві конференції «Академія професорів за мир у всьому світі». У 1992 році організація ініціювала масштабні освітні семінари в Криму, присвячені вивченню «Божественного принципу», які охопили значну кількість педагогів і студентів із великих міст України. Ці заходи проводилися від імені Міжнародного фонду освіти і, за твердженням представників руху, реалізовувалися за підтримки освітніх відомств обох держав (Церква Об'єднання, 2025).

Економічна діяльність Церкви Об'єднання має транснаціональний характер і охоплює підприємства у галузях машинобудування, суднобудування, рибної та військової промисловості, а також медіаресурси і заклади вищої освіти. Під час візиту Сан Мьон Муна до України у листопаді 1995 року представники руху декларували наміри інвестувати кошти у значну кількість українських підприємств упродовж наступного десятиліття. Крім того, у 1996 році один із емісарів організації виявляв зацікавлення можливістю інвестицій у промислове об'єднання «Азот» на Луганщині. Таким чином, діяльність Церкви Об'єднання поєднує розгорнуту есхатологічну доктрину з активною інституційною та економічною присутністю, що засвідчує прагнення руху до комплексного впливу у релігійній, соціальній та культурній сферах сучасного суспільства.

Характерною рисою Церкви Об'єднання є жорстко вибудувана ієрархічна система, яка передбачає повну персональну підпорядкованість засновникові руху. Центральне ядро становить постать Муна, який інтерпретується як «Справжній чоловік» і «Господь Другого пришестя». Наступний рівень репрезентують так звані «Справжні Батьки», тобто Мун разом із дружиною. Далі вибудовується коло «Справжньої сім'ї», до якого зараховуються їхні тринадцять дітей, після чого йде «клуб свояків», сформований із цих дітей разом із подружжями. Подальший ієрархічний щабель становлять перші тридцять шість благословенних подружніх пар, посвячених Муном, які визначаються як керівне ядро руху. За ними розміщуються інші благословенні пари, організація КАРП, штатні працівники та ширше коло членства (Церква Об'єднання, 2025). На цьому рівні завершується власне церковна структура і розпочинається ширший «Рух об'єднання», до якого входять економічні підприємства, фонди та численні інституції, асоційовані з діяльністю Муна. Така багаторівнева модель засвідчує поєднання харизматичного лідерства з інституційною централізацією.

У територіальному вимірі низка пострадянських держав разом із Польщею віднесена керівництвом руху до так званого Північно Східного континенту. Київський осередок, очолюваний Чонг Джин Палем, перебуває у підзвітності московському керівництву, яке своєю чергою підпорядковується головному офісу в Республіці Корея. Кількість активних прихильників Сан Мьон Муна в Україні на 2009 р. оцінюється приблизно у п'ятсот осіб. Організаційна присутність руху зосереджена переважно у Київській, Харківській, Донецькій, Сумській і Полтавській областях (Державна статистика релігій в Україні, 2009). В інших регіонах функціонують поодинокі та малочисельні групи прихильників. На 2025 р. релігійна організація офіційно не зареєстрована в Україні.

У релігійному просторі України провідні позиції посідає євангельське християнство, невід'ємним компонентом якого стало п'ятидесятництво. Його історичні витоки пов'язані з баптизмом і методизмом, тоді як у типологічному вимірі воно споріднене з пієтистичними рухами святості, світоглядним підґрунтям яких частково виступали унітарні ідеї. Незважаючи на конфесійну належність до п'ятидесятницького середовища, євангельські християни у дусі апостолів виробили

власну конфігурацію богословського вчення. Вирішальним чинником їх виокремлення з ширшого протестантського контексту стало унітарне трактування Трійці, специфічне розуміння хрещення та акцент на феномені глосолалії.

П'ятидесятники унітарного спрямування у своїх доктринальних положеннях значною мірою відтворюють модалістичну версію давнього монархіанства. Модалістична схема, пов'язана з ім'ям Савелія, виходить із тези про тотожність Отця, Сина і Святого Духа як єдиної божественної Особистості. У цьому підході Бог трактується як єдиний суб'єкт, який виявляє себе у різних модусах, зокрема як Отець і як Син (Соколовський, 2013, с. 279). Відповідно до цієї логіки, божественна єдність не допускає одночасного існування трьох окремих іпостасей. Модалісти ілюстрували власну позицію аналогією із сонцем, яке сприймається як сфера, світло і тепло, проте залишається єдиним предметом. У такому тлумаченні Син і Дух розглядаються як способи самовияву Божества у відношенні до світу, а не як самостійні особові реальності (Соколовський, 2013, с. 279).

Вчення євангельських християн у дусі апостолів про множинність форм божественного самовиявлення загалом корелює з унітарною інтерпретацією Трійці, однак має власну специфіку. Зокрема, Син і Дух осмислюються як послідовні стадії божественного саморозкриття. Бог, за цією моделлю, не є одночасно Отцем, Сином і Духом, унаслідок чого класичне тринітарне розуміння відкидається. Водночас підкреслюється сутнісна єдність Отця і Сина, що ускладнює чітке окреслення повноти людської природи Христа. У відповідній богословській побудові простежується виразний раціоналізувальний компонент, у межах якого одкровенний вимір частково інтерпретується через логічні конструкції.

У п'ятидесятницькій практиці хрещення Святим Духом розглядається як особливий духовний акт, який знаменує початок оновленого життя у Христі. Спільною для різних гілок п'ятидесятництва є теза про те, що особа, охрещена Духом, набуває духовної повноти, мудрості та харизматичних дарів (Ріггс, 1938, с. 22). Духовне оновлення інтерпретується як індикатор якісної трансформації особистості, тоді як дари Духа трактуються як емпірично виявні ознаки такого досвіду. У п'ятидесятників унітарного спрямування сотеріологічний вимір безпосередньо пов'язується з феноменом глосолалії.

Остання розуміється як надприродний харизматичний дар, призначений для прославлення Бога (Соколовський, 2013, с. 280). Відповідно утверджується переконання, що хрещення Святим Духом без говоріння іншими мовами не відповідає біблійному зразкові. За відсутності глосолалії ставиться під сумнів сам факт духовного хрещення і, як наслідок, повнота спасительного досвіду.

Видимі наслідки хрещення інтерпретуються як додаткове підтвердження досвіду духовного одкровення, яке, за переконанням адептів, і нині передається Господом через дію Духа. У відповідній герменевтичній перспективі цей досвід осмислюється як чинник остаточного єднання віруючого з Богом, долучення до божественних таємниць і набуття глибинного розуміння сенсу людського існування (Росович, 1935, с. 40). Охрещена особа, згідно з конфесійним дискурсом, перестає ототожнювати себе зі світом і набуває нової ідентичності як людина Божа, тоді як природна людина мислиться такою, що досягає повноти в Христі (Райрі, 1981, с. 8). Водночас у внутрішньому богословському регулюванні підкреслюється пріоритет Святого Письма, яке має передувати будь-яким харизматичним переживанням і виконувати функцію критерію розрізнення автентичного божественного голосу від сторонніх інтерпретацій. Отже, догмат про хрещення Святим Духом разом із феноменом глосолалії постає як сучасна конфесійна інтерпретація вчення про Параклета, у межах якої ідея особистісного єднання з Богом через містичний досвід отримує завершене богословське оформлення.

Церква євангельських християн у дусі апостолів дотепер не виробила остаточно кодифікованого символу віри та централізованої інституційної моделі, функціонуючи переважно на засадах автономності регіональних громад. Зафіксовано, що у 1997 році в західних областях України, Криму й Одесі діяло п’ятнадцять громад цієї конфесії, тоді як станом на 2009 рік їх кількість зросла до двадцяти однієї, із координаційним осередком у Луцьку (Державна статистика релігій в Україні, 2009). Інші громади функціонують у Волинській, Одеській, Дніпропетровській та Львівській областях, а також у Автономній Республіці Крим і місті Севастополі. На 2025 р. оргінізація офіційно в україні не зареєстрована.

Унітарні осередки загалом функціонують як відкриті релігійні утворення зі спрощеною процедурою прийняття нових членів і пом'якшеними дисциплінарнми вимогами. Їх культова практика характеризується відносною лібералізацією богослужбових форм. Молитовні зібрання організовуються за спрощеною моделлю і можуть поєднувати проповідницький компонент із інсценізаціями євангельських сюжетів, музичними виступами та поетичними читаннями, присвяченими пам'ятним датам або визначним діячам культури. Важливою ознакою таких зібрань виступає інтерактивний формат комунікації, коли проповідник вступає у безпосередній діалог із вірянами, що сприяє колективному осмисленню почутого проповідницького матеріалу.

Приділяючи підвищену увагу малим організаційним формам, відповідні течії концентрують діяльність на біблійних студіях, гуртках і навчальних класах, у межах яких релігійно пізнавальні інтенції особи інтерпретуються крізь призму її індивідуальних, професійних, культурних і політичних інтересів. Окремі заняття з вивчення Святого Письма організовуються у форматі дискусій за участю запрошених представників православної або католицької традиції. Водночас упроваджуються клубні моделі роботи, зокрема молодіжні зустрічі, вечори для самотніх осіб, багатодітних родин, мешканців мікрорайонів і сусідських спільнот. Подібні практики засвідчують тенденцію до часткового переорієнтування релігійної активності у площину світських етичних і культурологічних ініціатив. Так, протягом 2007 року Свідки Єгови провели 1500 зібрань, загальна тривалість служіння становила 30236692 години, а середня кількість щомісячних біблійних занять досягала 83624 (Щорічник Свідків Єгови, 2008, с. 38–39].

Адаптований до умов пізньомодерного суспільства, унітаризм постає переважно як урбанізований і значною мірою молодіжний рух, спрямований на середні соціальні прошарки, із розвиненою системою місіонерської та прозелітичної діяльності, гнучкими організаційними механізмами та міжконфесійними формами взаємодії. Значна частина організацій виникає у вже сформованих релігійних середовищах і прагне максимально узгодити власну практику з їхніми доктринальними й культовими зразками. Водночас окремі новостворені громади інтегрують осіб із

індивідуалізованими, інколи нетрадиційними моделями релігійного сприйняття, що можна трактувати як інноваційну рису сучасного унітарного руху в Україні, яка водночас корелює з його внутрішньою еволюційною динамікою.

Важливою ознакою сучасного етапу розвитку унітарних рухів в Україні стала легалізована присутність і активізація діяльності іноземних місій, існування яких у добу імперських і радянських обмежень було істотно ускладнене. На сучасному етапі їх кількість демонструє стійку тенденцію до зростання. Прагнучи мінімізувати конфесійні напруження у релігійному середовищі України, відповідні структури акцентують спільні для християнських традицій доктринальні засади. Окрім євангелізаційних і благодійних програм, вони реалізують міжконфесійні культурні та інформаційні ініціативи, які керівництво більшості об'єднань розглядає як чинник підвищення суспільної ваги церков.

Інтеграція іноземного місіонерства у відкритий суспільний простір є закономірним наслідком релігійної лібералізації. Україна, яка має тривалу християнську традицію і водночас приймає унітарні громади зарубіжного походження, постає привабливим середовищем для зовнішнього релігійного впливу. Наприкінці 1990-х років із понад чотирьох тисяч місій, які діяли у світі, близько дев'ятисот було зорієнтовано на держави пострадянського простору. Значна частина представництв має міжрелігійний характер, тоді як структури, пов'язані з конкретними рухами, не завжди демонструють належний рівень культурної адаптації до українського релігійного контексту. У ряді випадків вони впроваджують нетрадиційні доктринальні моделі, які інколи обмежуються етичною проблематикою.

