

Короткий
Геологический
Словник

С. Р. 1996

Карль Рагнер, Герберт Форгрімлер

КОРОТКИЙ ТЕОЛОГІЧНИЙ СЛОВНИК

Переклад з німецької
о. д-ра Олександра Авраменка

Загальна редакція
о. д-ра, Софрона Мудрого, ЧСВВ
ректора Івано-Франківського
теологічно-катехитичного
Духовного Інституту

Львів 1996

KARL RAHNER
HERBERT VORGRIMLER

KLEINES THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH

BIBLIOTHEK
DES CAUSIANUMS
INNSBRUCK



HERDER-BÜCHEREI

140/022

ВСТУП

Чи користування словником взагалі вимагає якогось введення? Кожний бо знає, коли користуватись словником і що в ньому шукати. Однак, ця мала енциклопедія "Теологічного словника" Райнера-Форгрімлера має свій специфічний характер: тому введення потрібне не тільки для пояснення відповідного гасла, але й запрошує до такого читання словника, як читається будь-яка книжка. Для того нам необхідно збагнути спосіб теологізування Рагнера попри те, що авторство словника є подвійним: К.Рагнер і Г.Форгрімлер (1).

Щоб могли орієнтуватись і розуміти цей малий путівник з теології ("Теологічного словника" Райнера-Форгрімлера), необхідно, хоч дуже схематично, познайомитись з провідними думками, що становлять гасла теології Рагнера. Це не наше завдання розглядати цілу теологію Рагнера, ми радше обмежимося до декількох ключових гасел, які, можливо, не стільки наявні в цій книжці, скільки становлять провідні думки його теології.

В працях Рагнера передовсім вражає мистецтво нормування питань, здібність інтерпретацій, висування й актуалізація проблем у вже розробленій теології, формування з відомих істин нових понять, які побутують традиційно.

(1) Карль Рагнер народився в Фрайбурзі (Німеччина). В 1922 році вступив до чину ОО,Єзуїтів. У 1932 році рукоположений на священика. В 1938 році отримав ступінь доктора теології, а рік пізніше - доктора догматики. В роки II Світової війни йому було заборонено викладати в університеті, тому душпастирював і працював у Віденському пасторальному інституті. Від 1948 року стає професором університету в Інсбруці, від 1964 р. керує катедрою християнського світогляду та філософії релігії в Мюнхені. Від 1967 р. - професор догматики й історії догматів в університеті у Мюнстері. У 1971 р. виходить на пенсію, залишаючись приватним професором Вищої філософської школи в Мюнхені. Виконує обов'язки експерта на II Ватиканському Соборі. Від 1972 р. є членом Міжнародної теологічної комісії. Помер в Інсбруці 30 березня 1984 р.

Незаперечно, що Карль Рагнер (1905-1984 рр.), один з найбільш відомих теологів наших днів, вважається класиком сучасної теології, особливо Пасторальної теології й практичного душпастирства. Його теологічна творчість була націлена не тільки на кандидатів до священства, але радше для душпастирів, а передовсім - для світових кіл віруючих. Рагнер чітко помічав їх потреби й боротьбу за св. віру в світі, тому він дотримувався погляду, що на широкі кола і на довший час можна впливати через друковане слово, спрямоване до кожного зацікавленого християнина, а навіть до невіруючих, які бодай принагідно ним користуватимуться. Тому він писав численні статті, зібрані в 16-ти томах *Schriften zur Theologie*, які написані ніби на суспільне замовлення та видруковані в численних часописах. Але Рагнер пише ґрунтовніші і більш вартісні твори (понад 50 книжок) як приміром, лексикони, енциклопедії, збірки. До грона цих провідних видань, натхненних і переважно написаних та редагованих самим Рагнером, належить: *Lexikon für Theologie und Kirche* (10 томів 1972-1973 рр.); і *Kleines Theologisches Wörterbuch*, український переклад якого цим виданням передаємо в руки читачів.

Можна сміло зазначити, що теологія Рагнера - це майбутнє розвитку теології як такої. Тому в скромному перекладі цього словника також зацікавлений український читач, який внаслідок ізоляції протягом довшого часу не мав змоги ознайомитись з новітніми досягненнями теології, отримає можливість побачити перспективи розвитку теології Вселенської Церкви після II Ватиканського Собору й наприкінці другого тисячоліття Христової ери.

Герберт Форґрімлер народився 1929 р. у Фрайбурзі. В 1958 р. захистив докторську працю під керівництвом Карля Рагнера. Від 1968 р. - професор догматики теологічного факультету Люцернського Університету в Швейцарії. В 1972 р. почав виконувати після Рагнера обов'язки професора догматики й історії догматів університету в Мюнстері. Від самого початку був особистим секретарем і співпрацівником Рагнера, був редактором різних частин великого Лексикону про теологію та Церкву (11 томів). В останній час - автор багатьох творів з царини догматики, переважно есхатології.

Однією з основних властивостей теології Рагнера - це її глибока вкоріненість в традиціях. Йому властивий консервативний вимір теології, а дехто навіть зараховує його до стовпів неосхоластичної теології. Він твердить, що традиція не тільки "запевняє продовження того, що колись розпочалось, але й із перспективи знання й досвіду предків уможливорює класифікацію й оцінку нових досвідів" (дивись гасло традицій). Ця теологія, що сьогодні продовжує традицію, водночас сміливо крокує в майбутнє.

Здобутком теології Рагнера є її антропологічний висхідний пункт. Більш давня теологія не започатковувала свої обміркування "знизу", тобто від екзистенціальної ситуації людини, але стверджувала, що висловлювання про віру треба передавати сучасній людині в тому вигляді в якому вона вже є написані. В Рагнера, проявився протилежний підхід, тобто на початку роздумів над вірою стоїть людина, а не висловлювання віри. Така позиція, звичайно, не є підваженням віри, але є справою методичного підходу до тематики. Теологічна думка починається роздумами над самою людиною про те як вона живе нині з усіма своїми проблемами, включно з кризами віри, її скептицизмом і різними застереженнями. Рагнер не припускає думки, що при такому підході може постраждати чи тут може загрожувати вірі небезпека суб'єктивного зменшення. Рагнер питається: "Ким є людина?" Віра й теологія говорить про людину лиш те, що охоплює, необмежене, незмінне, й тому є такою таємницею: що, саме, людина є відкритим, приреченим партнером абсолютної близькості з Богом - незвіданою таємницею; і тому всі інші науки не можуть її повністю ані висловити, ані охопити (дивись гасло "Людина").

Свій антропологічний спосіб сприймання теології Рагнера називає "*Трансцендентально- антропологічно- теологічним методом*". А стосовно антропологічного контексту трансцендентального методу, питання про Бога повинно починатись питанням про людину. Сучасна людина не може плекати в собі думки, що ніби Бог виступив у її житті допіру тоді, коли їй почали про Нього говорити, тоді, коли ззовні

почато навчання, що щось такого як Бог існує чи може існувати. Тим часом, Бог є глибокозакоріненим в досвіді людини. Через свою найглибшу сутність людина є відкрита для Бога. Оскільки Бог існує на першому плані людського досвіду, людина вже від самого початку повинна знати ким є Бог. Бог не є для людини чужомовним словом. Рагнер каже: “Перед тим, як людина дістане виправдання силою сакраментально чи позасакраментально прийнятої ласки, вона вже охоплена спасенною волею Бога, вона вже відкуплена і абсолютно зобов’язана до досягнення надприродної мети. Така ситуація визначена не тільки думками і замірами Бога, але й реальним призначенням людини, яке дійсно проявляється в цій природі завдяки ласці, тому вона є надприродною і фактично ніколи не бракує в сучасному реальному стані речей”.

Серце Рагнерової теології - це тема “анонімне християнство” або “анонімні християни”. Людина взагалі неспроможна розірвати кола свого “трансцендентного екзистенціалізму”, тобто свого радикального підпорядкування Богові. Рагнер заявляє: “Для мене ласка є водночас дійсністю, яка так інтенсивно проявляється в найбільш внутрішньому центрі людського існування в пізнанні й свободі, й то завжди і всюди, як дар, як прийняття чи неприймання, що людина взагалі неспроможна позбутись цієї трансцендентної властивості свого існування. Звідси виходить, що немає жодної релігії, в якій не була б присутньою Божа ласка, навіть принижена чи zdeформована”. Про це й мовить II Ватиканський Собор, що людина є виправдана в Божій ласці, тобто може бути спасенною навіть тоді, коли не через власну провину в соціологічному сенсі не належить до Церкви, не є охрещеною, бо більше, думає, мусить себе вважати атеїстом (дивись гасло “Анонімне християнство”).

Як християн, нас цікавить питання про спасіння і долю нехристиян, всіх тих, яких ми, віруючі в Христа, не вважаємо за нижчих від нас, гірших, чи людей злої волі. Навпаки, віруючий у Христа серйозно ставить собі питання: в який спосіб те, в що сам вірить і на що надіється, може також бути співучастю інших.

Історія людства, як цілості, спрямована до визначної для неї і керованої Богом мети. Ця визначена Богом мета має певний визначний вплив на історію, тому вся історія людськості дохристиянської та післяхристиянської доби, загальна й індивідуальна, від самого початку позначена “есхотоном”, тобто тим, що міститься у втіленні, хресті та воскресінні. Там, де знаходить свою реалізацію віра, надія і любов, там постає безпосередній зв’язок з есхотологічним доповненням історії, так як це доповнення здійснювалось в Ісусі Христі. Так у схематичному плані виглядає зміст теологумену “анонімне християнство”, теологічно-практичну вартість якого визначить сам читач. Ми говоримо “теологумену”, бо такою є теологічна доктрина, яка безпосередньо непідтверджена Учительським Урядом Церкви, а тому не має зобов’язуючої авторитетності. Ця доктрина лише кидає світло на контекст багатьох інших, виразно сформульованих доктрин Церкви. І саме, на цій підставі вона гідна апробування (*дивись словник*).

Слід також відмітити, що Рагнер, класик теології, не був власником екуменізму. Рагнер розробив свою теологію, але завжди це робив з огляду на початкові питання, якими живе християнство як цілісність. Цим своїм особистим стилем мислення Рагнер епохально, по-новому зобразив ситуацію віри та Церкви. Він доклав багато зусиль, щоб по-новому сприймати присутність Христа та вбачати Його в несподіваних місцях. Рагнер займався теологією не тільки для теологів, і хоч він написав понад 50 книжок, проте жодну з них не можна вважати систематичним підручником догматики, хоч їх тематика торкається проблеми з усіх ділянок теології. Тому цей письменник мав непересічний вплив на молодь, на духовенство, яке переживало гостру кризу свого священства.

Рагнер також умів бути гнівливим пророком у Церкві, через те іноді він потрапляв у складне становище. Проте, він був вченим, глибоко заклопотаним Церквою, вмів терпіти з-за Церкви й для Церкви.

Наприкінці слід згадати й те, що вгадати хід думок Кароля Рагнера досить важко, його письменницький стиль досить

складний, на ньому позначається те, що К.Рагнер був класичним університетським професором німецького стилю, як і те, що синтаксис німецької мови, особливо науковий стиль у філософсько-теологічних працях, до певної міри громіздкий, переобтяжений безліччю підрядних речень і додаткових пояснень. До того ж, Рагнер своєрідний теолог. Виклад його думок проходить по спіралі. Щоб дійти до висновку, зрозуміти значення гасла, треба іноді прочитати довжелезні речення, в яких може бути й 120 слів. Рагнеревські пояснення мають щось спільного з розважанням, тому читачеві доводиться йти крок за кроком за розвитком думки теолога. Зате глибина й всебічність пояснення якогось теологічного поняття або теологумена винагородить вдумливого користувача цього словника.

До українського перекладу, що з великою посвятою й кмітливістю піднявся зробити д-р Александер Авраменко. Слід заважити, що філософсько-теологічна лексика української мови досить невироблена, хоч на це були свої історичні причини. Тому при перекладі збережено досить значну кількість термінів, що походять з грецької або латинської мов. Це зроблено через вищезазначений брак українських відповідників і з наміром, щоб читач познайомився із загальноновживаною в цілому світі філософсько-теологічною термінологією. По можливості, однак, скрізь подано більш-менш правильні українські терміни-відповідники. Для зручності подається зведена таблиця головних та додаткових гасел словника, а також поданий список скорочень цитованих першоджерел.

Надіємось, що цей малий теологічний словник К.Рагнера на українській мові послужить для формування теологічної думки в усіх зацікавлених духовних, і світських осіб.

На цьому місці складаю щиру подяку за довершення перекладу цього словника д-ру Александрові Авраменкові, професорові Миколі Корді за точне звірення тексту з німецьким оригіналом та Михайлові Комісаренку за старанний комп'ютерний перепис і підготування до друку цієї праці на більшу прославу Бога та добро нашої Церкви й Народу.