Подібна тенденція не є органічною для вітчизняного релігійного середовища і потенційно може впливати на трансформацію духовної ідентичності українських громад у напрямі лібералізації богословських позицій та посилення ролі масових акцій порівняно з індивідуально виховною роботою. Усталена природа українського унітаризму значною мірою контрастує із зазначеними західними моделями. Саме тому частина історично сформованих осередків сприймає нові течії, які асоціюються із зовнішнім походженням, як нетрадиційні, а подекуди й як доктринально проблематичні.

Наведені дані засвідчують орієнтацію вітчизняного унітарного руху на універсалістську модель розвитку та

прагнення до посилення власної присутності у соціальному просторі. Це адекватно відображає еклезіальну стратегію, спрямовану на максимально повне інтегрування віруючих як на релігійній, так і на позарелігійній основі та на розширення впливу на різні сфери суспільного життя. Динаміці громадського буття значною мірою сприяє також практика «малого зібрання», тобто хатніх молитовних зустрічей у будні дні для невеликих груп віруючих, переважно мешканців одного району, які функціонують паралельно з публічними богослужбовими зібраннями.

У межах таких організацій найбільш виразно простежуються нові форми індивідуалізованої релігійної практики, відкриваються можливості для моніторингу духовної активності віруючих і для цілеспрямованого залучення кожного члена громади до служіння. Так, Церква Ісуса Христа святих останніх днів рекомендує застосовувати сімейну раду як ефективний інструмент внутрішньосімейної комунікації, спрямований на зміцнення родинного клімату і взаєморозуміння між поколіннями. Однією з характерних практик виступає система регулярних відвідувань віруючих, яка реалізується парами чоловіків, так званими домашніми вчителями, для надання духовної підтримки родинам, а також парами жінок, візитними вчительками, орієнтованими на допомогу самотнім жінкам.

Церковні структури також організовують тематичні духовні зустрічі, присвячені проблематиці сім'ї та шлюбу. Незважаючи на те що частка пасивних учасників у середовищі унітарних рухів традиційно залишається нижчою порівняно з православ'ям, католицизмом і протестантизмом, тенденція до інтенсифікації культової активності та до персоналізованої популяризації віровчення набуває особливої виразності у сучасному суспільстві. Орієнтація на інноваційні форми діяльності сприяє нівелюванню негативних наслідків попередніх пропагандистських практик і водночас забезпечує збереження еволюційної моделі поступового внутрішнього розвитку релігійних об'єднань.

Ключовим вектором оновлення управлінських структур стало їх омолодження. На сучасному етапі значну частину керівників старшого покоління, які часто не мали системної богословської освіти і були зорієнтовані на інтровертну модель общинного життя, замінили молодші, мобільніші та більш

відкриті до суспільної взаємодії діячі. Якщо у 1970–1980-х роках під час добору на керівні позиції вирішальне значення надавалося біографічному досвіду переслідувань кандидата, то нині пріоритет зміщено на його вік, освітній рівень, фахову підготовку, мовну компетентність і здатність діяти з урахуванням актуальних потреб церковного середовища.

Суттєвим чинником кадрового й демографічного відтворення конфесійного середовища залишається інститут сім'ї. У сучасних умовах багатодітні родини є доволі поширеним явищем у цьому релігійному сегменті, що особливо виразно простежується у великих містах, де середній показник народжуваності становить три–чотири дитини на одну сім'ю. Таку динаміку зумовлюють, з одного боку, принципова заборона абортів, а з іншого, системне моральне й матеріальне стимулювання народжуваності. Вагоме значення у формуванні подружніх союзів має конфесійна однорідність партнерів, оскільки перевага надається шлюбам між одновірцями. Молоді жінки і чоловіки, як правило, недовго залишаються неодруженими, оскільки громада активно сприяє підбору шлюбної пари як у межах власного середовища, так і через міжгромадські контакти.

Особлива увага приділяється збереженню ідеалу сім'ї, яка функціонує як домашня церква. У цьому контексті родина постає не лише як доктринальна, але й як етико-праксеологічна категорія. За своєю структурою і функціональним наповненням домашня церква значною мірою відтворює модель локальної релігійної громади. Розірвання шлюбу розглядається як крайній і небажаний крок, причому конфесійна належність подружжя не має вирішального значення. Єдиною підставою, яка допускається як легітимний мотив для розлучення, визнається подружня невірність. Водночас віруючих орієнтують на мирне врегулювання внутрішньосімейних конфліктів через пастирські поради і морально-психологічну підтримку. Якщо один із подружжя не поділяє релігійних переконань іншого, рекомендується демонструвати толерантність, делікатність і повагу як форму непрямого релігійного свідчення (Секрет сімейного щастя, 1996, с. 129). Негативно оцінюється будь-яка активність, включно з релігійним служінням, яка завдає шкоди подружнім або батьківським обов'язкам. За результатами юридичних досліджень, у родинах, де один або

обидва партнери належать до цієї організації, рівень розлучень не перевищує п'яти відсотків.

Водночас трансформації у структурі релігійних спільнот, урбанізаційна динаміка, вплив зарубіжних місій та поява нових форм общинного життя створюють певні виклики для традиційної моделі домашньої церкви. У частині новітніх течій розлучення вже не кваліфікується як тяжке порушення релігійної норми, а в окремих випадках громади допускають до членства пари, які перебувають у цивільному шлюбі. Незважаючи на це, у релігійному просторі зберігаються організації, які функціонують на виразно консервативних засадах і підтримують жорстку регламентацію сімейних відносин. За подібною моделлю організовано, зокрема, мунітські родини, які позиціонуються як особливо стабільні. Така репутація пов'язується з поетапним утвердженням ідеалу дошлюбної стриманості, суворим засудженням подружньої невірності та реалізацією комплексних програм, орієнтованих на пріоритет моральних цінностей.

Стан і динаміка унітаризму на сучасному етапі в Україні засвідчують наявність помітного соціокультурного потенціалу відповідних духовних організацій. Цей сегмент релігійного середовища прагне розширити спектр власної діяльності у суспільному, національному та міжконфесійному просторі країни, інтегруючи таку активність у структуру власного світоглядного саморозуміння. Простежується стійка тенденція до посилення ролі унітарних осередків України через їхню всебічну адаптацію до нових соціальних реалій, урізноманітнення форм і методів євангелізаційної роботи, підвищення рівня проповідницької культури, розвиток професійної богословської освіти віруючих і формування більш гнучких моделей міжконфесійної взаємодії. Для самих прихильників унітаризму релігійна практика постає органічним елементом суспільного буття і водночас інструментом зміцнення позицій конфесій у соціокультурному просторі.

Водночас підстав для однозначних висновків щодо радикальної трансформації релігійної ситуації в Україні поки недостатньо. Унітаризм як об'єктивно, унаслідок тривалого історичного протистояння з класичними християнськими конфесіями, так і суб'єктивно, через усталену дистанційованість від державно-політичної сфери, зберігає

переважно очікувальну модель поведінки, обережно уникаючи глибоких структурних змін у власній організації та у форматах взаємодії з іншими релігіями і суспільством загалом. Значна частина унітарних громад підтримує відносну рівновагу між традиційними і модернізаційними елементами, а також між світським і релігійним вимірами своєї діяльності.

На сучасному етапі розвитку релігійних організацій в Україні триває процес подальшої інституційної консолідації вітчизняного унітаризму. Незважаючи на постійні внутрішні трансформації, які відображають його генетичні особливості та орієнтацію на євангельські засади, подальший рух цього релігійного напряму у бік інституційного оформлення і поступового подолання партикулярності видається закономірним етапом його еволюції.

ПІСЛЯМОВА

Проведений аналіз раціоналізму в доктринальній традиції християнства дозволяє розглядати його як складову розвитку віровчення, пов'язану з формами його теоретичного осмислення та інтерпретації. Раціональні засади християнської думки виявляються у способах обґрунтування і тлумачення догматичних положень, забезпечуючи їх логічну узгодженість і визначеність у різних історичних умовах.

У поєднанні релігієзнавчого та філософського підходів догматична традиція постає як динамічна, цілісна структура, у межах якої співвідносяться трансцендентний зміст віри та форми його раціонального осмислення. Догмат у цьому контексті визначається не лише як встановлене положення віровчення, а як форма фіксації релігійного змісту, сформована у процесі розвитку релігійної свідомості та пов'язана зі зміною способів мислення, підходів до тлумачення і культурно-історичних умов.

Встановлено, що раціоналізм виконує визначальну функцію у структурі християнського віровчення, оскільки забезпечує узгодженість догматичних положень і їх здатність до теоретичного осмислення у різних світоглядних контекстах. Взаємодія віри і розуму визначає розвиток християнства, зумовлює збереження безперервності доктринальної традиції та водночас пов'язана зі зміною способів її осмислення.

Водночас встановлено, що процеси раціоналізації віровчення не є однорідними і залежать від конфесійної специфіки, історичних умов та типів мислення, у межах яких здійснюється інтерпретація релігійного змісту. Це зумовлює необхідність подальшого уточнення теоретико-методологічних підходів до аналізу догматичних систем.

Отримані результати засвідчують, що раціоналізм є необхідною умовою функціонування християнської догматичної традиції, оскільки забезпечує можливість її теоретичного осмислення та адаптації до змінних соціокультурних умов. Перспективи подальших досліджень пов'язані з аналізом сучасних трансформацій віровчення та форм його осмислення у сучасному релігійному середовищі.

Література

1. Біднов, В. (1993). Школа та освіта на Україні. У Д. Антонович (Ред.), *Українська культура: Лекції*. Либідь, с. 40–72.
2. Біліченко, П. (2024). Морально-етичні засади формування особистості в поглядах Симона Будного. *Вісник Глухівського національного педагогічного університету імені Олександра Довженка. Серія: Педагогічні науки*, 3 (56), 187–193.
3. Богачевська, І. (2005). *Християнська наративна традиція: Методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження: Монографія*. Світ Знань.
4. Бойчун, М. Д. (2018). Протогерменевтична модель антіохійської школи: витоки та зміст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Релігієзнавство»*, 2 (14), 26–37.
5. Валько, В. (1997). *Первісне християнство*. Місіонер.
6. *Вартова Башта оголошує Царство Єгови. Ви можете мати світле майбутнє* (1998). Бруклін, Нью-Йорк, США, с. 16–23.
7. Вергелес, К. М. (2017). *Антропологічні виміри православ'я: Монографія*. КНУ ім. Т. Шевченка.
8. Водопівець, І. (1994). *Еклезеологія. Церква Христова* (М. Димид, пер. з італ.). Свічадо.
9. Гаврилик, І. (2020). Антропологія Теодора Мопсуестійського та її вплив на сирійську богословську традицію. *Наукові записки УКУ* (серія «Богослов'я»), 7, 359–379.
10. Гаврилюк, Т. (2013). Запити сучасної християнської антропології та криза сучасної людини. *Релігія та соціум*, 1, 91–96.
11. Гаврилюк, Т. В. (2015). *Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях* (Дис. д-ра філос. наук, 09.00.11). Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.
12. Гаюк, И. Я. (2005). *Армянская Церковь как уникальный феномен христианского мира*. Издательство Львовского музея истории религии «Логос».
13. Геник, Л. Я. (2012). *Історія християнства: Католицизм* (Т. 1, 2-ге вид., доп.). Тіповіт.
14. Головащенко, С. (1999). *Історія християнства: Курс лекцій*. Либідь.
15. Горгота, Л. (2016). Культ Серця Христового у посланнях митрополита Андрея. *Християнський голос. Українська церковна газета*, 11, 1–2.
16. Грамоты великих князей литовских с 1390 по 1569 год (В. Антонович & К. Козловский, ред.). (1868). С. 1–21. http://litopys.org.ua/gramvkl/gra02.htm
17. Грушевський, М. (1995). *Історія української літератури* (Т. 5, кн. 1, с. 230–255). http://litopys.org.ua/hrushukr/hrush514.htm
18. Декрет про засоби суспільного повідомлення. (1965). *Документи II Ватиканського Вселенського Собору*. https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/blog-page_10.html
19. Декрет про місійну діяльність Церкви. (1965). *Документи II Ватиканського Вселенського Собору*. https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/blog-page_10.html
20. Декрет про служіння і життя пресвітерів. (1965). *Документи II Ватиканського Вселенського Собору*. https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/blog-page_10.html

21. Декрет про східні католицькі Церкви. (1965). *Документи II Ватиканського Вселенського Собору*. https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/blog-page_10.html
22. Державна статистика релігій в Україні. Звіт про забезпечення церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями пристосованих під молитовні станом на 1 січня 2009 року (Форма № 2). (2009).
23. Добош, М. (Упоряд.), & Кравчук, А. (Ред.). (1994). *Догматичне богослов'я Католицької Церкви: Докладний виклад і роздуми*. Львівська духовна семінарія Святого Духа УГКЦ.
24. Догматична конституція про Боже об'явлення. (1965). *Документи II Ватиканського Вселенського Собору*. https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/blog-page_10.html
25. Догматична конституція про Церкву. (1965). *Документи II Ватиканського Вселенського Собору*. https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/blog-page_10.html
26. Докаш, В. І. (2007). *Кінець світу: Еволюція протестантської інтерпретації: Монографія*. Книги–ХХІ.
27. Драгоманов, М. (1991). *Вибране* (Р. С. Міщук, упоряд.; В. С. Шандра, прим.). Либідь.
28. Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі. (1965). *Документи II Ватиканського Вселенського Собору*. https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/blog-page_10.html
29. *Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі. «Радість і надія – Gaudium et spes»*. (1996). У *Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації.* Свічадо. с. 499–619.
30. Дюбі, Ж. (2003). *Доба соборів: Мистецтво та суспільство 980–1420 років* (пер. з фр.). Юніверс.
31. Еннс, П. (2003). *Підручник з богослов'я* (пер. з англ.). Благовісник Галичини.
32. Енцикліка *Fides et Ratio* Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. (2000). Видавничий відділ «Кайрос»; Свічадо.
33. Енцикліка *Lumen fidei* («Світло віри»). (2021). https://osbm.org.ua/index.php/2014-11-26-09-44-45/novyny-provintsii/5011-entsyklika-lumen-fidei-svitlo-viry-povnyi-tekst
34. Етимологічний словник української мови (Т. 2: Д–Копці) (О. С. Мельничук, гол. ред.; Н. С. Родзевич та ін., уклад.). (1985). Наукова думка.
35. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». (1991). https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text
36. Зассе, Г. (1999). *Хто такі лютерани?*.
37. Звіт про забезпеченість молитовними приміщеннями (станом на 1 січня 2025 року). (2025). Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. https://dess.gov.ua/religion/
38. Звіт про мережу релігійних організацій (станом на 1 січня 2025 року). (2025). Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. https://dess.gov.ua/religion/

39. Зізіулас, Й. (2005). *Буття як спілкування. Дослідження особистості і церкви* (В. Верлок & М. Козуб, пер. з англ.). Дух і літера.

40. Івлева, Я. (2010). Джерела з історії духоборської, молоканської та скопецької сект. *Київська старовина*, 1, 160–172.

41. Ісіченко, І. (2001). *Загальна церковна історія: Курс лекцій для вищ. духов. шк.* Акта.

42. Історія релігії в Україні (А. Колодний & П. Яроцький, заг. ред.; Т. 5: Протестантизм в Україні; П. Яроцький, ред.). (2002). Світ знань.

43. *Історія релігії в Україні.* (1999). Знання.

44. Каспер, В. (2002). *Ісус Христос* (Н. Вельбовець, пер.). Дух і літера.

45. *Катехизм Католицької Церкви: Компендіюм.* (2008). Свічадо.

46. Кияк, С. (2015). Християнський екуменізм: католицька парадигма та її перспективи. *Релігія та соціум*, 3, 66–74.

47. *Книга Мормона. Новые свидетельства об Иисусе Христе*. (2007). Издательство Церкви Иисуса Христа Святых последних дней.

48. Колб, Р. (2000). *Християнська віра в лютеранському викладі* (пер. з англ.).

49. Колодний, А. (1994). Філософська релігійність Григорія Савовичі Сковороди. *Людина і світ*, (9), 2–5.

50. Колодний, А. (2023). Молокани. В *Українська релігієзнавча енциклопедія* (Т. 2). Інтерсервіс, с. 365–366

51. Кондратьєва, І. В. (2012). *Давні Східні Церкви: Ідентифікація, історія, сучасність: Монографія.*

52. Крип'якевич, І. П. (1990). *Історія України.* Світ.

53. Кузик, Б. М., & Литвин, Л. І. (2009). *Джерело вічності. Основи православної культури* (3-тє вид., випр. й доп.). АРТ-ПРЕС.

54. Левицкий, О. (1882). Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI–XVII вв. *Киевская старина*, кн. 4, 25–57; кн. 5, 193–224; кн. 6, 401–432.

55. Левицкий, О. (1902). О сектантах в Киевщине. *Киевская старина*, кн. 10, 1–16.

56. Лесюк, М. (2015). Церковна політика імператора Костянтина Пагонатата: історія VI-го Вселенського Собору. *Труди Київської Духовної Академії*, 15 (187), 303–334.

57. Липинський, В. (1995). *Повне зібрання творів, архів, студії* (Т. 6, кн. 1: Листи до братів-хліборобів; Я. Пеленський, ред.).

58. Литвинов, В. (2000). *Ренесансний гуманізм в Україні: Ідеї гуманізму епохи відродження в українській філософії XV – початку XVII століття: Монографія.* Основи.

59. Лозінський, К. (2014). Другий декрет. Сповідання віри імператора Юстиніана проти «Трьох глав». У *Святий правовірний Юстиніан I Великий (527–565) християнський імператор і богослов*, с. 470–497.

60. Лозінський, К. (2014). Примірник листа Юстиніана, знаменитого мужа, до папи Гормізди про те, що після засудження Акакія у Константинополі і на Сході настає мир; і про Пресвяту Тройцю. У *Святий правовірний Юстиніан I Великий (527–565) християнський імператор і богослов*, с. 375–377.

61. Лозінський, К. (2014). *Святий правовірний Юстиніан I Великий (527–565) християнський імператор і богослов.*

62. Лозінський, К. (2015). Богословська система святого Юстиніана й основні проблеми візантійського богослів'я VI ст. *Труди Київської Духовної Академії*, 15 (187), 121–139.

63. Лоський, І. (1928). Юрій Немирич канцлер великого княжества русского. *Поступ*, 8, 113–252.

64. Лотоцький, В. (2013). Церква як причастя обоження. У *Апостольство Церкви Христової як необхідна умова виконання Її місії: Матеріали науково-практичної конференції, 19.11.2013,* с. 61–68. [Волинська православна богословська академія].

65. Любащенко, В. (1996). Єретично-раціоналістичні рухи в Україні XV–XVI ст. (до питання ґенези та еволюції «пожидовлених»). *Український історичний журнал*, 4, 90–101.

66. Любащенко, В. І. (1995). *Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій* (К. Шевченко, ред.). Просвіта.

67. Любович, Н. (1902). *Люблинские вольнодумцы XVI в.: Антитринитарии и анабаптисты*. Тип. Варш. учеб. округа.

68. Марченко, Я. (2009). Система поглядів Орігена (за працею «Про начала»). *Українське релігієзнавство*, 49, 115–125.

69. Москалик, Я. (1998). *Нарис христологічної доктрини*. ЛБА «Свічадо».

70. Мюссе, Ж. (2009). *Новий Завіт. Популярна енциклопедія* (О. Погребельний, пер.). Махаон Україна.

71. Нагорна, Т. (2003). Еволюція ідеології православних сект у XIX–XX століттях. *Українське релігієзнавство*, 25, 40–48.

72. Немирич, Ю. (1995). *De Bello Moskovstico. Хроніка 2000*, 1, 68–87.

73. Нічик, В. М. (1991). Громади антитринітаріїв на Україні та їх ідеологія. У *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні.* Наукова думка, с. 64–128.

74. Нічик, В. М., Литвинов, В. Д., & Стратій, Я. М. (1990). Громади антитринітаріїв в Україні. У *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні.* Наукова думка, с. 64–128.

75. Новак-Голубєва, Ю. В. (2016). Молокани на Житомирщині у 1920-х рр.: характеристика в межах Волинського округу. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*, 45 (1), 242–246.

76. Огієнко, І. (1922). *Новий Завіт в перекладі на українську мову Валентина Негалевського 1581 р.: Нарис з історії культурного життя старої Волині*.

77. Огієнко, І. (1930). *Українська літературна мова XVI ст. і Крехівський Апостол* (Т. 1).

78. *Основи євангелії*. (2009). Видано Церквою Ісуса Христа Святих останніх днів.

79. Отрош, М. (2025). Історія державно-церковних відносин в СРСР на заключному етапі його існування та в країнах пострадянського простору в перші роки їх незалежності. *Проблеми всесвітньої історії*, 3 (31), 90–115.

80. *Пам'ятки українсько-руської мови і літератури* (Т. 5). (1906).

81. Панков, Г. Д. (2013). Аксіологічні аспекти вчення про безмовність Ісаака Сиріна. *Культура України*, 43, 76–85.

82. Панков, Г. Д. (2013). Аскетичні аспекти в православній танатології. *Культура України*, 44, 150–157.

83. Панков, Г. Д. (2018). Християнський есхатологічний міф у контексті життєвого світу. *Культура України. Серія: Культурологія*, 62, 7–87.

84. Паренте, П. (1995). *Богослов'я Христа* (Т. 1).

85. Паславський, І. В. (1984). *З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст.: Монографія*. Наукова думка.

86. Передумови становлення п'ятидесятницького руху в Україні – вчення християн віри євангельської. (n.d.). *Українська Церква Християн Віри Євангельської*. https://www.chve.org.ua/100-knyga-mmokienko/

87. Піч, Р. (1995). Сковородинівський міф про Наркіса в світлі романтичної концепції міфотворчості. *Сучасність*, 10, 162–167.

88. Порублев, Н. (2009). *Організація Свідків Єгови у світлі історії і вчення Біблії*. Слов'янське Євангельське Товариство Австралії.