о. Софрон Мудрий, ЧСВВ

СКОРОЧЕННЯ ПОАЗБУЧНИЙ СПИСОК СКОРОЧЕНЬ КНИГ СВЯТОГО ПИСЬМА

Ав	- Авакум	Мр	- за Марком
Авд	- Авдій	Мт	- за Матеєм
Ам	- Амос	Муд	- Мудрість
Аг	- Аггей	Неєм	- Неємія
Бут	- Буття	Одкр	- Одкровення
Вар	- Варух	Ос	- Осія
Вих	- Вихід	П.п.	- Пісня пісень
Втор	- Второзаконня	Пл. Єр.	- Плач Єремії
Гл	- до галатів	Прип	- Приповідки
Дан	- Данийїл	Проп	- Проповідник
Ді	- Діяння ап.	Пс	- Псалом
Ез	- Езра	Пт	- за Петром
Ест	- Естера	Рим	- до римлян
Еф	- до ефесян	Сам	- Самуїл
Євр	- до Євреїв	Сир	- Ісус Сирах
Єз	- Єзекиїл	Сол	- до солунян
Єр	- Єремія	Соф	- Софонія
Зах	- Захарія	Суд	- Судді
І.Н.	- Ісус Навин	Тим	- до Тимотея
Іс	- Ісая	Тов	- Товит
Ів	- за Іваном	Флм	- до Филимона
Кол	- до колосян	Флп	- до филип'ян
Кор	- до корінтян	Хр	- Хроніка
Лев	- Левіт	Цар	- Царі
Лк	- за Лукою	Чис	- Числа
Мак	- Макавеїв	Юд	- Юдита
Малд	- Малахія	Як	- Яків
Міх	- Міхей		

КОНСТИТУЦІЇ, ДЕКРЕТИ, ДЕКЛАРАЦІЇ 2-го ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

ДА	- Декрет про апостолат світських
ДС	- Декрет про пастирський уряд єпископів у Церкві
ДЕ	- Декрет про про екуменізм
ДВС	- Декрет про священницький вишкіл
ДС	- Декрет про служіння й життя пресвітерів
ДЦС	- Декрет про Східні Католицькі Церкви
ДМ	- Декрет про місійну діяльність Церкви
ДРН	- Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій
ДСП	- Декрет про засоби суспільного повідомлення
ДХВ	- Декларація про християнське виховання
ДРС	- Декларація про релігійну свободу
ДЧ	- Декрет про пристосоване оновлення чернечого життя
КЦС	- Конституція душпастирська про Церкву у сучасному світі
КДЦ	- Конституція про Церкву
КО	- Конституція догматична про Боже Об'явлення
КЛ	- Конституція про Святу Літургію

(За Діяння Ватиканського Собору II. Рим: Вид-во ОО. Василіян, 1966)

ДОКТРИНАЛЬНІ ВИСЛОВЛЮВАННЯ ЦЕРКВИ

ДВ	- Кодекс доктринальних висловлювань Церкви (Denzinger H. Xchonmetzer A. Enchiridion xymbolorum. Freiburg, 1963)
----	---

ЦЕРКОВНЕ ПРАВО

СІС	- Codex Juris Canonici (Кодекс Канонічного Права)
-----	---

ПОКАЗНИК ТЕРМІНІВ, ЩО ВЖИВАЮТЬСЯ ПРИ ПОЯСНЕННІ ГАСЕЛ

Асерторичний	- вираз, стверджуючий даний стан речей, "стверджувальний"
Антиципований	- напередзаповіджений
Генеративний	- витворюючий
Дискурсивний	- такий, що більше сприймає мисленне, розумове сприйняття, аніж безпосереднє
Дисперсійний	- розсіяний, не зосереджений
Езотеричний	- таємний, таємничий
Експліците	- виразний, виразно
Елективний	- вибраний, обраний
Епістолологічний	- такий, що провадить до пізнання через дослідження джерел і підстав
Емінентний	- визначний, передовий
Іманентний	- внутрішньопритаманий
Імпліците	- невиразно
Імплікація	- наслідок, вислід
Інгеренція	- втручання
Інклюзія	- включення
Конвенієнція	- узгодженість
Конвенціальний	- умовний
Конвергенція	- злиття
Консекентний	- послідовний
Контеплятивний	- занурений у молитви і розважання
Корелятивний	- співзалежний
Модифікація	- зміна
Облигаторійний	- обов'язковий
Предистанція	- визначеність наперед
Радикальний	- рішучий
Редукація	- зменшення
Реститутивний	- віддячений
Рефлексія	- самоаналіз
Рецептивний	- можливий до сприйняття
Сугестія	- виказання впливу на чийсь переконання чи поведінку

А

АБСОЛЮТ є те, що існує в собі і завдяки собі, що не є залежне ні від чогось іншого. Абсолютним звичайно є те, що приймається як існуюче, правдиве і добре саме з себе, що виключає будь-який різновид залежності (на противагу відносному). Розуміння того, що є безумовним, можливе в процесі інтелектуального пізнання, в якому думка сягає пізнання того, що за своєю сутністю є відносним і умовним як таке, а теж і морально зобов'язуюче.. Абсолютний характер вимагань християнства у християнстві не абсолютизується те, що в людській царині і в релігії є закінченням, умовним і відносним. Оскільки, однак, Бог безумовно прийняв в Ісусі Христі те, що завершене, і самого себе видав тому, що звершене, тому християнство домагається права бути серед всіх інших релігій і своєрідною; бути сповненням всіх інших релігій, тому християнство стверджує, що в історії не може з'явитися якась інша релігія, щоб його перевищила. Відтак ця абсолютність не може бути пов'язаною з історично зумовленою і грішною Церквою, як з такою, але з Божою ласкою. Пор. → релігії нехристиянські → християнство.

АВГУСТИНІЗМ – напрям вчення про ласку, що покликається, коли слушно, а коли ні, на Августина (354–430). Згідно з ним, людина в первісному стані (в раю) могла хотіти і творити добро без ефективної допомоги ласки, а лише підтримувана ласкою. Після падіння людина була позбавлена цієї здібності; ефективна ласка власне, кожна, навіть лишень достатня, тобто не цілком ефективна, котра призначена людині без її заслуг, перемагає внаслідок первісного гріха → жадання. Оскільки цей напрямок заперечує реальну можливість чистої → природи, теологічно він є дуже суперечливим (ДВ 2616 3891). головні представники цього августинізму (проти кальвінізму, → баянізму і →

яненізму): Г. де Норіс (1631-1704), Ф. Белеллі (1675-1742), Й. Л. Берті (1696-1766).

Основні риси августинізму у філософії: кожне людське пізнання є наслідком безпосереднього божого посвячення; в момент створення матерії у ній була закладена здатність до розвитку зародкового пізнання; у людини є багатство істотних форм (плюралізм); першість перед розумом посідає воля (любов). Ці погляди частково були запозичені від арабських філософів – Авіценни і Авіцеброни. Найбільш знані представники: Вільгельм з Оверні (бл. 1180-1249), Олександр з Галесу (бл. 1185-1245), Бонавентура (бл. 1217-1274), Петро (Іван) Оліві (бл. 1249-1298). Найбільший розвиток: боротьба прихильників філософського августинізму проти учення Томи Аквінського, біля 1270 р.

АВТОРИТЕТ – доводжувана вірогідність особи або речі, напр. книжки, щодо визнання іншою особою правдивості якогось стану речей чи чинності розпорядження, згідно з її зобов'язанням щодо їх прийняття, хоч не є вони безпосередньо очевидними. Кожне поважне домагання переконати чи зобов'язати когось іншого передбачає, що принаймні існує намір передачі йому безпосереднього нагляду, котрий тісно пов'язує якомога найґрунтовнішою інформацією процес виникання у складні зв'язки, в освіту тощо. Там, де виключається такого роду участь і діалог, авторитетні відносини набирають характеру диктатури (→ демократизація ясність рішення; пор.: → просвітительство). Авторитет у Церкві досягає своєї правової чинності через виконання місії Ісуса Христа; не можна його ототожнювати з авторитетом самого Ісуса; він також не може відкидати, покликаючись на авторитет Ісуса, суттєвої критики, яка, своєю чергою, покликається на належність церковного авторитету до слухняної й віруючої Церкви. Прийняття якоїсь правди, з огляду на авторитет, є → вірою; однак прийняття якогось розпорядження, з огляду на авторитет, є → послухом; перше й друге є засобом пізнання посереднього, оскільки обидва способи базуються на авторитеті посередника. Щодо зв'язку між філософією, котра, як система безпосередньої очевидності,

не визнає жодного авторитету у своєму методі поведінки, і теологією: пор.: → філософія й теологія.

АГАПЕ (гр. – *любов*) – термін, звичайно вживаний у Новому заповіті для позначення → любові взагалі, зокрема Бога до людей, але також між людьми і до Бога; особливий вид любові, оскільки є результатом діяльності Божого Духа. Втілюючи свій план історії спасіння, Бог виявляє цю любов в бажанні створіння чогось іншого від себе, в бажанні стати самому тим, що інше, уділюючи самому собі того, що від нього відрізняється, людина виявляє її у відповіді, яка є також даром Божого Духа і полягає у перебуванні в спільності з Богом і людьми (Рим 5,5; 1 Ів 4,16; 1 Кор 13, 8-13).

АГНОСТИЦИЗМ (гр.-лат. – *теорія про непізнавальність*). Вульгарний агностицизм заперечує можливість будь-якого певного пізнання, що виходить поза межі безпосереднього, поточного пізнання чи поза межі науки, що спирається на цю пізнавальність (пор. натомість – пізнавальність Бога). Витончений агностицизм намагається зберегти те, що є релігійне, в ділянці, де воно наперед є незаперечним: раціональне пізнання повинно залишити відповідь на останнє питання про сенс, замінюючи його «вірою». Такий релігійний агностицизм має рацію, якщо твердить, що Бог є пізнавальним як Бог лише тоді, коли визнається незрозумілою → таємницею, і як такий є визнаваний. Вульгарна релігійність часто робить Бога чимсь, що є пізнавальним і опанованим думкою.

АДАМ (мовою стародавнього Сходу – *людина, людськість, з землі і до землі, слово Адам може означати «узагальнену особу»*). Біблійне оповідання про створення, яке використовує у багатьох випадках містичні елементи, говорить, що перша людина, чоловік, була (якщо йдеться про тіло) взятою з землі (тому самозрозуміло є також елементом історії природи), а «подих життя» отримала безпосередньо від Бога; жінка → Єва, рівна чоловікові, стала підпорядкованою йому, а він їй; обое є образом Бога; пара ця становить початок людськості. Адам був вміщений до → раю, який природно не належав йому, і Бог не був зобов'язаний вмістити його в ньому (→ стан первісний,

ласка первісного стану). Як батько всіх людей є також прабатьком Ісуса Христа (Лк 3,18), другого Батька людського роду (другого адама), що його перевищив: Адам передає земне життя тим, хто через його неслухняність є грішниками і підкореними праву смерті (→ гріх первородний), натомість Ісус Христос надає духовне життя тим, хто завдяки його слухняності удостоюються виправдання і воскресіння (1 Кор 15; Рим 5). У другому адамові виявила себе воля Божа вільного призначення, духовного партнерства між людиною і втіленим Богом.

АДОПЦІОНІЗМ, – загальна назва для визначення всіх поглядів, які дбаючи про чистий → монотеїзм, вбачали в → Ісусі Христі лише людину, котра в особливий спосіб посідає Святий Дух і яка «адоптована» Богом як Син. Головні представники: юдеохристияни в I ст., Павло з Самосати в III ст. і, частково, Еліпанд з Толедо та Фелікс з Ургель в III ст. → монархізм.

АДОРАЦІЯ. Словом «упасти (*перед кимось*)» визначає Новий заповіт досить часто пошану, віддавану комусь визначному. В межах новозавітної теології цей вираз позначає правдиву адорацію, складану Богові (як основний вияв релігійного → акту взагалі) і Кіріосу, Ісусові Христу; Кіріосу виявлю її – згідно слів Апокаліпсису – все створіння, відтак Бог – згідно з 4 розділом Євангелії за Іваном – буде сприймати її вже не лише у визначеному місці, але також у Дусі і правді, а згідно Павла і Послання до Євреїв у справжньому домі Господньому, у простому люді, як тілі Ісуса Христа зібраному для урочистого проведення господнього Бенкету. Догматика, щоб запобігти непорозумінням, підкреслює, що адорація належить виключно Богові (ДС 601). В адорації в своєрідний спосіб реалізується адорухчий аспект усякої релігійної постави до Бога визнання нескінченної різниці між Богом і створінням, в'знання святості і влади Бога; це визнання може бути виключно внутрішнім або виявлене за допомогою культових жестів, однак незалежно від цієї різниці воно повинно набути реальні риси в практичному житті. Безумовно, кожний акт адорації звернений до особи Бога в цілій її конкретності (людськості Ісуса,

присутності в Євхаристії). Не можна і не належиться адорувати святих, ікони і речі (→ культ святих, → культ образів, → реліквії); вони однак можуть бути психологічною допомогою в правдивій адорації Бога.

АКТ.

1. У філософії томістичній, виходячи з того, що кожне буття підлягає зміні, переходячи з одного стану до іншого, акт (сповнення) і → змога є двома підставовими способами буття. «Акт чистий» означає абсолют – вічне і необмежене (само)сповнення, виключаючи відтак будь-яку можливість (актус пурус – томістичне визначення → Бога).