89. Предисловие Василия Тяпинского к печатному Евангелию, изданному в Западной Руси около 1570 г. (1889). *Киевская старина*, кн. 1. (Приложение), 1–9.

90. Проблема людини в українській філософії XVI–XVII ст. (І. Захара, М. Кашуба, О. Маяковська та ін.). (1998). Логос.

91. Райрі, Ч. (1981). *Рівновага християнського життя*.

92. Ріггс, М. (1938). *Успішний проповідник*. Церква Божа.

93. Росович, К. (1935). *Сталість закону розвинення індивідуальності. Спроба соціально-філософських досліджень*. Накл. Д. Гарасевича.

94. Савич, А. (1929). *Нариси з історії культурних рухів на Вкраїні й Білорусії в XVI–XVII ст.* Всеукраїнська академія наук.

95. Саган, О. Н. (2004). *Вселенське православ'я: Суть, історія, сучасний стан*. Світ Знань.

96. Саух, П. Ю. (2009). *XX століття. Підсумки* (2-ге вид., доповн. і переробл.). МП «Леся».

97. *Святитель Василій Великий, архієпископ Кесарії Каппадокійської. Творіння* (Т. 1, кн. 1). (2010). Видання Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату.

98. Святоотцівське Передання. (n.d.). *Апологет: православний апологетичний сайт*. https://www.apologet.kiev.ua/-1395859381/19-sviatoottsivske-peredannia/patrologiya/261-5--.html

99. *Секрет сімейного щастя*. (1996). Товариство Вартової Башти, Біблії і брошур.

100. Семчишин, М. (1993). *Тисяча років української культури: Історичний огляд культурного процесу* (2-ге вид., фототипне). Фенікс.

101. Сковорода, Г. С. (1973). *Повне зібрання творів* (Т. 1; В. І. Шинкарук, гол. редкол.). Наукова думка.

102. Соколова, А. (2020). Вплив культури Візантійської імперії на культуру країн Середньовічної Європи. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 33 (2), 49–56.

103. Соколовський, О. (2018). Христологічна теологія І Вселенського собору. Ч. 2. *Evropský filozofický a právní diskurz*, 5 (5), 152–158.

104. Соколовський, О. (2024). Doctrine and forms of ideological transformations of rationalist movements in Ukraine. *Visnyk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies, 56*, 123–130.

105. Соколовський, О. (2024). Doctrine and forms of ideological transformations of rationalist movements in Ukraine. *Visnyk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies, 56*, 123–130.

106. Соколовський, О. Л. (2011). Просвітницький вектор раннього антитринітаризму. *Гілея: науковий вісник*, (46), 338–344.

107. Соколовський, О. Л. (2012). Трансформація віровчення релігійного об'єднання польських братів у другій половині XVI ст. *Українська полоністика*, 9, 120–129.

108. Соколовський, О. Л. (2013). Історико-духовні витоки й особливості віровчення п'ятидесятників-унітаріїв в Україні. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія*, 21, 23 (4), 277–283.

109. Соколовський, О. Л. (2014). Особливості становлення антитринітаризму в Україні у проекції соціально–історичних реалій релігійної духовності. *Гілея: науковий вісник*, 81, 234–238.

110. Соколовський, О. Л. (2017). Антиохійська християнська у богослов'ї Діодора Тарського та Теодора з Мопсуестії. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*, 4 (19), 37–45.

111. Соколовський, О. Л. (2017). Сотеріологічний контекст християнської гностицизму. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 19, 116–119.

112. Соколовський, О. Л. (2017). Християнські імена і титули Ісуса в Новому Заповіті. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*, 15, 101–108.

113. Соколовський, О. Л. (2017). Християнські концепції у вченні антигностичних Отців. *Гілея*, 125 (10), 227–231.

114. Соколовський, О. Л. (2018). Ефеський собор у світлі християнських дебатів. *Гілея*, 131 (4), 165–169.

115. Соколовський, О. Л. (2018). Розвиток християнських уявлень у творчій спадщині апостольських Отців. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії*, 16, 80–86.

116. Соколовський, О. Л. (2018). Філософсько–релігійний аспект християнської апостола Павла в новозавітній літературі. *Гілея*, 130 (3), 238–243.

117. Соколовський, О. Л. (2018). Християнська проблематика Халкідонського собору. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*, 17, 87–94.

118. Соколовський, О. Л. (2018). Християнські концепції у вченнях лютеранської та цвінгліанської течій. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*, 1 (84), 76–82.

119. Соколовський, О. Л. (2018). Християнська в контексті синоптичних Євангелій. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 21, 113–116.

120. Соколовський, О. Л. (2023). Антропологічний вимір досконалості у православній теології. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*, 2 (94), 34–42.

121. Соколовський, О. Л. (2025). Теоретико-методичні засади наукових досліджень процесів інституалізації релігійних організацій нового часу. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 53, 96–101.

122. Соколовський, О. Л. (2025). Формування релігійного досвіду в контексті духовних трансформацій раннього модерну. *Українське релігієзнавство*, 98–99, 47–54.

123. Соколовський, О., & Кобетяк, А. (2021). Religious dimensions of anti-Trinitarianism in the projection of the spiritual progress of society. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 41* (5), 27–43.

124. Стасюк, Л. О. (2005). Кальвінізм у становленні духовності українського народу: соціально-історичний аспект. У *Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць* Український Центр духовної культури. Вип. 50, с. 172–182.

125. Терновский, Ф. (1883). *Грековосточная церковь в период вселенских соборов: чтения по церковной истории Византии от императора Константина Великого до императрицы Феодоры, 312–842)*

126. Титов, В. (1996). Юрій Немирич та його праця «Discursus de bello moskovitico». У *Конотопська битва 1659 року: Збірка наукових праць*, с. 77–81.

127. *Тлумачення Біблії в Церкві: Промова Його Святості Папи Івана Павла II і документ Папської біблійної комісії.* (2010). Свічадо.

128. Туркало, Я. К. (1974). *Нарис історії Вселенських Соборів*. Літературно-наукове видавництво.

129. Ульяновський, В. І. (1994). *Історія церкви та релігійної думки в Україні: Навчальний посібник* (кн. 2). Либідь.

130. *Учення Президентів Церкви. Джозеф Сміт*. (2007). Церква Ісуса Христа Святих останніх днів.

131. Ушкалов, Л. (n.d.). Сковорода й духоборці. *Український світ*. https://ukrsvit1.com.ua/kultura/skovorodynstvo/skovoroda-j-dukhobortsi.html

132. Филипович, Л. (2005). Неорелігії України в епоху постмодерну. У *Християнство доби постмодерну. Українське релігієзнавство*, 3, 261–279).

133. Філоненко, М. (2022). Духовні християни в їх віровчення. В *Українська релігієзнавча енциклопедія* (Т. 1, с. 586). Інтерсервіс.

134. Фотинский, О. (1905). Волынский религиозный вольнодумец XVII в. *Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца*, кн. 18, вып. 3–4, отд. 2, 71–102.

135. Хрящевська, Л. (2009). Переселення менонітів у південні райони України. *Краєзнавство*, 1–2, 204–209.

136. Церква Об'єднання. (2025). https://unification.org.ua

137. Цьома, С. (n.d.). Унікальність православної тріадології. *Храм св. великомученика Димитрія Солунського*. http://hram.in.ua/biblioteka/osnovy-viry/261-book261/3127-title3677

138. Чокалюк, С. (2009). *Канонічні вимоги до священичого служіння.*

139. Чорноморець, Ю. (2001). *Антропологія східної патристики* (Дис. канд. філос. наук, 09.00.05).

140. Чорноморець, Ю. (2010). Філософія історії св. Максима Сповідника. *Релігійно-інформаційна служба України.*

https://risu.ua/yuriy-chornomorec-filosofiya-istoriji-sv-maksima-spovidnika_n41061

141. Чорноморець, Ю. П. (2010). *Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія*. Дух і Літера.

142. Шаян, В. Г. (1997). Сковорода – лицар святої борні: (основні ідеї філософії Сковороди). У *Сковорода Григорій: образ мислителя: Зб. наук. Праць*, с. 391–402.

143. Шепетяк, О. (2014). *Німецькомовна католицька думка другої половини XX століття*. УАР.

144. Шинкарук, В., & Горський, В. (1987). Передмова. У *Історія філософії на Україні* (Т. 1).

145. Шпакович, В. (2025). Differentiating human perfection, deification, salvation and sanctification in Orthodox theology. *Перспективи. Соціально-політичний журнал, 1*, 172–180.

146. Шпакович, В. (2025). Differentiating human perfection, deification, salvation and sanctification in Orthodox theology. *Перспективи. Соціально-політичний журнал, 1*, 172–180.

147. Шпакович, В. В. (2024). Сотеріологічний та есхатологічний виміри концепції досконалості людини у православній антропології. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*, 1, 64–72.

148. Шугаєва, Л. (2006). Історико-духовні витоки й особливості трансформації раціональних сект духовного християнства. *Київська старовина*, 4 , 83–106.

149. Шугаєва, Л. (2007). *Православне сектантство в Україні: Особливості трансформації: Монографія*.

150. Шугаєва, Л. (2007). Православне сектантство: єговісти–ільїнці, мальованці. *Київська старовина*, 3, 79–94.

151. Шугаєва, Л. (2008). Молокани і духобори: суспільно-духовні витоки і порівняльний аналіз віровчення. У *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету*. Вип. 13, с. 161–167.

152. Шугаєва, Л. (2015). Особливості єретичних рухів в католицькій і православній традиціях в епоху середньовіччя. *Українське релігієзнавство*. https://uars.info/prints/ur/73/51.pdf

153. Шугаєва, Л. (2023). Молокани в їх віроповчальних особливостях. В *Українська релігієзнавча енциклопедія*. Т. 2, с. 366–367.

154. *Щорічник Свідків Єгови 2002. Розділ Україна*. (2002). Товариство Вартової Башти, Біблії і брошур.

155. *Щорічник Свідків Єгови 2008*. (2008). Товариство Вартової Башти, Біблії і брошур.

156. Яковенко, Н. (1993). Юрій Немирич. У *Історія України в особах IX–XVIII ст.*, с. 265–269.

157. Яннарас, Х. Ч. (2003). *Свобода етосу* (В. Верлок, пер. з англ.). Дух і Літера.

158. Яременко, П. (1964). *Український письменник-полеміст Христофор Філалет та його «Апокрисис»*. Вид-во Львівського ун-ту.

159. Яроцький, П. (2001). Виселити із сім'ями. *Людина і світ*, 2–3, 42–47.

160. Яроцький, П. (2008). Стан пізньопротестантських конфесій. *Українське релігієзнавство*, 46, 302–331.
161. Яроцький, П., & Решетніков, Ю. (2005). Інституалізація протестантизму як вихід у світ. У *Християнство доби постмодерну. Українське релігієзнавство*, 3, 238–261.
162. Abramowski, R. (1949). Der theologische Nachlass der Diodore von Tarsus. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, 42*, 19–69.
163. Allen, P., & Hayward, C. T. R. (2004). *Severus of Antioch*. Routledge. https://archive.org/details/severusofantioch0000alle
164. Allen, P., & Neil, B. (Eds.). (2015). *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*. Oxford University Press. https://archive.org/details/oxfordhandbookof0000unse
165. Anselm of Canterbury. (1998). *Why God became man (Cur Deus Homo)* (J. Hopkins & H. Richardson, Trans.). Edwin Mellen Press. https://archive.org/details/curdeushomo0000anse
166. Anselm of Canterbury. (n.d.). *Cur Deus Homo: Why God became man* (English trans.). Archive.org. https://archive.org/download/curdeushomo00anse/curdeushomo00anse.pdf
167. Apollinaris of Laodicea. (1904). *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (H. Lietzmann, Ed.). J. C. Hinrichs. https://archive.org/details/apollinarisvonla00liet
168. Apollinaris of Laodicea. (1975). *Apollinaris of Laodicea* (H. Lietzmann, Ed.). Walter de Gruyter. https://archive.org/details/apollinarisoflao0000apol
169. Aquinas, T. (1911–1920). *Summa theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Benziger Bros. https://www.newadvent.org/summa/
170. Aristotle. (1924). *Metaphysics, Book Delta* (W. D. Ross, Trans.). Oxford University Press. https://archive.org/details/metaphysicsarist00arisuoft
171. Athanasius of Alexandria. (1851). *Tvoreniia sviatogo Afanasiia Velikogo* (Vol. 1). Tipografiia Dukhovnoi Akademii. https://archive.org/details/tvoreniyasvyatog01afan
172. Ayres, L. (2004). *Nicaea and its legacy: An approach to fourth-century Trinitarian theology*. Oxford University Press. https://archive.org/details/nicaeaitslegacy0000ayre
173. Bacon, B. W. (1930). *Studies in Matthew*. Yale University Press. https://archive.org/details/studiesinmatthew00baco
174. Bainton, R. H. (1950). *Here I stand: A life of Martin Luther*. Abingdon Press. https://archive.org/details/hereistandlifeof0000bain
175. Bainton, R. H. (1953). *Hunted heretic: The life and death of Michael Servetus, 1511–1553*. Beacon Press. https://archive.org/details/huntedhereticlif0000bain
176. Bainton, R. H. (1963). *Huldrych Zwingli*. Westminster Press. https://archive.org/details/huldrychzwingli0000bain
177. Bardenhewer, O. (1913). *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Bd. 4). Herder. https://archive.org/details/geschichtederal04bard

178. Barth, K. (1960). *The humanity of God* (J. N. Thomas & T. Wieser, Trans.). John Knox Press. https://archive.org/details/humanityofgod0000bart
179. Bartnik, C. S. (1989). Rozumienie rzeczywistości w personalizmie. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 36*, 5–21.
180. Bartnik, C. S. (2000). *Personalizm* (2nd rev. & expanded ed.). O. K.
181. Basil of Caesarea. (1968). *On the Holy Spirit* (D. Anderson, Trans.). St. Vladimir's Seminary Press. https://archive.org/details/onholyspirit0000basi
182. Baum, W., & Winkler, D. W. (2003). *The Church of the East: A concise history*. Routledge. https://archive.org/details/churchoffeastcon0000baum
183. Bedouelle, G. (1997). *The history of the Church*. Continuum. https://archive.org/details/historyofchurch0000bedo
184. Berkhof, L. (1949). *The history of Christian doctrines*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company. https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/berkhof/TheHistoryofChristianDoctrineLouisBerkhof.pdf?utm_source=chatgpt.com
185. Best, E. (1983). *Mark: The gospel as story*. T&T Clark. https://archive.org/details/markgospelasstor0000best
186. Bethune-Baker, J. F. (1908). *Nestorius and his teaching: A fresh examination of the evidence*. Cambridge University Press. https://archive.org/details/nestoriushisteac00bethuoft
187. Bienert, W. A. (1978). *Dionysius von Alexandrien: Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*. Walter de Gruyter. https://archive.org/details/dionysiusvonalex0000bien
188. Blowers, P. M. (2016). *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the transfiguration of the world*. Oxford University Press. https://archive.org/details/maximusconfessor0000blow
189. Bölarand, E. (1972). *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*. Beauchesne. https://archive.org/details/lheresiedariuset0000bola
190. Boshoff, P. B. (1993). Christologie: Die spanningsvolle verhouding 'Verkondiger–Verkondigde' by Rudolf Bultmann en Walter Schmithals. *HTS Teologiese Studies, 49*(3), 547–560.
191. Bourdieu, P. (1988). *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Éditions de Minuit. https://archive.org/details/lontologiepolitiquedemartinheidegger
192. Bouyer, L. (1968). *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*. Cerf. https://archive.org/details/lheresiedarius00bouy
193. Bozovitis, S. (2006). *The anti-Chalcedonians: The great temptation*. Holy Cross Orthodox Press. https://archive.org/details/antichalcedonian0000bozo
194. Brakke, D. (1995). *Athanasius and the politics of asceticism*. Oxford University Press. https://archive.org/details/athanasiuspoliti0000brak
195. Braudel, F. (1994). *A history of civilizations* (R. Mayne, Trans.). Allen Lane. https://archive.org/details/historyofciviliz00brau
196. Braun, H. (1957). Der Sinn der neu testamentlichen Christologie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche, 54*, 341–376.
197. Brock, S. P. (1983). *The Syrian Fathers on prayer and the spiritual life*. Cistercian Publications. https://archive.org/details/syrianfathersonp0000broc

198. Brock, S. P. (1996). *The Christology of the Church of the East*. Gorgias Press. https://archive.org/details/christologyofchu0000broc
199. Brown, C. (1991). Trinity and Incarnation: In search of contemporary orthodoxy. *Ex Auditu, 7*, 83–100.
200. Brown, R. E. (1967). *Jesus, God and man: Modern biblical reflections*. Macmillan.
201. Brown, R. E. (1997). *An introduction to the New Testament*. Doubleday. https://archive.org/details/introductiontone0000brow
202. Brunner, E. (1934). *The mediator: A study of the central doctrine of the Christian faith* (O. Wyon, Trans.). Lutterworth Press. https://archive.org/details/mediatorstudyofc0000brun
203. Budny, S. (1959). O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykułech (1576). W L. Szczucki & J. Tazbir (Oprac.), *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku. Antologia*, s. 317–336.
204. Bultmann, R. (1953). *Kerygma and myth: A theological debate* (R. H. Fuller, Trans.). Harper & Row. https://archive.org/details/kerygmamyth0000unse
205. Bultmann, R. (1958). *New Testament and mythology and other basic writings* (S. M. Ogden, Trans.). Fortress Press. https://archive.org/details/newtestamentmyth0000bult
206. Buzzard, A. F., & Hunting, C. F. (1998). *The doctrine of the Trinity: Christianity's self-inflicted wound*. Restoration Fellowship. https://focusonthekingdom.org/Doctrine_of_the_Trinity.pdf
207. Cairns, E. E. (1981). *Christianity through the centuries: A history of the Christian Church*. Zondervan. https://archive.org/details/christianitythro0000cair
208. Calvin, J. (1845). *Institutes of the Christian religion* (H. Beveridge, Trans.). Calvin Translation Society. https://sacred-texts.com/chr/calvin/inst/index.htm
209. Calvin, J. (1960). *Institutes of the Christian religion* (J. T. McNeill, Ed.; F. L. Battles, Trans.). Westminster Press. https://archive.org/details/institutesofchri0000calv
210. Camelot, P. T. (1945). *Foi et gnose: Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*. Vrin. https://archive.org/details/foietgnoseintrod0000came
211. Cantalamessa, R. (1962). *La cristologia di Tertulliano*. Edizioni Universitarie. https://archive.org/details/lacristologiadi0000cant
212. Casey, R. P. (1958). The earliest Christologies. *Theological Studies, 9* (2), 253–277.
213. Catholic Encyclopedia. (1908). *The Catholic encyclopedia* (Vol. 2). Robert Appleton Company. https://archive.org/details/catholicencyclop02herbuoft
214. Chadwick, H. (2001). *The church in ancient society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford University Press. https://archive.org/details/churchinancients0000chad
215. Childs, B. S. (1970). *Biblical theology in crisis*. Westminster Press. https://archive.org/details/biblicaltheology0000chil
216. Chmaj, L. (1927). *Samuel Przypkowski na tle prądów religijnych XVI w.* Polska Akademia Umiejętności.

217. Clément, O. (1988). *The roots of Christian mysticism: Texts from the Patristic era with commentary*. New City Press. https://archive.org/details/rootsofchristian0000clem
218. Colledge, E., & McGinn, B. (Eds.). (1981). *Meister Eckhart: The essential sermons, commentaries, treatises, and defense*. Paulist Press. https://archive.org/details/meistereckhartes0000eckh
219. Conzelmann, H. (1960). *The theology of St. Luke* (G. Buswell, Trans.). Faber & Faber. https://archive.org/details/theologyofstluke0000conz
220. Cosmas Presbyter. (1977). *The sermon against the Bogomils* (M. G. Vaillant, Ed. & Trans.). Mouton. https://archive.org/details/sermonagainstbog0000cosm
221. Couchoud, P.-L. (1926). La première édition de saint Paul. *Revue de l'histoire des religions, 94*, 242–263.
222. Council of Chalcedon. (1990). Definition of faith (Chalcedonian Definition). In N. P. Tanner (Ed.), *Decrees of the ecumenical councils* (Vol. 1). Georgetown University Press. https://archive.org/details/decreesofecumeni0001unse
223. Cullmann, O. (1959). *The Christology of the New Testament* (S. C. Guthrie & C. A. M. Hall, Trans.). Westminster Press. https://archive.org/details/christologyofnew0000cull
224. Cyril of Alexandria. (1880). The twelve anathemas against Nestorius. In P. E. Pusey (Ed.), *Five tomes against Nestorius*. Oxford University Press. https://archive.org/details/fivetomesagainst0000cyri
225. D'Alès, A. (1925). *Novatien: Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle*. Beauchesne. https://archive.org/details/novatienetudesur00dales
226. Daley, B. E. (2013). *God visible: Patristic Christology reconsidered*. Oxford University Press. https://archive.org/details/godvisiblepatris0000dale
227. Daniélou, J. (1948). *Origène*. Éditions du Seuil. https://archive.org/details/origene0000dani
228. Davies, B., & Evans, G. R. (Eds.). (1998). *Anselm of Canterbury: The major works*. Oxford University Press. https://archive.org/details/anselmofcanterbu0000anse
229. Davies, O. (1991). *Meister Eckhart: Mystical theologian*. SPCK. https://archive.org/details/meistereckhartmy0000davi
230. Davis, L. D. (1990). *The first seven ecumenical councils (325–787): Their history and theology*. Michael Glazier. https://archive.org/details/firstsevenecumen0000davi
231. De Simone, R. (1970). *The treatise of Novatian, the Roman presbyter, on the Trinity: A study in third-century theology*. Pontifical Gregorian University Press. https://archive.org/details/treatiseofnovati0000desi
232. Denzinger, H., & Hünermann, P. (2012). *Enchiridion symbolorum: A compendium of creeds, definitions, and declarations of the Catholic Church*. Ignatius Press. https://archive.org/details/enchiridionsymbo0000denz
233. Diodore of Tarsus. (1980). *Fragments on Psalms 1–118* (R. C. Hill, Trans.). Society of Biblical Literature. https://archive.org/details/diodoreoftarsusfragments