2. Теологія моральна розрізняє між актус гомініс (акт людини, який не є специфічно людським, тобто не походить з пізнання і вільного рішення) і актус гуманус. Кожний актус гуманус є моральним актом, оскільки пов'язується, більш або менш свідомо, з заняттям певної позиції щодо моральної норми. Таке зайняття позиції, згідно з католицькою моральною теологією, приймається у співвідношенні до природної чи надприродної кінцевої мети, а суб'єктивне добро або зло людського акту залежить від його суб'єктивного (свідомого) чи віртуального підпорядкування кінцевій меті. Грішні й невіруючі також, згідно з вченням Церкви, здатні до виконання природно і морально добрих актів, які завдяки → ласці, що підносить, можуть стати → актом спасенням; такими треба визнати (фактично) всі добрі акти. У світлі духовно-тілесної єдності → людини традиційний поділ актів на актус інтерні (внутрішні й духовні) й актус екстерні (зовнішні й тілесні) належить сприймати як приблизний опис для практичного вжитку. → Свобода акту обмежена психічними і патологічними чинниками (неврози, вік, звички) та чотирма безпосередніми перешкодами (примус, пристрасть, страх, незнання). Об'єктивно доброта або злість людського акту залежить від предмету формального та предмету морального цього акту, тобто від слушного або фальшивого стосунку предмету до кінцевої мети людини. Предмет моральний складається з двох елементів: з внутрішнього – скерування, що перебуває в самій структурі дії,

і з обставин, до яких насамперед належить зовнішнє скерування (мета, до якої скерований сам предмет, мотивація). З огляду на ці елементи жоден актус гуманус не є морально байдужим. До того ж треба врахувати, що кожний акт постає з багатьох мотивів. Значимість акту зростає до тієї міри, до якої мотиви, відносно до внутрішньої мети, свідомо очищуються і максимально інтегруються (у випадку Христа: діяння з → віри). Стосовно підстав → теологія моральна, → етика.

3. → Бог не є якимсь предметом, щодо якого людина могла б «між іншим» зайняти становище, оскільки людина через свою істоту відноситься до → таємниці Бога (→ антропологія). Акт релігійний є відданням людини трансцендентності своєї власної істоти. Акт цей охоплює такі моменти: є апріорним – зумовленим наперед і якого не можна уникнути, оскільки він належить до самозакінченості людини, тому може бути або закінченим або знищеним: є інтегральним і раціональним, що через унікальний зв'язок, який існує між Богом і людиною, є поглибленим відношенням людини до самої себе, втіленням її самої, а відтак і її розуму. Це також означає, що цей акт постає в центрі людського предмету – в серці, в первісній єдності розуму і волі (мислення і зосередженість, сприймання і зворушливість, об'єктивність і повага, розсуд і переконання); є особовим, тобто є сприйняттям людського буття, будучи тим самим відповіддю таємниці (→ любов) і довіренням їй; є категоріальним, тобто є відповіддю, котру людина дає Богові у всіх своїх вимірах, також посередньо-тематичним – конкретно-предметним способом; є (тим самим) інкарнаційним, тобто співвідносним до конкретизації – на землі і в створінні – Бога в Ісусі Христі, тому ґрунтовно стверджуючим світ. Власне тому в релігійному акті → любов до Бога стає любов'ю до не-божої дійсності і навпаки. В християнському розумінні віри зміст віри крім того має характер історичної обітниці (саме тому релігійний акт не може бути позбавленим зв'язків зі світом), і як такий виражається інтерсуб'єктивною структурою. Відтак специфічним підметом християнського релігійного акту є людина у суспільному аспекті своєї природи, як також і у своїй суспільній відповідальності.

АКТ СПАСЕННИЙ. Людська дія, позитивно зорієнтована до → усправедливлення людини. Коли людина вже є усправедливленою, цей акт спричиняє бачення Бога (актус салютаріус ет меріторіус → заслуга). Згідно з виразною наукою Церкви лоя кожного окремого спасенного акту абсолютно необхідною є незаслужена → ласка Божа (ДВ 375 377 1551, див. також щодо цієї тематики початок гасла → віра. Щодо теологічної проблематики → ласка → синергізм.

АКТ СТВОРЕННЯ. Людський розум у кожному своєму висловлюванні посередньо визнає абсолютне → буття як реальну підставу для метафізичних засад буття і пізнання, котрі безумовно закладені в кожному висловлюванні; відтак в абсолютному бутті визнає → таємницю і → особу в найвищій мірі. Таку безіменну дійсність називаємо Богом. Абсолютна непізнана дійсність, що в онтологічному розумінні завжди є мовчазним об'єктом кожної інтелектуальної зустрічі з дійсністю, тим самим є постійно закладеною в кожному висловлюванні як безмежно відмінна від пізнаючого об'єкта, котрим є людина, і від кожного довершеного об'єкта пізнання. Згідно з цим, і виходячи з цієї підстави, людина може лише з двох точок зору визначити зв'язок між об'єктом пізнаючим і об'єктом, що пізнається, як буттям скінченим, з одного боку, і абсолютною безкінечністю, з іншого боку. Як абсолютний і безкінечний, Бог мусить бути радикально відмінним від того, що довершене і обмежене (ДВ 3001) (в протилежному випадку Він був би предметом поняттєвого пізнання, а не завжди «переважаючою» підставою [→ засада] такого поняттєвого розуміння, якою є і залишається навіть тоді, коли в метафізичному і поняттєвому розумінні є названою і «зоб'єктизованою»), відтак не може «вимагати» (ДВ 3002) дійсності звершеної (званої → світом), оскільки в протилежному випадку Він не був би дійсно радикально відмінним, а становив би частину певної вищої цілісності, в якій світ мав би щось з самого Бога, ніби з Його тіла, зі способу Його зовнішнього вираження, зі способу Його буття собою (→ пантеїзм, → еманация). Більш того світ мусить радикально залежати від Бога (див. ДВ 800 3021 3025), але не

навіпаки, як у випадку пана і слуги, тому що в його існуванні не може бути нічого, що було б незалежним від Бога, так як і більшість земних речей не може бути пізнаною у своїй різноманітності і єдності без «перед-схоплення», без → трансцендентності духа до Бога. Ця залежність має бути встановлена вільним рішенням Бога (ДВ 3025), оскільки будучи звершеною і змінною, не може бути необхідною; необхідність того, що встановлена могла б відтак виникати тільки з необхідності становлення, що існує в самому Бозі, яка зробила б світ чимось необхідним для Бога, в результаті чого Бог не був би вільним і незалежним від нього. Ця радикальна незалежність має бути сталою (пор. ДВ 790 3003), тобто не може стосуватися тільки самого «початку», оскільки те, що довершене тепер і назавжди спирається на абсолют як на свою підставу. Цей характерний, єдиний у своєму роді (що не підпадає під загальне однозначне поняття → причинність), зв'язок між Богом і світом називається в догматичній теології «створеністю» світу, його тривалим вкоріненням у вільній поставі Бога, так що світ цілком і в кожному моменті залишається залежним від Бога (→ говедінка світу → співдія Бога). Але ця постава не зумовлює якогось попередньо існуючого «творива» (оскільки є з «нічого» [ДВ 3025]; тобто Бог не є → деїтургом); але те, що усталене, завдяки поставі є реальною і відмінною від Бога правдивою дійсністю, а не ілюзією, за котрою криється Бог. Відтак радикальна залежність і правдива дійсність є не зворотно пропорційними, а прямими вимірами. В світлі адоруючого свідчення своєї власної автономної і відповідальної дійсності наука віри визначає створіння цілком і безумовно підпорядкованим таємниці, тому досліджувана створеність розуміється як основна структура цілої довершеної дійсності, з котрою людина має стосунки. Християнська доктрина створеності водночас означає «деїтологізацію» позалюдського світу, котрий не є Богом, відтак слушно вважається «творивом» для творчих можливостей людини, котра в цій ніби глухій довершеності світа, і в собі самій (в світі лише до тієї міри, до якої він є пізнаним і контрольованим), в своїй власній

необмежений, та ніколи не закінчений і тому довершений духовній відкритості, знаходить свою власну створеність, таким чином зустрічаючи Бога. В цій безкомпромісній залежності довершена дійсність в кожному щаблі буття об'являє щось з істоти Бога (→ об'явлення), оскільки повинна існувати → аналогія між Творцем і створінням. І власне така існує на честь Божу.

Див. → створення людини → початок → розвиток → підстава економії.

АКЦИДЕНС у філософії і томістичній теології означає – в контексті розмірковувань над зв'язком між істотою і явищем – передусім те, що доходить до → субстанції і її удосконалює (онтичний акциденс). В емпіричній дійсності завжди зустрічається сукупність, що складається з субстанцій і акциденсу (пізнання субстанцій через акциденс); акциденс пізнається, однак, як щось відмінне від субстанції, оскільки крім змін субстанція залишається тією ж самою. Отже, акциденс тільки прилягає до субстанції, не існує, проте, ніколи сама по собі; тому також → буття служить їй тільки в спосіб аналогічний. Вирізняється дев'ять початкових категорій акциденсу, з яких важним є, передусім, кількість і якість (абсолютні акциденси), діяння, випробування, місце в просторі і в часі (відносні акциденси). Ті поняття були використані в науці про Євхаристію: по освяченні залишаються тільки акциденси (→ *species*) хліба і вина, а не їхні субстанції (→ транссубстанція).

АНАЛІЗ ВІРИ – аналіз акту віри, котрий намагається в'яснити, чому акт віри як згода розуму безпосередньо і остаточно спирається на авторитет об'явлюваного Бога, а не окінчено на будь-який (вже даний) розумовий мотив (→ *preambula fidei*), відтак намагається відповісти на питання, чи віруюча людина може безпосередньо сприймати Бога, що об'являється, на авторитеті котрого ця людина базує свій акт віри. Теологи давали такі відповіді:

1. Суарес – авторитет Бога, що об'являється, сам по собі є предметом віри (що призводить до логічного кола).

2. Де Люго – авторитет Бога, що об'являється, є пізнаванням сам по собі й безпосередньо, і «промовляє сам по собі» у вченні

Церкви силою ласки віри (що видається послабленням розумових мотивів).

3. Страуб – авторитет Бога, що об'являється, акцептується в акті віри як остаточний мотив, але не в силу якогось, властиво, об'єктивного розумового мотиву (хоч власне так і мало б бути).

4. Білльо – в самому акті віри не підтримується ані зовнішній розумовий мотив, ані (очевидним знаним способом) авторитет Бога, що об'являється, але виключно об'явлена правда (хоч розумовий мотив має бути бодай співакцептованим).

В сучасній теології насамперед підкреслюється освячуюча (але така, що не може стати предметом рефлексії) дія → ласки у → вірі й особовий характер віри (зустріч з Богом в Ісусі Христі і таким чином досвідчування Його «авторитету»).

АНАЛОГІЯ, (ANALOGIA ENTIS) є спробою такого сприйняття зв'язку між тим, що закінчене і тим, що безконечне, коли б не йшлося ані про необхідний зв'язок (діалектика), ані про брак будь-якого зв'язку (позитивізм). Аналогія означає, що поняття, застосоване до різних видів буття або сфер буття, набуває суттєво різні значення, зберігаючи водночас спільність (єдність) свого змісту (на противагу багатозначності, де одне й те саме слово має цілком різні значення, і однозначності, де поняття має одне й те саме значення і в своїх означуваних предметах різняться лише зовнішніми рисами стосовно до себе самого). В змісті аналогічного поняття в логічно неподільній єдності виступають елементи означуваного предмету, котрі стосовно себе є спільними і різними, подібними і неподібними. В аналогічній спільності й відмінності всіх різновидів буття в своєму → бутті полягає основа аналогії буття, аналогія ентис (реальна аналогія) і аналогія поняття буття (логічна аналогія). Коли б буття визначалося однозначно, то наслідком цього була б повна спільність між буттям безкінечним і буттям закінченим, між божим і людським пізнанням. Коли б буття визначалося багатозначно, то воно розпалося б на цілковиту відмінність і радикальну відмінність. Існуюче людське пізнання може досягнути саме буття лише в конкретному бутті, до того ж через його → трансцендентність, це досягнення полягає в аналогічному

розумінні буття як першої підстави всякого (однозначного) сприйняття того, що є поодиноким.

Розрізняють два різновиди аналогії: аналогія атрибутності (прикметності) – аналогічний зміст поняття якогось аналогату стає відносним до похідного аналогату. Якщо похідному аналогатові крім спільної назви з головним аналогатом і якогось відношення до нього служить також внутрішньо визначений зміст, то говоримо про атрибуцію внутрішню (аналогія внутрішньої атрибуції відбувається між Богом і усяким обмеженим існуванням, оскільки кожному конкретному існуванню служить буття, і в своєму бутті кожне конкретне існування залежить від Бога); аналогія пропорційності – в аналогічній подібності зв'язків, що служать кожному аналогатові у його відношенні до іншого (внутрішньою або зовнішньою пропорційністю). Аналогія пропорційності відбувається власне між Богом і всяким довершеним буттям, оскільки Бог та кожне існування подібно і разом з тим суттєво відмінно відносяться до свого буття.

Аналогія як спосіб мовлення і мислення про Бога і Його відношення до нас і до світу є не логічною примхою, завдяки якій людське пізнання огортає Бога, але описом фундаментального процесу людського пізнання, зокрема пізнання, котре насамперед і завжди скероване до абсолютної → таємниці, котра не є йому дана безпредметно. Характер таємниці не зносить цього процесу, ані цей процес не зносить непізнавальності Бога. «Адже не можна твердити, що між Творцем і створінням існує якась подібність, водночас заперечуючи, що ця подібність заключає в собі ще більшу неподібність між ними» (ДВ 806).