234. Diodore of Tarsus. (2005). *Commentary on Psalms 1–51* (R. C. Hill, Trans.). Society of Biblical Literature. https://archive.org/details/diodoreoftarsusc0000diod
235. Dodd, C. H. (1936). *The apostolic preaching and its developments*. Hodder & Stoughton. https://archive.org/details/apostolicpreachi0000dodd
236. Dorner, J. (2012). *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten* (Vols. 1–2).
237. Dowling, M. (1979). *The Christology of Leontius of Byzantium*. Oxford University Press. https://archive.org/details/christologyofleo0000dowl
238. Drzymała, K. (1963). Bracia polscy zwani arianami. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1(2), 241–306. https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/studia-theologica-varsaviensia/1963-tom-1-numer-2/studia_theologica_varsaviensia-r1963-t1-n2-s241-306.pdf
239. Dumoulin, P. (Ed.). (2002). *Christian doctrine: Dogmatic texts of the Church's magisterium from the third to the twentieth centuries*. St. Pauls. https://archive.org/details/christiandoctrin0000unse
240. Dunn, J. D. G. (1980). *Christology in the making: An inquiry into the origins of the doctrine of the Incarnation*. SCM Press.
241. Dunn, J. D. G. (1990). *Unity and diversity in the New Testament: An inquiry into the character of earliest Christianity* (2nd ed.). SCM Press. https://archive.org/details/unitydiversityin0000dunn
242. Eliade, M. (1969). *The quest: History and meaning in religion*. University of Chicago Press. https://archive.org/details/questhistorymean0000elia
243. Eliade, M. (1976). *Occultism, witchcraft, and cultural fashions: Essays in comparative religions*. University of Chicago Press. https://archive.org/details/occultismwitchcr0000elia
244. Epiphanius of Salamis. (1863). *Tvoreniia sviatogo Epifaniia Kiprskogo* (Vol. 1). Tipografiia Dukhovnoi Akademii. https://archive.org/details/tvoreniyasvyatog01epip
245. Erickson, M. J. (1998). *Christian theology* (2nd ed.). Baker Academic. https://archive.org/details/christiantheolog0000eric
246. Eusebius of Caesarea. (1926). *The ecclesiastical history* (K. Lake, Trans.). Harvard University Press. https://archive.org/details/ecclesiasticalhi01euse
247. Evagrius Scholasticus. (1846). *Tserkovnaia istoriia*. Tipografiia Dukhovnoi Akademii. https://archive.org/details/tserkovnaiaistoriiaevagrii
248. Evans, D. (1970). *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Dumbarton Oaks. https://archive.org/details/leontiusofbyzant0000evan
249. First Vatican Council. (1870). *Dei Filius (Dogmatic constitution on the Catholic faith)*. https://archive.org/details/deifilius1870
250. Flender, H. (1965). *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*. Neukirchener Verlag. https://archive.org/details/heilundgeschicht0000flen
251. Florovsky, G. (1972). *The eastern fathers of the fourth century*. Büchervertriebsanstalt. https://archive.org/details/easternfathersof0000flor
252. Florovsky, G. (1987). *Collected works* (Vol. 9: The Byzantine Fathers of the Sixth to the Eighth Century). Büchervertriebsanstalt.

253. Florovsky, G. (2019). *The patristic witness of Georges Florovsky: Essential theological writings*. T&T Clark. https://archive.org/details/patristicwitness0000flor
254. Frankemölle, H. (1974). *Jahwe-Bund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus* (Neutestamentliche Abhandlungen – Neue Folge, Bd. 10). Aschendorff. https://archive.org/details/jahwebundundkirc0000fran
255. Frend, W. H. C. (1972). *The rise of the monophysite movement: Chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries*. Cambridge University Press. https://archive.org/details/riseofmonophysit0000fren
256. Friedmann, R. (1973). *The theology of Michael Servetus*. Droz. https://archive.org/details/theologyofmichae0000frie
257. Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. Farrar & Rinehart. https://archive.org/details/escapefromfreedo0000from
258. Fuller, R. H. (1965). *The foundations of New Testament Christology*. Charles Scribner's Sons. https://archive.org/details/foundationsofnew0000full
259. Giblet, J. (1954). *Jésus et le Père dans le IVe évangile*. Desclée de Brouwer. https://archive.org/details/jesusetleperedan0000gibl
260. Goldfrank, D. M. (1987). The "Psalter" of Feodor and the heresy of the Judaizers in the last quarter of the fifteenth century. *Harvard Ukrainian Studies, 11*(1–2), 77–100. https://www.jstor.org/stable/41036028
261. Gordon, B. (2002). *The Swiss Reformation*. Manchester University Press. https://archive.org/details/swissreformation0000gord
262. Gordon, B. (2009). *Calvin*. Yale University Press. https://archive.org/details/calvin0000gord
263. Graffin, R. (1911). *Histoire nestorienne: Chronique de Séert* (Patrologia Orientalis, Vol. 7, Fasc. 2). Firmin-Didot. https://archive.org/details/patrologiaorient07pari
264. Graffin, R. (Ed.). (1911). *Histoire nestorienne: Chronique de Séert* (Vol. 1). Firmin-Didot. https://archive.org/details/histoirenestorien01graf
265. Granat, W. (Ed.). (1969). *Jezus Chrystus: Historia i tajemnica: Praca zbiorowa*. Towarzystwo Naukowe KUL. https://archive.org/details/jezuschrystushis0000unse
266. Greer, R. A. (1973). *The captain of our salvation: A study in the patristic exegesis of Hebrews*. Mohr (Siebeck). https://archive.org/details/captainofoursalv0000gree
267. Greg, R. C., & Groh, D. E. (1977). The centrality of soteriology in early Arianism. *Anglican Theological Review, 59* (3), 260–278.
268. Grillmeier, A. (1975). *Christ in Christian tradition* (Vol. 1). Mowbrays. https://archive.org/details/christinchristia0000gril
269. Grillmeier, A. (1979). *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (Band 1). Herder. https://archive.org/details/jesusderchristus0000gril
270. Grillmeier, A. (1987). *Christ in Christian tradition* (Vol. 2, Pt. 1). Mowbrays. https://archive.org/details/christinchristia0002gril
271. Grzegorz Paweł z Brzezin. (1959). Rozdział Starego Testamentu od Nowego. W L. Szczucki & J. Tazbir (Oprac.), *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku. Antologia*, s. 224–228.

272. Guardini, R. (1954). *The Lord*. Regnery. https://archive.org/details/lord0000guar
273. Gwatkin, H. M. (1889). *The Arian controversy*. Longmans, Green, and Co. https://archive.org/details/ariancontroversy00gwat
274. Gwynn, D. M. (2012). *Athanasius of Alexandria: Bishop, theologian, ascetic, father*. Oxford University Press. https://archive.org/details/athanasiusofalex0000gwyn
275. Haacke, R. (1953). Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553). In *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* (Bd. II: Entscheidung um Chalkedon, pp. 95–177). Würzburg.
276. Hägglund, B. (1968). *History of theology* (G. J. Lund, Trans.). Concordia Publishing House. https://archive.org/details/historyoftheolog0000hggl
277. Hahn, F. (1966). *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Vandenhoeck & Ruprecht. https://archive.org/details/christologischeh0000hahn
278. Hanson, R. P. C. (1988). *The search for the Christian doctrine of God*. T&T Clark. https://archive.org/details/searchforchristi0000hans
279. Harnack, A. (1890). *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas* (Bd. 2–3). Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr. https://archive.org/details/bub_gb_fAcLfmrKwOYC
280. Harnack, A. (1921). *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. J. C. Hinrichs.
281. Harnack, A. von. (1908). *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries* (J. Moffatt, Trans.). Williams & Norgate. https://archive.org/details/missionexpansion01harn
282. Holland, J. (1993). *Knowing the only true God and Jesus Christ whom He has sent*. https://archive.org/details/knowingtheonlytruegod
283. Houtepen, A. (1997). *God: An open question. Theological perspectives in modern culture*. Continuum. https://archive.org/details/godopenquestiont0000hout
284. Hryniewicz, W. (1987). *Nasza Pascha z Chrystusem: Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej* (Vol. 2). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
285. Hummel, R. (1966). *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). https://archive.org/details/auseinandersetz00humm
286. Hurtado, L. W. (2003). *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in earliest Christianity*. Eerdmans. https://archive.org/details/lordjesuschristd0000hurt
287. Irenaeus. (1996). *Against heresies* (A. Roberts & W. H. Rambaut, Trans.). In A. Roberts & J. Donaldson (Eds.), *The ante-Nicene fathers* (Vol. 1). Christian Literature Publishing Co. https://archive.org/details/antenicenefather01robe
288. Jehovah's Witnesses: A Lutheran response. (2005). Commission on Theology and Church Relations.

https://www.lcms.org/about/leadership/commission-on-theology-and-churchrelations/documents/religious-organizations-and-movements

289. Jeremias, J. (1965). *The central message of the New Testament*. SCM Press. https://archive.org/details/centralmessageof0000jere

290. John of Damascus. (1899). *An exact exposition of the Orthodox faith* (F. H. Chase, Trans.). Christian Literature Publishing Co. https://archive.org/details/exactexpositiono00john

291. Jonas, H. (1963). *The Gnostic religion: The message of the alien God and the beginnings of Christianity* (2nd ed.). Beacon Press. https://archive.org/details/gnosticreligionm0000jona

292. Jugie, M. (1912). *Nestorius et la controverse nestorienne*. Letouzey et Ané. https://archive.org/details/nestoriusetlacon00jugi

293. Jugie, M. (1949). La doctrine christologique de Diodore de Tarse d'après les fragments de ses œuvres. *Euntes Docete, 2*, 171–191.

294. Juszczuk, J. (1969). O badaniach nad judaizantyzmem. *Kwartalnik Historyczny*, 1, 141–151.

295. Kamieniecki, J. (2002). *Szymon Budny – zapomniana postać polskiej reformacji*. Wrocław.

296. Kawecka-Gryczowa, A. (1959). Prasy Krakowa i Rakowa w służbie antytrynitaryzmu. In L. Chmaj (Ed.), *Studia nad arianizmem* (pp. 263–330). Warszawa.

297. Kelly, J. N. D. (1977). *Early Christian doctrines* (5th ed.). Adam & Charles Black.

298. Kolb, R., & Wengert, T. J. (Eds.). (2000). *The Book of Concord: The confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Fortress Press. https://archive.org/details/bookofconcordcon0000unse

299. Kossowski, A. (1933). *Protestantyzm w Lublinie i Lubelskiem w XVI–XVII w.* Towarzystwo Przyjaciół Nauk Historycznych.

300. Kot, S. (1960). *Jerzy Niemirycz. W 300-lecie ugody hadziackiej* (Biblioteka Kultury, T. 58).

301. Küng, H. (2003). *The Catholic Church: A short history*. Random House.

302. Ladd, G. E. (1974). *A theology of the New Testament*. Eerdmans. https://archive.org/details/theologyofnewtes0000ladd

303. Lane, T. (1984). *Christian thinkers*. Inter-Varsity Press. https://archive.org/details/christianthinker0000lane

304. Langkammer, H. (1966). Den er zum Erben von allem eingesetzt hat (Hebr 1, 2). *Biblische Zeitschrift, 10*, 273–280.

305. Larchet, J.-C. (1999). *The Christological question*. St. Vladimir's Seminary Press. https://archive.org/details/christologicalqu0000larc

306. Lawson, J. (1948). *The biblical theology of Saint Irenaeus*. Epworth Press. https://archive.org/details/biblicaltheology0000laws

307. Lietzmann, H. (1904). *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. J. C. Hinrichs. https://archive.org/details/apollinarisvonla00liet

308. *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku. Antologia*. (1959). L. Szczucki & J. Tazbir (Oprac.). Warszawa.

309. Lobier, P. (1985). *The three cities: The social teaching of Christianity*. University of Notre Dame Press. https://archive.org/details/threecitiessocia0000lobi

310. Loofs, F. (Ed.). (1905). *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius*. Max Niemeyer. https://archive.org/details/nestorianadiefra00nest
311. Louth, A. (1996). *Maximus the Confessor*. Routledge. https://archive.org/details/maximusconfessor0000lout
312. Louth, A. (2002). *St. John Damascene: Tradition and originality in Byzantine theology*. Oxford University Press. https://archive.org/details/stjohndamascenet0000lout
313. Louth, A. (2007). *The origins of the Christian mystical tradition: From Plato to Denys*. Oxford University Press. https://archive.org/details/originsofchristi0000lout
314. Lubieniecki, A. (1843). *Poloneutichia* (A. Batowski, Wyd.). Druk J. Schnajdera.
315. Lubieniecki, S. (1685). *Historia reformationis Polonicae*. Freistadt.
316. Łukaszewicz, J. (1849). *Historya szkół w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim* (T. 1). Druk. Orędownika na Garbarach.
317. Luomanen, P. (2012). *Recovering Jewish-Christian sects and gospels*. Brill.
318. Lütgert, W. (1914). *Die johanneische Christologie*. C. Bertelsmann. https://archive.org/details/diejohanneischec00ltgu
319. Luther, M. (1957). *Martin Luther: Selections from his writings* (J. Dillenberger, Ed.). Doubleday. https://archive.org/details/martinluthersele0000luth
320. Lynch, J. H. (1992). *The medieval church: A brief history*. Longman. https://archive.org/details/medievalchurch00jose
321. Mackey, J. P. (1983). *The Christian experience of God as Trinity*. SCM Press.
322. Marcellus of Ancyra. (1972). *Contra Asterium* (E. Klostermann, Ed.). Walter de Gruyter. https://archive.org/details/marcellusofancyra0000klos
323. Marshall, I. H. (1970). *Luke: Historian and theologian*. Paternoster Press. https://archive.org/details/lukehistorianand0000mars
324. McGinn, B. (2001). *The mystical thought of Meister Eckhart: The man from whom God hid nothing*. Crossroad. https://archive.org/details/mysticalthoughto0000mcgi
325. McGinn, B. (2005). *The essential writings of Christian mysticism*. Modern Library. https://archive.org/details/essentialwriting0000unse
326. McGrath, A. E. (1988). *Reformation thought: An introduction*. Blackwell. https://archive.org/details/reformationthoug0000mcgr
327. McGrath, A. E. (1990). *A life of John Calvin*. Blackwell. https://archive.org/details/lifeofjohncalvin0000mcgr
328. McGrath, A. E. (1994). *Christian theology: An introduction*. Blackwell.
329. McGuckin, J. A. (1994). *St. Cyril of Alexandria and the Christological controversy*. St. Vladimir's Seminary Press.
330. McGuire, B. P. (2011). *Bernard of Clairvaux: An inner life*. Cornell University Press. https://archive.org/details/bernardofclairva0000mcgu
331. McKim, D. K. (1988). *Theological turning points: Major issues in Christian thought*. Westminster John Knox Press. https://archive.org/details/theologicalturni0000mcki

332. McKim, D. K. (1996). *The Westminster dictionary of theological terms*. Westminster John Knox Press. https://archive.org/details/westminstersdict0000mcki
333. Meinertz, M. (1950). *Theologie des Neuen Testamentes*. Peter Hanstein Verlag. https://archive.org/details/theologiedesneue0000mein
334. Melnyk, M. (2000). Zarys wybranych zagadnień soteriologii prawosławnej. *Studia Warmińskie, 37*(2), 495–522.
335. Metzger, B. M. (1987). *The canon of the New Testament: Its origin, development, and significance*. Clarendon Press. https://archive.org/details/canonofnewtestam0000metz
336. Meyendorff, J. (1959). *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Seuil.
337. Meyendorff, J. (1969). *Christ in Eastern Christian thought*. St. Vladimir's Seminary Press. https://archive.org/details/christineasternc0000meye
338. Meyendorff, J. (1974). *Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes*. Fordham University Press. https://archive.org/details/byzantinetheolog0000meye
339. Meyendorff, J. (1983). *Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes*. Fordham University Press. https://archive.org/details/byzantinetheolog0000meye
340. Miethe, T. L., & Mite, H. G. (1982). *Basic ideas of Calvinism*. Baker Book House. https://archive.org/details/basicideasofcalv0000miet
341. Moffett, S. H. (1998). *A history of Christianity in Asia* (Vol. 1). Orbis Books. https://archive.org/details/historyofchristi0001moff
342. Moon, S. M. (1973). *Divine Principle*. Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity. https://archive.org/details/divineprinciple00moon
343. Morris, L. (1986). *New Testament theology*. Zondervan. https://archive.org/details/newtestamenttheo0000morr
344. Mortimer, S. (2010). *Reason and religion in the English Revolution: The challenge of Socinianism*. Cambridge University Press. https://archive.org/details/reasonreligionin0000mort
345. Mortley, R. (1973). *La connaissance religieuse et l'herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Brill. https://archive.org/details/laconnaissancere0000mort
346. Nestorius. (1925). *The Bazaar of Heracleides* (G. R. Driver & L. Hodgson, Trans.). Oxford University Press. https://archive.org/details/bazaarofheraclei0000nest
347. Neymeyr, U. (1989). *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert: Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*. Brill. https://archive.org/details/diechristlichenl0000neym
348. Ogonowski, Z. (1959). Wiara i rozum w doktrynach religijnych socynian i Locke'a. W L. Chmaj (Red.), *Studia nad arianizmem*, s. 425–450.
349. Ogonowski, Z. (1960). *Socynianizm polski*. Wiedza Powszechna.
350. Ogonowski, Z. (1966). *Socynianizm a oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce w XVII wieku*. Warszawa.
351. Origen. (1885). *De principiis & Contra Celsum* (F. Crombie, Trans.). In A. Roberts & J. Donaldson (Eds.), *The ante-Nicene fathers* (Vol. 4). Christian

Literature Publishing Co. https://archive.org/details/antenicenefather04robe

352. Pannenberg, W. (1968). *Jesus—God and man* (L. L. Wilkins & D. A. Priebe, Trans.). Westminster Press. https://archive.org/details/jesusgodman00pann
353. Parker, T. H. L. (1975). *John Calvin: A biography*. Westminster Press. https://archive.org/details/johncalvinbiogra0000park
354. Paul, J. (1995). *God's design and the wonders of His merciful love: An exposition of Christian doctrine*. Alba House. https://archive.org/details/godsdesignwonder0000paul
355. Perry, R. (1881). *The second synod of Ephesus*. Oriental Translation Fund. https://archive.org/details/secondsynodofeph00perr
356. Pius IX. (1846). *Qui pluribus*. https://archive.org/details/qui-pluribus-1846
357. Pius IX. (1864). *Syllabus errorum*. https://archive.org/details/syllabus-errorum-1864
358. Pius XI. (1928). *Miserentissimus Redemptor*. https://archive.org/details/miserentissimus-redemptor-1928
359. Pius XII. (1943). *Mystici Corporis Christi*. https://archive.org/details/mysticicorporischristi1943
360. Pius XII. (1951). *Sempiternus Rex Christus*. https://archive.org/details/sempiternusrexchristus1951
361. Pius XII. (1956). *Haurietis aquas*. https://archive.org/details/haurietisaquas1956
362. Pollard, T. E. (1970). *Johannine Christology and the early church*. Cambridge University Press. https://archive.org/details/johanninechristo0000poll
363. Popovich, J. (1978). *Collected works of Justin Popovich* (Vol. 1). Monastery of Ćelije. https://archive.org/details/justinpopovichcollectedworks
364. Prestige, G. L. (1952). *God in patristic thought*. SPCK. https://archive.org/details/godinpatristicth0000pres
365. Price, R., & Gaddis, M. (Trans.). (2005). *The Acts of the Council of Chalcedon* (Vols. 1–3). Liverpool University Press. https://archive.org/details/actsofcouncilofc0001chal
366. Proclus of Constantinople. (1914). *Epistula ad Armenios* (F. Diekamp, Ed.). Aschendorff. https://archive.org/details/epistulaadarmenios0000proc
367. Pseudo-Dionysius the Areopagite. (1987). *The ecclesiastical hierarchy and the letters* (C. E. Rolt, Trans.). SPCK. https://archive.org/details/ecclesiasticalhi0000pseu
368. Quasten, J. (1960). *Patrology* (Vol. 3). Christian Classics. https://archive.org/details/patrology0003quas
369. Rankin, D. (1995). *Tertullian and the Church*. Cambridge University Press. https://archive.org/details/tertullianchurch0000rank
370. Reale, G. (1997). *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano.
371. Reale, G., & Antiseri, D. (1994). *Western philosophy from its origins to the present day* (Vol. 2). SUNY Press. https://archive.org/details/westernphilosoph0002real

372. Reuss, J. (1966). *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*. Akademie-Verlag. https://archive.org/details/johanneskommenta0000reus
373. Richard, M. (1976). *Opera minora* (Vol. 1, s. 99–116). Brepols; Leuven University Press.
374. Ricken, F. (1978). Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios. *Theologie und Philosophie*, 53 (3), 321–351.
375. Rolnick, A. (1997). *Person, grace, and God*. University Press of America. https://archive.org/details/persongracegod0000roln
376. Rosemann, P. W. (2007). *The story of a great medieval book: Peter Lombard's Sentences*. University of Toronto Press. https://archive.org/details/storyofgreatmedi0000rose
377. Runia, K. (1984). *The present-day Christological debate*. Inter-Varsity Press.
378. Sacred Congregation of the Holy Office. (1907). *Lamentabili sane exitu*. https://archive.org/details/lamentabilisaneexitu1907
379. Samuel, V. C. (1977). *The Christology of Severus of Antioch*. Abingdon Press. https://archive.org/details/christologyofsev0000samu
380. Sasse, H. (1959). *This is my body: Luther's contention for the real presence in the Sacrament of the Altar*. Augsburg Publishing House.
381. Schaff, P. (1884). *History of the Christian Church* (Vol. 3). Charles Scribner's Sons. https://archive.org/details/historyofchristi03scha
382. Schaff, P. (1910). *History of the Christian Church* (Vol. 7). Charles Scribner's Sons. https://archive.org/details/historyofchristi07scha
383. Schnackenburg, R. (1995). *Jesus in the Gospels: A biblical Christology* (Vol. 3). Westminster John Knox Press. https://archive.org/details/jesusingospelsbi0000schn
384. Schweitzer, A. (1931). *The mysticism of Paul the apostle* (W. Montgomery, Trans.). A. & C. Black. https://archive.org/details/mysticismofpaula0000schw
385. Schweizer, E. (1960). *Lordship and discipleship*. SCM Press. https://archive.org/details/lordshipdisciples0000schw
386. Sellers, R. V. (1940). *Two ancient Christologies: A study in the Christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of Christian doctrine*. SPCK. https://archive.org/details/twoancientchrist0000sell
387. Sergius I of Constantinople. (1990). *Ekthesis (Exposition of the faith)*. In N. P. Tanner (Ed.), *Decrees of the ecumenical councils* (Vol. 1). Georgetown University Press. https://archive.org/details/decreesofecumeni0001unse
388. Servetus, M. (1553). *Christianismi restitutio*. Vienne. https://archive.org/details/christianismires00serv
389. Sesboüé, B. (1988). *Les diverses orientations de la christologie*. Desclée. https://archive.org/details/lesdiversesorien0000sesb
390. Severus of Antioch. (1903). *Contra impium Grammaticum* (J. Lebon, Ed.). Peeters. https://archive.org/details/severusantiochco0000seve
391. Shpakovych, V. (2025). Differentiating human perfection, deification, salvation and sanctification in Orthodox theology. *Перспективи. Соціально-політичний журнал, 1*, 172–180.