АНАЛОГІЯ ВІРИ – для використання згідно з вірою, теологічне поняття в Рим 12,6 за допомогою якого Карл Барт тлумачить аналогію «подібності при більшій неподібності» між «людським рішенням у вірі» й «розрішенням Божої ласки». В католицькому розумінні це поняття означає, що не існує жодного виразу об'явлення чи віри, котрий не розумівся б у світлі однієї об'єктивної віри цілої Церкви. *Analogia fidei* вимагає, щоб у

кожному догматичному формулюванні було чітко визначено, що в стосунку до окреслюваного порядку речей всі застосовані поняття мають тільки аналогічне значення (→ теологічні школи → аналогія ентис → таємниця). Ця підстава визнається Учительським Урядом (ДВ 3283 3543-3547 3887).

АНАКЕФАЛАІОСІС (гр. – знову об'єднати в голові) теологічна історико-спасенна формула (походить з Еф 1, 10 виразна зокрема у Іренея з Ліону), котра твердить, що ціле створіння за своєю сутністю так спрямоване на втілення Боже, що під актом створіння взагалі треба розуміти акт, який підготовлює партнера втіленому Богові, котрий – згідно з фактичним порядком – виступає вже не лише як мета створіння і найвищий здобуток спадкоємців Адама, але також тим, хто несучи наші гріхи і стаючи первородним посеред померлих, тобто піддаючись суттєво окремим фазам історії людини, врятував і відновив створіння, підлегле небуттю.

АНАМНЕЗ (гр. *анамнезіс* – нагадування) належить до істоти людини, котра обов'язково бере до уваги в своєму самоаналізі й реалізує для себе певні одноразові історичні події, для неї важливі, які вона вважає підставою свого існування. В Старому заповіті засвідчений анамнез виходу з Єгипту як вирішальної і дотепер ще важливої спасенної дії Бога для свого народу (→ Пасха;) аналогічно цьому говорить також про євхаристійний анамнез у Новому заповіті (→ Євхаристія) – один і другий мають характер культової події. В теологічному аспекті анамнез можна визначити як уприсутнення якоїсь історичної спасенної події так, щоби воно могло оволодіти становищем учасника урочистості. Відтак вважається (на відміну від деяких культових урочистостей в інших релігіях), що йдеться тут про історично одноразову подію, що зберігаючи свою одноразовість водночас є сучасністю (тобто зберігає постійну важливість відбутого факту), і що сама людина і в свій власний час може уприсутнити теперішність цієї події (попри звичайну суб'єктивну пам'ять про неї). Тим самим формується особлива структура події: вона мусить відбутися в особовому акті, а її урочиста уприсутненість має бути очікуваною в анамнезі. Вона мусить стосуватися

учасника урочистості й мати спасенну вартість, тобто бути також попередньо забезпеченим нагадуванням майбутнього спасіння. Такий анамнез властивий лише людині, тому що її здобутки зберігають свою важливість, а з огляду на тривале вкорінення людини-винуватця в космосі й у єдності історії, людські діяння назавжди карбуються в історії. Оскільки спасенна подія відноситься до цілої людськості, тому право до такого різновиду анамнезу належить передусім не одиницям, а Церкві, котра репрезентує цілу людськість і сама була заснована силою спасенної події. Теологічна площина: інструментальна справність людськості Ісуса Христа в проміжку уділюваної людині ласки, тайни, Євхаристія. В уприсутненні смерті Ісуса не можна вбачати виключно моральне і правне значення факту, належного до минулого, оскільки через це міг би бути пізнаний дійсний анамнез, котрий згідно зі Святим Письмом мусить бути догляджуваним. → Нагадування.

АНГЕЛ (гр. *ангелос* – *звістун*) ще з часів середньовіччя означає понадлюдську, створену істоту, «чистий» дух.

1. Вчення Святого Письма.

Святе Письмо приймає як знану річ існування істот, котрі відносно до своїх завдань, вигляду чи стосунку до Бога називаються ангелами звістунами, мужами, військом Ягве, військом небесним. Після вавилонської неволі вважано їх майже «синами Божими», «божественними істотами», «князями», «потугами», «духами» або позбавленими тіла, або маючими його лишень уявно. З'являються як допоміжні або караючі посланці Бога, приділені окремим людям чи окремим народам, в багатьох випадках мають свої власні імена (Михаїл, Гавриїл, Рафаїл, Урієль).

Новозаповітні висловлювання про ангелів знаходяться під впливом пізньоеврейської ангелології, але загалом більш стримані. Ісус Христос, стоячи по правиці Бога, піднесений над усіма ангелами; навіть про спасенний задум Бога ангели дізнаються через Церкву (Еф 3,10). Їх послідовно визнається істотами, що перебувають на службі Христа і Його учнів (Мт 4,11; Ді 5,19); за дорученням спасенної волі Бога виконують роль

звістунів щодо людей, оточуватимуть Ісуса Христа під час останнього суду (пор. Одкровення Івана)

2. Традиція

Всупереч єврейсько-апокаліптичним і грецьким поглядам Отці відстоювали тезу про те, що ангели є створеними істотами, відтак (на протигагу різним фомам → гнози) не приймали участі в створенні світу (→ деміург), хоч своєю потугою перевищують людей. Натомість, теза про ангелів – чистих духів була влучена в ангелологію (Тома Аквінський) лише під час формулювання 4-м Латеранським собором висловлювання Учительського Уряду, котре визначило існування ангелів (ДВ 800). Нарешті, вже в новіших часах, Учительський Уряд висловився проти тих, хто брав під сумнів особовий характер ангелів або істотну різницю між духом і матерією (*Humani generis* ДВ 3891).

3. Вчення систематичної теології

Теологічне вчення про ангелів має визнати своїм вихідним пунктом факт, що змістовним, первісним джерелом вчення про ангелів не є старозаповітне або новозаповітне об'явлення Боже, котре радше говорить про ангелів як про щось очевидне само по собі, як про істоти, існування яких досвідчується (як створених особових структуральних підстав визначених сфер космічного порядку). Об'явлення, що стосується ангелів, виконує однак певну істотну функцію, оскільки зовнішньо очищує похідні уявлення про ангелів, а те, що залишається, визнає людським свідченням, правовірно переказуваним традицією. Роздуми щодо ангелів сприяють поясненню ширших і релігійно важливіших правд: панування Бога над усім, загрози, що чигають над людським становищем. Об'явлення не виказує зацікавленості подробицями уявлень про ангелів (їхніми іменами, кількістю, ієрархією тощо). Тому теологічна ангелологія підпорядкована одній події, від якої залежить все в людському існуванні, а саме – приходові Бога в Ісусі Христі до свого створіння. Вона забезпечує людину від стиснення вимірів свого оточення. Адже людина належить до ширшої спільноти спасіння або осудження, а не лишень до людської. Щойно на цій підставі можна зробити спробу визначення, в найбільш

первісному аспекті, істоти ангелів: за самим своїм буттям вони належать до світу, перебувають з людиною у природній єдності, однаково чи йдеться про дійсність чи про історію, мають з людиною одну надприродну історію спасіння, першозразок і кінцева мета (що охоплює також і ангелів) котрої знаходиться в Ісусі Христі. Та позаяк теологічна → антропологія і → христологія між собою тісно пов'язані, тому ангелологія повинна сприйматися як внутрішній момент христології: ангели за своєю істотою є особистим почотом висловленого і озвненого Слова Отця, котре в одній особі є Словом висловленим і Словом слуханим. Різницю між ангелами і людьми належало б сприймати в «специфічній» категорії «родової» модифікації істоти, спільної для ангелів і людей, що завдяки ласці, сама отримує найвищу додатність в Слові Бога. Виходячи з цього, через ласку ангелів треба було б спробувати зрозуміти ласку Ісуса Христа, Христа як Глави ангелів, зрозуміти єдність історії світу та спасіння з ангелами та людьми в їхній обопільній над-рядності і під-рядності, зрозуміти зміну, якій підлягає функція ангелів в спасенній історії. Безсумнівно, ангели як моменти цього світу перед пришестям Ісуса Христа відіграли значно більше посередницьку роль, у відношенні до Бога, ніж тепер. Пор. також → демони → Вищість, Влада і Потуга.

АНГЕЛОЛОГІЯ – теологічний трактат, присвячений ангелам (→ ангел), наука про позалюдське історико-спасенне середовище і оточення людини; є частиною теологічної → антропології, що співвирізняє внутрішній зв'язок між теологічною антропологією і → христологією (пор. ласка ангелів як ласка Ісуса Христа, Ісус Христос як Голова ангелів, різні функції ангелів в історії спасіння).

АНИМА НАТУРАЛІТЕР КРИСТАНА (лат. – *християнська за природою душа*) – вираз, що походить від Тертуліана (Апологетика 17,6) і що у нього означає, що пізнання Боже є даним душі від самого початку, і те, що таким чином походить від Бога, може бути лише затертим, занедбаним, але ніколи не може бути цілком стертим. В більш широкому сенсі цей вираз може означати:

1. Істоті людини може належати можливість пізнання Бога і натурального права (оскільки таке пізнання також визначає площину того, що християнське).

2. Істоті людини належить відкритість до можливого об'явлення в історії і в слові (→ *potentia oboedientialis*).

3. Людина в своєму існуванні визначена цілістю людської історії (традиції), відтак – свідомо чи несвідомо – християнством.

4. Скрізь і завжди людина живе повсюдною → волею спасенною Божою, призначеною до надприродної мети (→ існування надприродне), є схильна до віри.

Тому виразне історичне вчення християнства ніколи не відноситься до людини, яка була б тільки передхристиянською, тільки замкнутою через гріх, тільки байдужою щодо можливого об'явлення «природою», існування котрої було б лише звичайною вегетацією. → ласка → природа.

АНТИНОМІЗМ – погляд і твердження, що відкидають підставу і чинність усякого → права. Антиномісти кажуть, що, згідно з наукою євангелії, християни не зобов'язані дотримуватися морального права. Антономістичний характер мала суперечка в протестантизмі, що велася між Агриколою (він вважав, що право є цілком непотрібне), Меланхтоном і Лютером в першій половині XVI ст., а також між групою антиномістів (Неандер і Пош гадали, що християнин є понад правом, а грішник підлягає праву) та прихильниками Меланхтона (формула згоди 1580 року) в другій половині XVI ст. Щодо богословської проблематики й оцінки антономізму пор.: право.

АНТИХРИСТ – супротивник Ісуса Христа. Згідно зі Святим Письмом і традицією Церкви, людина неправедності, яка, втішаючись великим успіхом, видає себе за Христа, буде переможена Христом. Це вчення не можна вважати мітологією або чистою типологією, в котрій висловлене становище християнина і Церкви, оскільки історію спасіння й гріха творять великі історичні постаті, а характер, властивий людям, що ведуть цю боротьбу, повніше виявиться наприкінці історії. З іншого боку, висловлювання Святого Письма не виключає розуміння, що власне під Антихристом персоніфікуються усі

ворожі Божі сили історії, об'єктом яких є люди. Полеміка й апологія у нехристиянських колах безпідставно ототожнює з Антихристом окремих осіб.

АНТІОХІЙСЬКА ТЕОЛОГІЧНА ШКОЛА. Радше як результат використовуваних методів, ніж обстоювання певних поглядів, в Антіохії повстали певні теологічні напрямки, що характеризувалися тим, що надавали особливої ваги дослівному сенсові критично аналізованого біблійного тексту (на противагу алегорії) та досконалій людськості Христа (пізніша небезпека → несторіанства). Найважливіші теологи: Мальхіон (III ст.), Лукіан з Антіохії (I ст.) разом з Арієм і головними представниками аріанізму, Діодор з Тарсу зі своїми учнями, Теодор з Мопсуестії та Іван Золотоустий.

АНТРОПОЛОГІЯ (гр. – наука про людину) – рефлексійна спроба, зроблена людиною і скерована на розуміння нею себе самої – чи то шляхом апіорно-трансцендентним, чи то у світлі Божого об'явлення, чи то на підставі апіорних наук (медицини, біології, психології, соціології тощо). Богословська антропологія має бути трактована як апостеріорна наука, тому що вона обґрунтовує те, що в історичному посланні віри було сказане на тему людини. Однак це обґрунтування ще не перекреслює можливості інтерпретації людини, яка повстала як наслідок історичної випадковості, або як такої, що є абсолютною, фундаментальною, вирішальною. Адже людина безвибірково приречена на те, що є історичне і водночас апостеріорне, чого раціонально не можна відкинути як щось «неістотне». У кожному акті людина дана сама собі як історично зумовлена. Вона постійно відходить від себе і до себе приходить. Цієї історичної конкретності не можна охопити межами жодної науки. Не може людина відірватися від себе. Вона апіорно посіла і зрозуміла саму себе (бо є істотою, котра відзначається первісним розумінням себе: → особа, → настрій). Апостеріорна антропологія звернена до того, щоб об'явлене про людину не витлумачувалося як адекватне апіорне саморозуміння людиною себе як якоїсь чужої норми. Богословська антропологія може бути фундаментально прив'язаною до

фактичного саморозуміння людини, яке вона черпає з історичної традиції і живої віри.