392. Skarsaune, O. (2007). Jewish believers in Jesus in antiquity. In O. Skarsaune & R. Hvalvik (Eds.), *Jewish believers in Jesus* (pp. 3–21). Hendrickson. https://archive.org/details/jewishbelieversi0000unse

393. Smalley, S. S. (1978). *The Johannine Son of Man sayings*. Cambridge University Press. https://archive.org/details/johanninesonofma0000smal

394. Smith, H. (1991). *The world's religions: Our great wisdom traditions*. HarperCollins. https://archive.org/details/worldsreligionso00smit

395. Sochaniewicz, K. (1924). Materiały Sarniccy i zbór w Mokrem Lipiu. *Reformacja w Polsce*, 2, 361.

396. Socinus, F. (1594). *De Jesu Christo servatore*. Kraków. https://archive.org/details/dejesuchristoser00soci

397. Socinus, F., & Schmalz, V. (1818). *The Racovian catechism*. Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown. https://archive.org/details/racoviancatechis00soci

398. Sokolovskyi, O. (2024). Doctrine and forms of ideological transformations of rationalist movements in Ukraine. *Visnyk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies, 56*, 123–130.

399. Sokolovskyi, O., & Kobetyak, A. (2021). Religious dimensions of anti-Trinitarianism in the projection of the spiritual progress of society. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 41* (5), 27–43.

400. Spitz, L. W. (1985). *The Renaissance and Reformation movements*. Rand McNally. https://archive.org/details/renaissancerefor0000spit

401. Staliūnas, D. (2010). Religion, politics, and the Mennonite privilege in early nineteenth-century Russia. *Kritika, 11* (1), 5–36. https://muse.jhu.edu/article/370403

402. Stanley, D. M. (1961). *Christ's resurrection in Pauline soteriology*. Pontifical Biblical Institute.https://archive.org/details/christsresurrect0000stan

403. Sutton, J. (1996). *Traditions in new freedom: Christianity and higher education in Russia and Ukraine today*. Bramcote Press.

404. Szymusiak, J. M., & Starowieyski, M. (Eds.). (1964). *Breviarium fidei*. Księgarnia św. Wojciecha. https://archive.org/details/breviariumfidei0000unse

405. Tanner, N. P. (Ed.). (1990). *Decrees of the ecumenical councils* (Vols. 1–2). Georgetown University Press. https://archive.org/details/decreesofecumeni0001unse

406. Taube, M. (2005). The 15th-century Ruthenian translations from Hebrew and the heresy of the Judaizers. In W. Moskovich et al. (Eds.), *Jews and Slavs* (Vol. 16). Hebrew University of Jerusalem. https://archive.org/details/jewsandslavs16

407. Taylor, V. (1953). *The names of Jesus*. Macmillan. https://archive.org/details/namesofjesus0000tayl

408. Tazbir, J. (1973). Antytrynitaryzm na ziemiach ukraińskich w XVI wieku. W *Z polskich studiów slawistycznych* (Ser. 4: History of the Seventh International Congress of Slavists, s. 91–120). Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

409. Tazbir, J. (1984). Polityczne meandry Jerzego Niemirycza. *Przegląd Historyczny*, 75, 23–36.

410. Tertullian. (1885). *Against Marcion* (P. Holmes, Trans.). In A. Roberts & J. Donaldson (Eds.), *The ante-Nicene fathers* (Vol. 3). Christian Literature Publishing Co. https://archive.org/details/antenicenefather03robe

411. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. (1996). *Our heritage: A brief history of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. https://archive.org/details/ourheritagebrief00chur

412. Théodore de Mopsueste. (1949). *Homélies catéchétiques* (R. Tonneau & R. Devreesse, Eds.). Biblioteca Apostolica Vaticana. https://archive.org/details/homeliescatechet0000theo

413. Theodore of Mopsuestia. (1932). *Katechetische Homilien* (Teil 1). Aschendorff. https://archive.org/details/katechetischehom0000theo

414. Theodoret of Cyrus. (1954). *Ecclesiastical history* (L. I. Conrad, Trans.). Oxford University Press. https://archive.org/details/ecclesiasticalhi0000theo

415. Thierry, A. (1878). *Hérésiarques du Ve siècle: Nestorius et Eutychès*. Didier. https://archive.org/details/heresiarquesduve00thie

416. Thomas Aquinas. (1947). *Summa theologiae* (Pt. 1). Benziger Bros. https://archive.org/details/summatheologica0001thom

417. Thomas Aquinas. (1998). *Ontology and theory of knowledge: Selected writings*. Hackett. https://archive.org/details/ontologytheoryof0000thom

418. Thunberg, L. (1965). *Microcosm and mediator: The theological anthropology of Maximus the Confessor*. Gleerup.

419. Thüsing, W. (1965). Laßt uns hinzutreten (Hebr 10:22): Zur Frage nach dem Sinn der Kulttheologie im Hebräerbrief. *Biblische Zeitschrift*, 9, 1–17.

420. Tuckett, C. M. (1983). *The messianic secret*. Fortress Press. https://archive.org/details/messianicsecret0000tuck

421. Underhill, E. (1911). *Mysticism*. Methuen. https://archive.org/details/mysticismstudyin00unde

422. Vermes, G. (2012). *Christian beginnings: From Nazareth to Nicaea, AD 30–325*. Allen Lane. https://archive.org/details/christianbeginni0000verm

423. Voss, G. (1965). *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*. Desclée de Brouwer.

424. Waite, C. B. (1900). *History of the Christian religion to the year two-hundred*. C. V. Waite & Co.

425. Wallace, D. H. (1963). Biblical theology: Past and future. *Theologische Zeitschrift*, 19 (6), 88–105.

426. Ware, K. (1993). *The Orthodox Church*. Penguin.

427. Ware, K. (1995). *The Orthodox way*. St. Vladimir's Seminary Press. https://archive.org/details/orthodoxway0000ware

428. Weber, M. (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Mohr. https://archive.org/details/wirtschaftundges00webe

429. Weber, M. (1930). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (T. Parsons, Trans.). Allen & Unwin. https://archive.org/details/protestantethics0000webe

430. Wessel, S. (2004). *Cyril of Alexandria and the Nestorian controversy*. Oxford University Press. https://archive.org/details/cyrilofalexandri0000wess

431. Wiles, M. (1996). *Archetypal heresy: Arianism through the centuries*. Oxford University Press. https://archive.org/details/archetypalheresy0000wile
432. Williams, G. H. (1962). *The radical Reformation*. Westminster Press.
433. Williams, R. (2001). *Arius: Heresy and tradition* (Rev. ed.). Eerdmans. https://archive.org/details/ariusheresytradi0000will
434. Yannaras, C. (1977). *The truth and unity of the Church*. Holy Cross Orthodox Press. https://archive.org/details/truthunityofchur0000yann
435. Yannaras, C. (1984). *The freedom of morality*. St. Vladimir's Seminary Press.
436. Yannaras, C. (2004). *Postmodern metaphysics*. Holy Cross Orthodox Press.
437. Yannaras, C. (2005). *On the absence and unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. T&T Clark.
438. Yannaras, C. (2007). *Person and eros*. Holy Cross Orthodox Press.
439. Young, F. M. (1983). *From Nicaea to Chalcedon*. SCM Press. https://archive.org/details/fromnicaeatochal0000youn
440. Zeno, Emperor. (1990). *Henotikon*. In N. P. Tanner (Ed.), *Decrees of the ecumenical councils* (Vol. 1). Georgetown University Press. https://archive.org/details/decreesofecumeni0001unse
441. Wagner, R. (1986). *Reformation und Orthodoxie in Ostmitteleuropa*. Westkreuz-Verlag.

ЗМІСТ

Розділ 1. Теоретичні та методологічні засади аналізу раціоналізму у доктринальній традиції християнства..... 3
1.1. Раціоналізм у доктринальних системах християнства як об'єкт філософсько-релігієзнавчого аналізу..... 3
1.2. Методологічні засади дослідження ґенези раціоналістичних доктринальних моделей християнства..... 28
Розділ 2. Ґенеза теологічного дискурсу в еволюції християнського віровчення..... 53
2.1. Світоглядні витоки ранньохристиянської віри у новозавітному контексті..... 53
2.2. Становлення доктринальної традиції у ранньохристиянський період 92
2.3. Онтологічний і сотеріологічний виміри теологічної рефлексії..... 130
Розділ 3. Інституціоналізація церковної традиції та розвиток християнської доктрини в соборну добу..... 166
3.1. Раціоналізація доктринального мислення у процесі інституціоналізації церковної традиції..... 166
3.2. Концептуалізація соборних віровизначень у богословській традиції християнства..... 192
3.3. Трансформації доктринального вчення у східній і західній церковній думці..... 215
Розділ 4. Конфесійні парадигми раціоналізації доктринальної традиції..... 249
4.1. Раціоналізація доктрини у теологічній традиції Римо-Католицької Церкви..... 249
4.2. Сотеріологічний вимір раціоналізації православного доктринального мислення..... 273
4.3. Протестантські трансформації раціональних моделей доктринального вчення..... 292
Розділ 5. Генеза та інституційні трансформації раціоналістичних течій християнства в Україні..... 315
5.1. Еволюція раціоналістичних доктринальних течій християнства на українських землях..... 315
5.2. Доктринально-інституційні виміри унітаризму та соцініанської традиції в Україні..... 351
5.3. Просвітницький вимір раціоналістичного руху в українському соціокультурному просторі..... 377
5.4. Нормативні та правові засади інституціоналізації раціоналістичних течій християнства в Україні доби незалежності..... 397
Література..... 421

Наукове видання

СОКОЛОВСЬКИЙ Олег Леонідович

Раціоналізм у доктринальній традиції християнства

Монографія

Комп'ютерна верстка і набір: Олег Соколовський
Підписано до друку 05.06.2026. Формат 60×90/16
Гарнітура Bookman Old Style, Calibri
Ум. друк. арк. 27,1. Обл.-вид. арк. 28,0

Видавництво
Житомирського державного університету імені Івана Франка
м. Житомир, вул. Велика Бердичівська, 40
Свідоцтво про державну реєстрацію: серія ЖТ № 10 від 07.12.2004 р.
електронна пошта (E-mail): zu@zu.edu.ua
тел.: +380 412 43-14-17