а) Старий і Новий заповіти дають відповіді про людину. Вони приписують собі абсолютну силу, змагаються за закріплення за собою права бути першими і єдиними, що привели людину до пізнання своєї правдивої (конкретної й історичної) істоти. Ці відповіді говорять про людину як про істоту, яка у світі не має собі рівних; про людину, яка до тієї міри є об'єктом, що навіть є партнером Бога; про людину, в порівнянні з якою все інше (силою волі Бога) є тільки його середовищем. Ця об'єктивність – як дух, обдарований свободою і вічно зберігаючий індивідуальне завдання і вартість перед Богом, як здатність бути партнером Бога в автентичному, діалоговому, «відкритому до примирення» зв'язку, сягаючому навіть абсолютної близькості «обличчям до обличчя» в неприсутній світлості й «участі в Божій природі», як також в такому пізнанні, в якому самі є пізнаними, та як можливість бути присутнім виразом самого Бога (Божим втіленням) – дійсно робить людину буттям, що хоч остаточно не є частиною більшої цілісності (світу), але своїм неповторним способом завжди – цілісністю, властивим об'єктом, особою, «існуванням» на противагу до того, що лишень просто присутнє. Від початку аж до кінця автентично дійова, тобто одноразова (не циклічна) історія космосу є елементом в цій триваючій історії між Богом і людиною. Історія людини не є моментом якоїсь всеохоплюючої космогонії, хоч тільки світ є тією попередньою умовою історії людини, і власне в ній має свій остаточний сенс буття: край космосу був визначений з огляду на історію людини, що відбувається перед обличчям Бога. В межах цієї історії людина (віруючий християнин) чується історично покликаною – попри свою створеність і духовність, а навіть в них – Богом, властиво словом абсолютного, вільного, відтак ласкавого самооб'явлення Бога в його найбільш особистому житті. Ця відповідь, як синтетичне сприйняття того, що християнин знає про себе завдяки вірі, є, з одного боку, для нього безпосередньо

зрозумілою, а з другого боку – може знадобитися богословській антропології як її перша підстава.

б) З цієї основної підстави виникає, що створеність є найширшим визначенням людини, передусім і насамперед – об'єктивна створеність (в порівнянні з якою створеність речі) того, що лише присутнє (має нижчий модус), тобто безмежна відкритість до Бога того, хто не є Богом. Це визначення має як позитивний так і негативний характер, що поглиблюється і в першому, і в другому аспекті, перед обличчям незрівнянного Бога.

в) Попри пізнавальність самого факту → об'явлення через природний розум (→ преамбула фідеї) властивим слухачем Божого об'явлення є той, хто приймає його в абсолютному (наповненому любов'ю) послусі віри, можливому завдяки самоуділенню Бога в ласці, приймаючи його таким чином, що не втрачається якість Божого слова як самооб'явлення, причому воно не деградує до людського слова через апіорну можливість його вислуховування обмеженою людиною. На цій підставі можна довести фундаментальну різницю між природою і ласкою: → ласка є апіорною здатністю коннатурального прийняття самооб'явлення Бога в слові (віра-любов) і в → баченні Бога; природа є тривалою, закладеною в цій здатності вислуховування такою структурою, що грішник і невіруючий може замкнутися перед наполегливим самооб'явленням Бога, а також такою, коли самооб'явлення Бога, вже створений людині, може виявитися надто вільним, дивним чином особової любові, котрого вона сама «з себе» (з природи) не може вимагати, хоч може їй бути обіцяним і за своєю істотою вона є на нього відкритою (→ *potentia oboedientialis*).

г) На підставі історичного характеру вислуховування Божого слова стає очевидною → історичність людини, сприйнята як її основне визначення і як теологічний вислів, котрий досконалим чином підтверджується в зв'язках, що єднають її з середовищем, тілесності, статевості, в → єдності роду людського, в тому, що є пов'язаною зі → спільнотою, в

драматичному характері її існування, в історичній зумовленості її становища і нездатності оволодіння нею.

г) Особливу увагу теологічна антропологія мусить присвятити зв'язку між нею і → христологією. У властиво сприйнятому → втіленні, людськість Ісуса Христа є не тільки зовнішнім засобом, за допомогою якого Бог об'являється, надалі залишаючись невидимим, але власне тим, чим стає (залишаючись Богом) сам Бог тоді, коли робить зовнішнім самого себе у вигляді того, що в стосунку до Нього інше, у вигляді того, що не є божественне. Хоч Бог міг створити світ, в якому не мав би місця факт втілення, однак можна сказати, що можливість створення має свою підставу в найрадикальнійшій можливості самоозовнення Бога, оскільки в Бозі не існують спільно різні можливості. Відтак, в сенсі основного визначення, людина є можливістю іншого буття щодо Бога, який озовнюється, і можливим братом Ісуса. Тому з боку Бога і людини христологія виявляється найбільш радикальною, найдосконалішою рекапітуляцією богословської антропології.

д) Нині ще не існує повністю опрацьованою богословська антропологія. Те, що Боже об'явлення говорить про людину, фрагментарно існує в окремих теологічних трактатах, насамперед у → догматиці, однак без вироблення систематичної підстави цілої антропології.

АНТРОПОМОРФІЗМ (гр. – надання людських рис) – використання людських способів поведінки для опису дійсності Бога. Значною мірою антропоморфізм присутній у Старому заповіті, де Богові приписуються людські почуття і частини людського тіла (жаль, сміх, смуток, гнів; уста, ніс, ноги тощо). Така форма з'являється у піднесеному способі висловлювання пророків, наближаючи властиву Богові динаміку, але не зменшуючи якісної дистанції між Богом і Його створінням. Однак з висловленого антропоморфічним способом стосунку Бога до зла виникають складні проблеми. Непросте питання повстало також перед наукою про пізнання Бога. Хоч перенесення будь-якого людського поняття на Бога (що також пов'язане з конкретним уявленням) не є точно відповідним

кожному поняттю через трансцендентність людського духу властива ясність у відношенні до Бога (→ аналогія). Все це уможливорює пізнання, яке насправді є лише аналогічним. Це пізнання домагається нових заперечень, залишаючись правдивим і скерованим до Бога. Людина свідомо своїх антропоморфізмів. Завдяки їм вона входить у таємницю Бога. Попри неможливість відірвання людського духу від уявлення, все ж на захист антропоморфізмів варто зауважити, що втручання Бога в історію має бути підтвердженим за допомогою понять історичного досвіду. Докази історії роблять користування антропоморфізмами важливими і необхідними.

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ – кожний погляд і практична постава, що визнають «люди за міру всіх речей» і згідно з цим заперечують любов до Бога, націлюючи людину на саму себе, роблячи її в'язнем узурпованої автономії (кожний → атеїзм, можна суб'єктивна невіра, кожний суб'єктивно важкий гріх, кожна філософія, що не відкриває людину до абсолютної необмеженої → таємниці). У властивому розумінні антропоцентризм означає, що дійсний теоцентризм людини (як і кожні особові дія і постава) через необхідність є орієнтацією суб'єкта. Без повернення до самого себе неможливий абсолютний вихід з себе; абсолютна гідність і обов'язок моральної дії своєю підставою мають гідність суб'єкта, який завдяки своїй трансцендентності має свою підставу в Бозі. Через це антропоцентризм і теоцентризм (властиво сприйняті як один, так і другий) взаємно не є протиставними. В антропоцентричній редукції (поверненні) християнства (Мт 25,31-45) водночас виражений христоцентризм Бога.

АПОКАТАСТАЗ (гр. – *відновлення*) у Святому Письмі лише в Ді 3,21 говорить про відновлення Месією рятівних ласк, котрими люди насолоджувалися в раю (в пізньому юдаїзмі та в Мр 9,13 відновлення об'єднується пророцтвом з Єлисея; Мр 9,13 Ісус вказує на Івана Хрестителя як на такого, хто підготував людство до пришествя Месії). У пізнішій теології говорить про відновлення всього створіння (також і грішників, засуджених та демонів) в якомусь стані досконалої

щасливості. Відновлення проповідували, ймовірно, Ориген, (напевно) Григорій з Нозіанзи, Григорій з Нісси, Дідим званий Сліпим, Євагрій з Понту, Діодор з Тарсу, Теодор з Мопсуестії, Іван Шотландець Еріугена, деякі теологи середньовіччя і нового часу. Догмат: схвальні висловлювання про апокатастаз були відкинені як єретичні Учительським Урядом Церкви (ДВ 411 801 1002). Це рішення належить прийняти з огляду на відповідальність людини за ті рішення, які вона приймає, тобто на знищення її волі. Відтак треба враховувати відкритість ситуації, як також і її непевність. Отож негативно вирішується питання, чи можна навернутися до Бога по смерті? Боже об'явлення не дає жодного пояснення, яким чином Бог реалізує свій цілісний план для людей (→ воля рятівна Бога), чи засуджених буде кілька, порівняно небагато чи багато. Наявна у вченні про апокатастаз християнська думка може бути розвиненою у сміливій теології → надії.

АПОКАЛІПТИКА – загальна назва для визначення літературної (змісту, захованого в цій назві) течії, яка вперше з'явилася в пізньому юдаїзмі і була згодом використана у християнських колах. Вважається, що найважливіші позабіблійні апокаліпсиси повстали між 200 роком до Хр. і більшість 800 роком по Хр.: 17 апокаліпсисів у дохристиянські часи (хоч згодом вони були перероблені в християнському дусі) й 11 – у християнські часи. щоб надати їм авторитету, їх часто приписували видатним постатям Старого і Нового заповітів (Авраамові, Варухові, Еліахові, Єнохові, Ісакові, Мойсееві, апостолам тощо). Апокаліптичні щодо форми тексти в Старому заповіті знаходимо в Єз, Іс, Зах, Пр Йо, Дан; у Новому заповіті таким текстом є Одкровення Івана, розповідь про парузю Мр 13 разом з паралельними текстами, 2Сол 2,1-12 та інші численні місця. Текст апокаліптичних писань становить передбачення того, що має відбутися, об'єднане з нагадуваннями, що часто набувають форми повчань, призначених тільки для учнів. Біблійна апокаліптична література у порівнянні з пізньою єврейською апокаліптикою відходить від фантастично-описового елемента (заздалегідь заповіданого репортажу щодо

майбутнього, котре не має в собі самому екзистенційного значення для теперішнього часу) і від брутального входження у таємницю Бога. В Новому заповіті також занепадає загальна псевдоанонімність через покликання на особистий профетичний → харизматизм. Достовірність передбачень, переказаних біблійною апокаліптикою, зважаючи на безпомилковість Святого Письма, належить трактувати згідно з богословськими засадами оцінки → спасінь. Натомість, загальний зміст пророцтва щодо кінця світу й плину історії маємо трактувати, згідно з богословською оцінкою кінцевої цілі світу. Сучасне богослов'я розглядає апокаліптику як бачення змін і майбутнього, висловлену мовою → міту. Але оцінює її більш позитивно ніж через посередництво → демітологізації.

АПОСТОЛИ (гр. *апостолос* – *посланець*) назва, використовувана в Старому заповіті для визначення дванадцяти учнів Христа, а також для інших місіонерів (напр., в антіохійській окрузі), до того ж, здається, це друге визначення було ранішим. В пізньому юдаїзмі посланець набуває рис цілої інституції: «Посланець дорівнює тому, хто посилає». Ап. Павло у своїх пізніших посланнях називає себе і своїх співпрацівників апостолами 1Сол (2,7). Ісус Христос доручив апостолам місію проголошення евангелії; пізнішим критерієм апостольства є давання свідчень про воскресіння Ісуса Христа. Службу посланництва виконувало з почуттям відповідальності перед Богом в душі Ісуса Христа для спасіння людей (Рим. 2,4 11н.). Діяння св. Апостолів підкреслюють факт послання апостолів Ісусом Христом; тільки дванадцятьох апостолів і св. ап. Павла називають апостолами. Щодо дванадцяти, котрих покликав Ісус Христос (Мр 3,14 і паралельні місця) інформує Мт 10,3 (Лк 9,2), а Лк (16,13) також назвав їх апостолами. Число дванадцять означає право Ісуса Христа до дванадцяти ізраїльських поколінь, до котрих також апостоли були послані найпершими, щоб на підставі отриманих → повноважень свідчити про царство Боже (→ басілея). Ця функція, що спочатку була часом життя самого Ісуса Христа на землі, після Його воскресіння, завдяки отриманому дарові Святого Духа, перетворюється в

→ уряд (Мт 28,18) з колегіальною структурою, головою котрого стає Петро (пор. Мт. 16,18). Водночас функції апостолів як свідків Ісуса Христа (особливих свідків воскреслого Христа) і як основи Церкви надалі залишаються актуальними (постійна їх чинність), тому на Церкві лежить обов'язок піклування про них, хоч у тих функціях немає жодної особливої причини. Звідсіля походить догмат, що → об'явлення було переказане Церкві цілком і виключно через апостолів (ДВ 1501). Натомість теологічно певним вченням є те, що припідне об'явлення було звершене разом зі смертю останнього апостола (ДВ 3421) і тому можливим лишається → розвиток догматів, а не поширення змісту об'явлення. Католицьке богослов'я (у постановах 2-го Ватиканського собору: КДЦ 18; КЛ 18) визнає, що попри єдиний у своєму роді початок апостольського уряду, існує його повноважний розвиток (в тих функціях апостолів, котрі необхідні для подальшого існування Церкви) в служінні папи і колегії → єпископів, як дійсного наступника колегії апостолів у розвитку Церкви, у збереженні чистоти об'явлення і в його глумаченні – функцій, засади яких вміщені в Новому заповіті (Ді 20,28; 1Тим 4,14; 2Тим 1,6).

АПОСТОЛЬСТВО ЦЕРКВИ – властивість і ознака → Церкви; збереження нею в просторовому й часовому розвитку тотожності з Церквою → апостолів (ДВ 468 732 28866; в I ст. було прийняте як стаття визнання віри). З цього випливає, що Ісус Христос залишається єдиним з апостолами, що папа і єпископи в безперервній послідовності дійсно є наступниками апостолів не тільки формальними, але й реальними, на підставі незбагненого передання традиції → *sucessio apostolica* існує також поза католицькою Церквою, зокрема у східній Церкві, необ'єднаній з Римом. Згідно з євангельською наукою, апостольство Церкви ґрунтується на тому, що в Церкві присутнє живе Боже слово, відповідне вченню апостолів (Бременська Декларація 1934 р.), хоч останнім часом набирає поширення і підтримки думка, що підставою легального переповідання апостольського слова і здійснення таїнств має бути установа, що має джерело в Ісусі Христі.

АПОЛОГЕТИКА ІМАНЕНТНА – різні течії, зокрема, у французькій теології, на переломі XIX і XX ст., які в раціональному викладі → *preambula fidei* акцентують вроджені нахили людини. Бажаючи пов'язати ці нахили як такі, що дані ласкою Божою, з відповідними їм даними щодо спасіння, іманентна апологетика зменшує значення високоцінованих в традиційній апологетиці (→ теологія фундаментальна) зовнішні критерії (чуда і сповнення пророцтв). Небезпекою для іманентної апологетики було те, що вона не завжди була в стані уникнути переоцінки почуття і релігійних потреб при одночасній недооцінці розуму. У тій мірі, в якій вона була ідентична засудженням Церквою поглядом моденізму, вона була також відкинена Учительським Урядом Церкви (ДВ 3878 3882 3894). Класичний представник іманентної апологетики М. Блондель, не був однак підданий цьому засудженню. Енцикліка *Humani generis* (1950), говорячи про пізнання дійсності, джерелом котрої є відповідна їй «коннатуральність» людського буття, теж доводить (як перед тим Тома Аквінський), що слухні й необхідні положення іманентної апологетики не підлягають засудженню. Щодо властивого підходу до іманентної апологетики пор. → *potentia oboedientialis* → екзистенціал надприродний – спасіння.

АПОЛІНАРИЗМ – теологічний напрям, що походить від Аполінарія, єпископа Лаодикеї (бл. 340 р.), який стверджує, що в Ісусі Христі друга божественна особа. Логос, посіла місце духовної частини душі Ісуса, тобто не визнає повної людськості Ісуса. Аполінарій хотів наголосити одну лиш божественність Ісуса Христа; вважав людське тіло радикально зіпсутим, тому в Ісусі Христі тіло, позбавлене власного активного принципу, мусило радикально підпорядкуватися безгрішній силі Логосу. Відтак Аполінарій проголошував вчення про одну природу Ісуса Христа, тобто божественність Логосу і окремо – про людське тіло (→ монофізитство).

АПОКРИФИ – таємничі книги, які через свій фантастичний зміст, невідомість походження або через те, що їхніми авторами були єретики, не використовувалися в літургії й теології. Попри

єврейське, християнське і навіть більш раннє походження, не були вони включені до → канону Святого Письма. Апокрифи Старого заповіту (в католицькій теології значною мірою ідентичні з пізньоюдейською → апокаліптикою) були визнані євангельською теологією псевдоєпіграфами. Ця ж євангельська теологія під апокрифами Старого заповіту найчастіше розуміє так звані «деутероканонічні книги» (→ канон). Так само розуміють апокрифи Нового заповіту католицька і євангелічна (протестантська) теології (апокрифічні Євангелія, апокрифічні Діяння апостолів, Послання і Апокаліпсиси – їх дуже багато; найбільше відкрито їх у XX ст).

АПРОПРІАЦІЯ (лат. – *привласнити, взяти у власність*) у богословській термінології – це приписування чогось одній Божій особі, хоч насправді воно не служить тільки виключно їй. Зокрема, йдеться про чинники, котрі є спільними для усіх трьох осіб Святої Тройці. Католицьке богослов'є дотримується суворого → монотеїзму, досліджуючи те що у Святому Письмі є апропріацією, а що – ні. Воно зберігає догмат, що Божі особи в стосунку до світу є однією творчою силою (ДВ 800 і 1330). Апропріацією є приписування рис всемогутності Отцеві, мудрості й правди – Синові, доброти й святості – Святому Духові. Оскільки апропріація визнається як спосіб, дбайливо дотримуваний у науці про створення й викуплення, вона не може бути механічно застосованою в науці про ласку. → Оселення Бога в тому, що є правдивим, не можна приписувати виключно окремим Божим особам на підставі апропріації оскільки, завдяки → ласці, виникає особливе ставлення кожної Божої особи до того, що є правдиве. (Згідно зі Святим Письмом, отець у Святій Тройці є нашим Отцем, Святий Дух особливим способом мешкає в наших серцях тощо, – це все не є апропріацією).

АРГУМЕНТ КОНВЕНІЕНЦІЇ – доказ узгодженості. В середньовічному богослов'ї, а інколи й тепер так називається спосіб роз'яснення, який полягає у визначеності її «згідності» (відповідності з іншими даними об'явлення, з атрибутами Бога тощо), без претензій щодо існування самої богословської

дійсності. Якщо існування такої дійсності доведене, то доказ конвенієнції є глибшим проникненням в істоту цієї дійсності, у її зв'язки з іншими дійсностями, бо богослов'я не може без них обійтися. Натомість, коли таке існування не є ще усталеним, то доказ конвенієнції не може бути застосованим. Але треба зазначити, що навіть об'єктивно переконуючі принаймні своєю моральною певністю роз'яснення можуть справити враження звичайних доказів конвенієнції. Треба про це пам'ятати, коли хочемо дати вірну оцінку → історії догматів.

АРГУМЕНТ КОНВЕРГЕНЦІЇ – доказ злиття. Вмотивування тези, на користь якої є багато незалежних спостережень і міркувань. В залежності від того, чи злиття багатьох ознак тези може бути поясненим тільки тоді, коли підтвердиться слухність цієї тези, чи ця теза стане найбільш зрозумілою при її підтвердженні (не виключається можливість й іншого пояснення конвергенції), – можна говорити про правдивість або правдоподібність аргументу конвергенції. Якщо будуть враховані вимоги, які на практиці видаються певними, то ми будемо абсолютно зобов'язані діяти на підставі тільки «правдоподібності» тези, оцінюваної чисто теоретично і опертої на аргументі конвергенції. В цьому випадку теоретична правдоподібність стає рівнозначною (посередній) практичній певності. Беручи до уваги конкретні пізнавальні можливості особи (її обмежені розумові здібності, освіту, кількість затраченого часу тощо), – докази апологетики і → богослов'я фундаментального набувають характеру доказів конвергенції.

АРГУМЕНТ ПРЕСКРИПЦІЇ – доказ на підставі його давності. Богословський аргумент, уживаний і вмотивований Тертуліаном (початок III ст.). Можемо описати його таким чином: якщо в даний момент Церква як цілість (в моральній однастайності) вважає, що вона дотримується якогось незаперечного твердження як об'явленого Богом і такого, що вимагає безумовного сприйняття як акту віри, то оскільки Святий Дух оберігає → Церкву від відходу від Божого об'явлення, це твердження не може бути фальшивим. Воно мусить походити з апостольської традиції, отож, з об'явлення

самого Ісуса Христа, навіть якщо спосіб його історичного передання чи його пояснення на підставі інших правд залишається неясним у богословському тлумаченні (напр., у → розвитку догматів). Трудність у практичному застосуванні цієї формально правильної схеми аргументації полягає в поясненні, яким чином відбувся перехід від переконання, яке раніше не було виразно визнане об'явленим, – до іншого переконання, яке є напевно визнане об'явленим.

АРІАНСТВО – ересь у ранній Церкві; походить від Арія, священника з Олександрії Єгипетської, представника антиохійської богословської школи; приблизно від 315 року його вчення, визнане ерессю щодо зв'язку між Отцем і Сином у Святій Тройці, щодо втілення, щодо проблеми Сина як нібито «подвійного Логосу». Натомість, суть цієї ересі щодо Святого Духа є тільки простим наслідком позиції з інших вищезгаданих питань. Згідно аріанства → Логос є, з одного боку, завжди у Бозі, властивістю Бога; з іншого боку, Син не є вічний як Отець, хоч отримав існування перед початком часу безпосередньо від Отця як жодне інше створіння, однак не з самої істоти Отця. Відтак, Син водночас народжений і створений, є Богом тільки через участь, як і ми, посередньою істотою між Богом і світом. Для свідчення людям цей Логос мусив сам радикально статися людиною. Згідно аріанства, Логос посів у людині Ісусі Христі місце людської душі так, що Ісус Христос не мав людської душі. Це вчення було засуджене 325 року 1-м Вселенським собором у Нікеї, однак знайшло міцну підтримку в константинопольській, тісно пов'язаній з імператорським двором, партії прихильників єпископа Євзебія з Нікомедії; також і Атанасій, головний діяч Нікейського собору, кілька разів був засуджений за аріанство аж до вигнання. Аріанство розпалося на радикальний напрям (що нібито Христос є подібний до Отця, тому назва, – *anhomoios*, тому і назва аномейці), середній (ніби Христос є подібний до Отця, – *homoios*, тому назва омейці) і посередній (який оперував поняттям «істотно подібний» до Отця, – *homoiousios*, тому назви – оомозійці, семіаріанці) наблизився до основного поняття, сформульованого Нікейським собором, а саме: Син рівний

Отцеві в істоті (*homoiousios*). Теологічно аріанство було остаточно переможене на 2-му Вселенському соборі в Константинополі 381 року, однак у деяких німецьких джерелах аріанство протрималося аж до VII ст.

АСЕІТАС означає, що → Бог існує від себе (*a se*), із себе, через себе; не має потреби в нічому іншому, і тому в Ньому буття й істота є одним і тим самим (повнота буття). Докладно пояснюючи це питання, томісти розуміють під буттям Бога чистий → акт (чисте буття як основну дійсність, первісне у своїм стосунку до дуалізму істоти й існування: *ipsum esse – actus purus*); натомість неотомісти під буттям Бога розуміють істоту, яка на підставі Його досконалості рівночасно є дійсністю (*essentia subsistens – a se existens*).

АСКЕТИКА – богословська дисципліна, що досліджує становище і завдання конкретного християнського життя в аспекті його індивідуальної реалізації в християнському дусі (до цього часу часто помилково вважалася наукою про шляхи вдосконалення), що вимагає її розрізнення і від → містики, і від → теології моральної. Вперше назва з'явилася 1655 року; як богословська дисципліна розробляється від XVII ст.

АСКЕТИЗМ (гр. *askesis* – *права, відмова*) означає в популярній філософії стоїків звільнення від прив'язаності до світу, щоб досягнути свободи і незворушності мудреця. Біблійні передумови до вирікання від земного з огляду на Бога відносяться до сфери чистоти ритуальної; пізніші біблійні і пізньогрецькі мотиви аскетизму зводяться до того, щоб бути вільним для Бога, для кожної іншої доброї дії, отримати нагороду за аскетичне життя. Християнський аскетизм не повинен характеризуватися ані свідомою, ані несвідомою погордою до світу, зневірою до земних завдань і втечею від світу, хоч не можна заперечити, що в християнстві є й така форма аскетизму, яка є брехливою травмою безталанної людини, що зневажає світ через те, що чувається-заслабою і боязливою, щоб його сприйняти та подолати важкі й великі завдання. Суть християнського аскетизму не полягає в моральному аскетизмі, тобто у тренуванні себе для переборення всього, що грішне, всіх

небезпечних сил природи, аби досягнути нічим не затьмарену гармонію різних сил у собі; не полягає і в трактуванні моралі як засобу, що провадить до чесноти і відмови від споживання, – незалежно від того, наскільки важливим і глибоким є такий різновид аскетизму. Християнський аскетизм не є також аскетизмом ритуальним, в якому людина складає пожертви божеству, оскільки «профанум» (розкішне занурення у світ) є проґиленістю тому, що є святим, на цій підставі аскет думає, що, складаючи більші або менші жертви, можна наблизитись до Бога. Християнський аскетизм, нарешті, не є містичним аскетизмом; не є приготуванням об'єкта (вмирання для світу, власного «я», власної волі тощо) до того таємничого, що божественне. Християнський аскетизм радше має бути вращеним у виключно християнську інтерпретацію людського існування як цілості. Людина провадить аскетизм у властивому християнському розумінні тоді, коли в стверджувальний спосіб стає в своєму становищі перед обличчям смерті, коли – на підставі рефлексійної і виразної співсмерті з Ісусом Христом чи невиразної віри в Нього – говорить так щодо підпорядкування праву смерті, і коли це так екзистенційно реалізує, добровільно вирішуючи йти на поступове вмирання протягом цілого життя, запевняючи себе в екзистенційній повазі й внутрішній вірогідності до готовності вмерти, бо прагне мати більшу участь в терпінні у момент смерті. Так сприймається систематично викладений зміст тих висловлювань Нового заповіту щодо аскетизму, згідно з якими, в таємничій і парадоксальній ідентичності мають бути особисто Богові і прийняті «необхідність», наслідування Христа, терпіння, хрест, смерть, однак без можливості цілковитого пояснення цієї «необхідності» (і труднощів, які вона з собою несе); згідно з якими, християнський аскетизм ніколи не може бути повним, ніколи не є виключною дорогою до Бога (пор. закиди проти Ісуса, що є обжею і пияком – Мт 11,18), але має бути покликанням (як і покликанням до його визначених форм, напр. до чернечого життя). Рішучий заклик до аскетизму,

який зустрічаємо в ученні Павла і раннього християнства, пояснюється очікуванням парузії (близького кінця).

АТЕЇЗМ – заперечення існування чи пізнання (*і то не тільки раціональне*) Бога. Цей теоретичний атеїзм може прибрати дещо толерантну форму (навіть клопотання), якщо його прихильники не пов'язують з ним жодної місіонерської мети; може також прибрати категоричнішу форму, коли розуміється вчення, яке належить поширювати задля щастя людей, або якщо під ним розуміється знаряддя для переборення релігії як такої. Говорячи про практичний (індеферентний) атеїзм, маємо на увазі спосіб життя, на який не має жодного впливу факт визнання існування Бога. Відповідь на питання, коли маємо справу з атеїзмом, залежить від того, що ми вкладаємо у властиве поняття Бога. В історії думки атеїзм як філософська система з'являвся в переломні моменти, коли одна доба мислення, культури і суспільства змінювалася іншою, коли зовнішньо вдавалося перемогти власну обмеженість, коли доходило до відкинення знання про рішучу закінченість, а тим самим до виникнення ілюзії, що немає місця для жодної дійсності, відмінної від людини; для дійсності необмеженої, абсолютної; для проблем, прихованих в досі достатніх поняттєвих і уявних моделях. Філософська критика атеїзму повинна насамперед за допомогою трансцендентного методу показати, що абсолютний сиптицизм, тобто позитивне, прагматичне, «критичне» обмеження людського пізнання до сфери безпосереднього досвіду відкидає самий себе, а метафізика, що постійно присутня в обмеженому пізнанні людини, підтверджує сама себе. В межах доказу існування Бога належить сформулювати твердження про існування й сутність Бога, вказати на абсолютно одноразовий тип цього пізнання (аналогічного до пізнання таємниці непізнавальності Бога) і на цьому тлі вказати на можливості самого атеїзму і на його обмеженість. Якщо атеїзм розуміє сам себе і своє власне трактування поняття «Бог», то тим самим він заперечує, що питання про всіляке існування, про об'єкт, що ставить таке питання, може бути поставлене. Цю критику атеїзму треба доповнити критичною інтерпретацією

суспільного культурного середовища, в якому повстав атеїзм як масове явище, доповнити поясненням про психологію «психічного механізму», яка культивує зневіру і нездатність до всього, що є трансцендентним (атеїзм як «втеча» від Бога). Водночас філософська критика атеїзму повинна бути критикою фактичного теїзму, популярного й філософського, оскільки у своїй суті атеїзм базується на непорозуміннях щодо Бога, які торкаються теїзму в його фактичних та історичних постатях. Далі треба бачити, що теоретичне пізнання Бога є тільки тоді тривалим, коли буде «піднесене» завдяки афірмації (установленню, запевненню) Бога, вираженій всією особою, її цілим життям. Богослов'я визнає догмат пізнавальності Бога; прихильники атеїзму виключені з Церкви (ДВ 3021 3023). Святе Письмо, яке воює з атеїзмом, займаючись не боротьбою з ним, але службою Богові, є близьким – через твердження створеності світу і природності пізнання людиною Бога (Муд 13, Рим 1,20) – сучасному розумінню світу, яке тлумачить цей світ як пізнавальний і можливий до опанування. Протиположним біблійному «зачаруванню світу» як світом створеним, «зачарування», яке є найнеобхіднішою умовою правдивого теїстичного погляду, є небезпечний сучасний атеїзм, який у «поясненні» світу намагається без Бога (пор. Ді 17,22; Еф 2,12 і Рим 1,21). Маючи на увазі (відносно легку: Муд 13,9) пізнавальність Бога і неможливість відмови від провини нерозумних (Муд; Рим 1), католицькі теологи твердять, що в нормальних умовах жодна особа не може довго перебувати в так званому безвинному атеїзмі, тобто такому, який не робить жодного висновку щодо існування Бога. Натомість, так званий позитивний атеїзм (що заперечує існування Бога та його пізнавальність) сприймається як факт, як стала підстава, і оцінюється як атеїзм винний. Однак церковне вчення про атеїзм допускає багато відхилень. Л. Білло підкреслює суспільну й культурну залежність особи від середовища і тому вважає можливим, що багато «дозрілих» осіб виявляють «недозрілість» розуміння Бога. М. Блондель та Г. де Любак підкреслюють, що істотною рисою людини є активне ставлення до Бога, і то

такою мірою, що атеїзм для неї неможливий. Є лиш особи, які думають, що вони не вірять в Бога. Роздуми теології щодо атеїзму стали предметом поважного аналізу Учительської комісії в рамках роботи 2-го Ватиканського собору. В КДЦ (16) йде мова про «безвинний» атеїзм, який не передбачає виключення атеїстів від вічного спасіння. В КЦС (19–21) говориться, що можливий і той атеїзм, який відкидає лишень такого Бога, котрий не існує; який є наслідком нерозвиненості автентичного релігійного досвіду; джерелом якого часто є проблема теодієї; який також може мати суспільні причини і часто є результатом фальшивої інтерпретації почуття свободи і прагнення незалежності сучасної людини, її волі позбутися економічних і суспільних кайданів, або є наслідком абсолютизації людських вартостей. Вважається, що провину за атеїзм, котрий є критичною реакцією на певні невідповідні форми вираження теїзму в теорії і в житті, несуть також деякі християни. Підкреслюється, що віра в Бога відповідає на питання, якого жодна людина у вирішальні моменти свого життя не може уникнути; що християнська віра і есхатологічна надія не послаблюють активного іманентного дочасного формування майбутнього. В системно богословському аспекті, в межах обговорення атеїзму, належить сказати таке: може існувати номінальний теїзм (котрий, попри те, що предметом його розгляду є Бог або ще не реалізована в особистій свободі автентичним способом властивої істоти трансцендентність, відкрита до Бога, або атеїстичним способом суперечить їй, тобто є теїзмом безбожним) – може існувати й атеїзм, котрий вважає себе таким, оскільки покійно визнає трансцендентність, оскільки йому не щастить викласти цю трансцендентність достатнім способом; може існувати також тотальний атеїзм, тобто закінчено винний, який геть заперечує трансцендентність, замикається в собі через страх або пиху і робить це цілком свідомо. Котру з цих форм атеїзму визнають окремі люди, котру з них виявить час, – це є таємницею Бога, єдиного Судді. Атеїстові треба було б наблизитися до християнства в діалозі, вказати, де в своєму житті він зустрічає Бога; що саме із своєї

моральної свободи і любові він не називає «Богом», не осмілюючись його «об'єктизувати»; яку саме виражену в інституції релігії він вважає опіумом; як пояснює суперечності нез'ясованих таємниць свого життя. Атеїстична етика є можливою в тому розумінні, що вартості і норми, котрі є чимось відмінним від Бога (особова природа людини і все, що їй відповідає, наприклад, суспільство) і котрі можуть бути дотриманими і сприйнятими без виразного пізнання Бога. Якщо, однак, ці вартості і норми мусять абсолютно до чогось зобов'язувати, то це можливе лише на основі трансцендентного ставлення людини до Бога у моральному плані. І в цьому аспекті неможливі ані атеїстична етика (навіть така, що виражається суб'єктивно), ані такого роду атеїзм. Можна погодитися, що хтось, думаючи, що він є атеїстом і абсолютизуючи свої домагання моральної норми (якщо дійсно її домагається, чого не можна прийняти виключно із спонуки громадянської сумлінності), насправді сприймає Бога, у глибині свого сумління, знає про це, але в об'єктивізованій поняттєвій системі своєї свідомості фальшиво інтерпретує все, що робить.

АТРИСЦІОНІЗМ (від лат. – *жаль*) – вчення, згідно з яким почуття жалю достатнє для прийняття тайни покути. Важлива сама історія поняття: (термін з'явився у XII ст.) означав спочатку недосконалий жаль, тобто недостатнє клопотання про (досконалий жаль або контриціонізм), але таким, що провадить до нього; пізніше розумівся особистий жаль, спричинений моральними мотивами (напр., страх перед Божою справедливістю), але ще не любов'ю, котра спонукає відректися від гріха як такого. Так сприйнятий був гостро розкритикований Лютером, котрий назвав його жалем вісельника (страх Божий). Перед Тридентським собором тривала дискусія навколо питання, чи тайна покути може перемінитися в контрицію. Цей Собор визначив, що є моральне доброю підготовкою до тайни покути (ДВ 1678). Після Тридентського собору почато дискусію, чи жаль, спричинений страхом, є вже властивою діапозитивною до тайни, чи також

вимагалось в ході цієї дискусії ще й виразного акту, хоча б слабкої любові. Пор.: жаль.

АФТАРТОДОКСИ, монофізитська секта, створена в першій половині VI ст. Юліяном з Галікарносу; їхня назва походить від грецького (не підлягаючий розкладові), оскільки вони вважали тіло Ісуса вже від миті зачаття безсмертним, невідчуваючим терпінь, не підлягаючим розкладові. Ширше про їхню науку – монофізитство.

Б

БАЗЕЛЬ (*Швейцарія*). 17-й Вселенський собор, відкритий під головуванням папи Євгена IV 23.7.1431 р. в Базелі, а згодом тим самим папою перенесений 17.8.1437 р. до Феррари → Флоренція, допіру були прийняті важливі ухвали. В Базелі залишились прихильники → канцiliarизму, які піднесли до значення догмату вищість собору над папою, позбавили Євгена IV папського трону і обрали антипапу Фелікса М. В 1448 р. Вони були вигнані з Базелю цісарем Фридериком III.

БАНЕЗІОНІЗМ → система ласки, названа так від Д. Банеза (1528-1604) і оперта на вчення Томи Аквінського. Згідно нього та майже всіх теологів перед прийняттям людиною вільного рішення Бог уділяє їй (*in actu primo*) ласки вчинку (→ ласка), дія котрої полягає в можливості виконання людиною вільним способом → спасенного акту. Згідно Банеза, ця ласка вчинку є достатньою (*gratia sufficiens*), і лишень завдяки уділенню додаткової, реально від неї відмінної, ефективної ласки (*gratia efficax*) стає виконаним сам спасенний акт як фактично зроблений, тобто на підставі «попереднього фізичного поруху» (*praemotion physica*), причому на підставі його внутрішньої природи, попередньо до вільного рішення сам Бог довершує безперешкодний перехід людської волі від → можливості до визначеного вільного → акту. Це не порушує таємничим чином людської → свободи, оскільки Бог, уділяючи акт, також надає свободу. → Предетермінація.

БАСІЛЕЯ (*гр. – царство, панування*), в Новому заповіті завжди царство Боже або царство небесне («небо» – в даному випадку цей термін запозичено пізньоюоудейського описового визначення Бога), звідки – «царство Боже», «Панування Господнє» – центральне поняття біблійної спасенної вістки. Вже найстарші

тексти Старого заповіту говорять про панування Бога над Ізраїлем, іншими народами і володарями світу; → Ягве є властивим царем Ізраїля, котрому він служить, відправляючи культ і зберігаючи вірність угоді. В пізнішому юдаїзмі розвинулися переважно дві концепції царства:

а) царство, як есхатологічне панування Бога, котре постане допіру в хвилі суду над народами і наприкінці світу, або таємничим способом є вже присутнім як новий → *еон*. Згідно з → апокаліптикою, спасіння в цьому царстві мають отримати не лише євреї;

б) царство як земне королівство Бога, котре буде встановлене на землі завдяки перемозі → Месії. Царство Боже становить істоту пророцтва Ісуса; в Ньому, в Його діянні (перемозі над → демонами) наблизилось царство (Мр 1,15 і паралельні місця), а разом з ним повстало → спасіння людини. Є воно обіцям всім хоч першість мають скривджені і зіпхнуті на узбіччя суспільства. Царство є синтезом всіх людських радостей (царство – бенкет, весільна урочистість). Ісус однак відкидає земне та народне уявлення про царство (Мт 8, 11; 21,23). Обіцянки царства (вже від часів пророків: мир, справедливість, свобода, поєднання) люди мусять потвердити наслідуванням Ісуса в своєму житті. Нині царство є подібним до зерна гірчиці, посіву чи підростаючих паростків порівняння про зростання. З іншого боку, підкреслюється, що воно є майбутньою величиною (дерево з зерна гірчиці, жнива з посіву), за яке християнин повинен молитися, за яке Церква молиться в Отче наш (Мт 6,10), про яке виразно говорить, що до нього ввійдеться або його успадкують, що Бог його встановить чи подарує (Дл 12,32; 22,29). Коли настане (→ день Господа, → парузія) і хто буде до нього прийнятий, знає лише Отець (Мр 13,32 разом з паралельними місцями). Таким чином, царство не можна ототожнювати з → Церквою, хоч вона і закликає до виконання умов входження до царства, → метаної, і → віри, підготовляє поле для → наслідування Ісуса як умови участі в царстві, на підставі даного їй → повноваження провадити тих, котрі очікують царства, оскільки Петрові були обіцяні ключі від нього

(Мт 16,19), і урочисто відзначає → Євхаристію як повний таємничий участи бенкет в царстві, Павло розрізняє між царством Христа, котрим є Церква (Кл 1,13) і царством Божим в розумінні, яке йому надавав Ісус у своїй науці. → царство Боже. **БАТЬКІВСТВО БОГА.** В широкому розумінні можна назвати Бога батьком людей, тому що є Він – з рації – акту створення, збереження світу і провидіння Божого – особовою, всемогутньою, мудрою і милосердною засадою світу, а передусім людей, які винні Йому глибоку честь (поклоніння) і які повинні дотримуватися Його законів. Те аналогічна висловлення (аналогія *entis*) не дозволяє ані наблизитися до Бога в надмірній фамільярності, ані ототожнювати Бога з постаттю якогось суперотця. В специфічному ж, християнському, сенсі Бог (власне перша особа божественна в Святій Трійці) є батьком людей, оскільки через представлення себе в своїй божественній істоті (ласка, виправдання, Дух Святий) могутністю надприродної ласки зробив їх власними дітьми (діти Божі, народження заново), створеними за образом Його Сина, оживленими Його Подихом (Рим 8), такими, що беруть участь в Його божественній природі (2Пт 1,4), народженими з Бога (Ів 1,12 нн.; 3,3-5; Ів 3,1-9).

БАЧЕННЯ БОГА в розумінні Святого Письма – це тотальне здійснення особового створіння; стисло: бачення Бога, яке обіцяється людям з чистим серцем (Мт 5,8) і яке було визнане в Божій ласці як безпосереднє бачення (1 Кор 13,12; 13,2), і так досконало, як це є можливим відносно створіння. В розумінні Святого Письма – це не тільки інтелектуальне пізнання Бога, а й досвідчення Його близькості і включення в Його славу (→ докса), підставою якого є вплив через нас Духа (→ душа) і наша подоба до Ісуса Христа. Теологія вважає бачення Бога за істотне для обіцяної людині слави, але часто інтерпретує її – всупереч Святому Письму – дуже одностороннє, тільки в інтелектуальному аспекті. Догмат: Вже перед воскресінням душ тих, хто через смерть (і → чистилище) отримали очищення, бачать істоту Бога в інтуїтивному видінні, без посередництва створіння, як такого, що є посередником предмету пізнання (ДВ

1000, 1304, 1314). Відкидається твердження, що кожна натура, наділена розумом, є щасливою сама по собі і щодо бачення Бога душа не потребує світла хвали (ДВ 895). Посередньо визначається, що Бог у тому баченні також залишається незбагненним (ДВ 3001). Різниця часу між здійсненням людини в її духовно-особовому вимірі і її здійсненням в часовому вимірі може традиційно підтримуватись, але остаточно є мало значущою. Оскільки у Святому Письмі завжди йдеться про здійснення усієї людини, то здійснення тілесності людини також природно належить до конкретного поняття бачення Бога. Від головних поглядів на природу пізнання взагалі залежить відповідь на питання про істоту і умови бачення Бога. У найбільш первісному уявленні пізнання воно не є «умисним» зверненням того, хто пізнає, до предмета, не «об'єктивністю» в сенсі відвернення того, хто пізнає, від самого себе і звернення до чогось іншого, але передусім існуванням конкретного буття в самому собі, внутрішнім освяченням конкретного буття на підставі властивого йому визначеного ступеня буття (не матеріальності), рефлексійним зверненням до самого себе. У тому розумінні бачення Бога є найбільш досконалою актуалізацією людського буття – через найвище здійснення людської істоти вбачається сам абсолютний Бог. Апостериоричне пізнання чогось іншого полягає в тому, що той, хто пізнає, побутово і принципово уподібнюється до предмету завдяки «спецієс», як певній реальності буття, спільній для того, хто пізнає, є «одним і тим самим». Той, хто пізнає, і те, що побутово є одним, той, хто пізнає, дізнається про предмет. У баченні Бога надано – як онтологічна умова – певні «відносини між створінням і Богом, які не є відносинами категоріальними і не полягають на якомусь випадковому абсолютному перетворенні створіння через творче діяння Бога (оскільки створене скінченне буття не може стати посередником безпосереднього бачення Бога), але означає квазіформальну причинність самого Бога, є самим буттям Бога. Того роду нові «відношення» Бога до створіння, які не можуть бути сприйнятими в категорії достатньої причинності (бути

виділеними з причини), але мусять бути розглянутими в категорії причинності формальної (бути включеними в основу) є надприродною → тайною у вузькому розумінні цього слова. Тільки у безпосередньому баченні Бога незбагненність Бога залишається побаченою у своїй радикальності як нескінченність Бога, яка власне свідчить, що Бог є Богом і у той спосіб предметом дійсного щастя. Той формальний причинний вплив Бога на людську душу не може бути сприйнятим односторонньо як такий, що відноситься тільки до інтелекту, оскільки, згідно з Святим Письмом, Бога бачить → серце людини. Остаточна, створена силою ласки, схильність душі до прийняття формальної причинності Божого буття в теології називається *lumen gloriae*, світлом слави → є то така створена ласка, яка є абсолютно необхідною умовою бачення Бога і яка вже зараз принципово надана людині завдяки ласці і разом з можливістю зростання, оскільки створена ласка містить в собі власне таку можливість.

БАЯНІЗМ, вчення теолога М. Баюса (1513-1589), котрий походив з августинської школи. На його думку Бог не міг відмовити людям дарів стану первісного; через первородний гріх цей порядок був радикально змінений: без ласки людина обов'язково грішить у всьому, що робить (також в прагненні до чесноти, з огляду на неї саму). Її свобода вибору відноситься виключно до морально байдужих вартостей: також гріхом є недобровільне жадання. Відтак, оправданий підлягає заслуженій карі. Щоб закінчити різку дискусію, що виникла через це, у 1567 р. були засуджені 79 речень з писань Баюса (ДВ 1901-1980), хоч остаточно не було вирішено, чи деякі з них не можна розуміти ортодоксійно.

БЕЗГРІШНІСТЬ (*нездатність до гріха*). На відміну від факту, що бувається вільним від → гріху в послідовному вільному рішенні, безгрішність є станом створеної свободи, котрий є результатом умов внутрішніх (напр. → бачення Бога) або зовнішніх (напр. → ефективна ласка Бога), і дякуючи котрому в духовному створінні гріх вже наперед виключений, згідно його рішення і без порушення його свободи, так, що можна сказати,

що створіння не «може» грішити, хоч має свободу припускатися грішних вчинків. Окремі → системи ласки по-різному пояснюють, яким чином «узгодити» таку попередню безгрішність зі свободою. Однак можливість такої безгрішності (насамперед через попередню результативність ефективної ласки) приймається повсюдно різними теологічними школами і м є велике значення для обґрунтування безгрішності Ісуса як людини, збереження цілої Церкви і у правді і любові (→ святість Церкви). Пор. також – свобода від гріха.

БЕЗСМЕРТЯ як риса життя, що є чимось більшим аніж просте продовження існування, означає звільнення життя від смерті у тому розумінні, що:

1) У внутрішній історії життя немає обмежених часових форм (як у житті чисто біологічному), поза якими існування такого життя було б неможливим як життя одухотворене;

2) Ззовні також ніщо не нищить існування такого життя. Абсолютне безсмертя має Бог. Воно є привілеєм Бога як абсолютна вільність від будь-яких небезпек та як повнота життя. Людині належить безсмертя не у тому розумінні, що його біологічне життя не набуло б форми дочасності, (яка у свою чергу завжди тяжіє до смерті), але у тому розумінні, що власне у межах біологічного життя людина вдосконалюється як духовна особа, а завдяки цьому залишає свою просторово-часову форму (він сам, навіть тоді, коли життя біологічне не бажає цього, або коли це є наслідком зовнішніх чинників). Таким чином людина не продовжує своє існування «у часі», але досягнувши своє сповнення, існує понад часом; вона вже не втратить того сповнення, що його досягнуло її життя. Таке безсмертя належить людині, оскільки її → душа є субстанційною, «понадматеріальною» підставою, функція якої (завдяки тепер вже досвідчуваній → трансцендентності) остаточно перевищує формування часово-матеріальної дійсності. Така остаточно ситуація людини, вільно створена нею самою, може бути сповненням добра (→ спасіння), уділюваним Богом. Але може бути і остаточно неприйняттям Бога, що повстає при «замиканні» людини у самій собі (→ пекло).

Оскільки людина без гріхів (→ гріх первородний, → ласка первісного стану) могла б отримати своє сповнення не через дійсну смерть, але через (важко уявлюване у більш детальних подробицях) перетворення тілесного і просторово-часового існування, то тоді можна було б говорити про умовне тілесне безсмертя людини у раю. Наука про → воскресіння вказує, що Бог вже тепер обіцяв остаточно сповнення цілої людини як вічного спасіння, та вже започаткував виконання цієї обітниці у Ісусі Христі.

БЛАГОСЛОВЕНСТВО. Оскільки кожна добра дійсність існує на підставі створювального Божого слова (→ акт створення, → поведінка світу), християнин приймає кожне добро, яке зустрічає, як «благословенство» від Бога всіх благословенств (Бут 1,22.28). Заступницька благальна молитва людини або Церкви (часто у визначеній літургічній формі; → таїнства) за такі Божі благословенства також називається благословенством. Благословенства знані вже у Старому заповіті (благословенства патріархів, батьків, царів, священників під час відправлення літургії) і в Новому заповіті благословенство (Христа, апостола і тд.). Благословенство також може бути уділеним з нагоди надавання уряду або тим, котрі починають вживання якоїсь речі (→ посвячення).

БОГ (лат. *Деус*, гр. *Теос*, євр. *Ел*, *Еліом* і *Ягве*) є поняттям, використовуваним для визначення Того, котрий об'явився – згідно свідчення Старого заповіту – як нічим не обмежений (Іс 6; Лев 8,27), з нічим не зрівняний (Пс 139(138),7-12 та ін.), що живе в найвищому значенні (Пс 90(89)), що посідає найвищу владу над існуванням та майбутнім, і як вірний (Вих (3,13), → Ягве), котрий виявляє своє всесилля не абстрактно, але доводить її в історії своїми потужними діями щодо Ізраїля і народів, котрий з любов'ю обираючи собі народ → угоди та окремих осіб, виявляє свою безперечно особову природу. Цього Бога Ісус визнає своїм Батьком, що в Ісусі прийняв людину, обдаровуючи її ласкою та уділюючи їй прощення, в Ньому уможливаючи їй вхід до свого царства (→ басілея). За своєю істотою є невидимим (Рим 1,20; Ів 1,18; 6,49), знаний тільки

Синові (Ів 1,18 та ін.), але уділяючи себе самого Синові, а через Нього браттям дав пізнатися як Любов (1 Лист св. Ів. 4,16), і нарешті, в Ісусі як своєму вірному образі (2 Кор 4,4; 4,15), став видимим. В аналогічному пізнанні існування (→ теїзм) християнські філософія і теологія сприймають Його як абсолютно святу найвищу істоту, що трансцендентує світ, є особовою, абсолютно необхідною, неспричиненою, існуючою самою по собі, відтак вічною і безмежно досконалою (ДВ 3001), котра створила все інше з нічого (→ акт створення; → поведінка світу). Безперечно, що всі ці визначення і аналогічні формулювання (→ аналогія ентис) не в стані схопити всіх досвідчень, котрі людськість пізнала в своїй історії віри і надії. Для теології, насамперед, важливими є нижчезазначені зауваження, в котрих «практичне висловлювання – Бог» виражене за допомогою теоретичних понять:

1. Бог, абсолютно існуючий сам по собі, не може бути таким самим способом названим «існуючим», як створені існування. Оскільки Бог має причину (→ підстава) свого існування в собі самому, тобто в своїй власній істоті (→ асеїтас), йому належить → буття по-простому і в абсолютній мірі (*esse ipsum subsistens*); натомість, створене існування посідає буття тільки як спричинене Богом (→ випадковість; → причинність), і тому тільки аналогічним способом визначається як існуючий. Оскільки Бог є абсолютним буттям у вічному володінні самого себе, неможливі в Ньому будь-які обмеження і будь-які доповнення; немає такої позитивної здатності, котра не була б в Ньому довершеною, є чистим → актом (*actus purus*). В цьому абсолютному, первісному необмеженому самоволодінні себе бере своє джерело духовність Бога (*spiritus purus*). Хоч Бог може бути пізнаним в світі, що є Його образом, людським розумом «роблячи висновок» з багатопланової природи досвідчення постійної випадковості існування, як також з самої природи цього досвідчення на підставі (причині) цієї випадкової дійсності (→ пізнавальність Бога, → доказ існування Бога), власне людська обмежена думка не може Його пізнати в Його безмежності, абсолютності і абсолютній відмінності, оскільки

необмеженість Бога не може бути охоплена і пізнана на якійсь іншій підставі, але сама будучи підставою усякого розуміння, залишається тим, що незглиблене, і що як таке ніколи не може становити «об'єкта» (хоч тільки: щось у вигляді «об'єкта») людського пізнання. Тим самим залишається абсолютною і нерозв'язувальною → таємницею, котру власне треба визнати такою, якщо Бог мусить сприйматися як Бог. Як такий, Він є підставою і метою трансцендентування обмеженого, відкритого до того, що необмежене, людського → духа, і в цій реалізації цього духа (в пізнанні і бажанні) є завжди аттематично співствердженням. Оскільки Бог даний людині як власне цього роду таємниця, хоч попри це вважається, що Він є приступним для природного людського пізнання (ДВ 3005, 3875), тому під істотою пізнаючого розуму (котрий має на думці догматичне визначення 1-го Ватиканського собору) треба розуміти здатність відкриття цієї таємниці; власне тоді всі позитивні аналогічні висловлювання про Бога як необмежену таємницю, належить сприймати зі свідомістю, що можна їх вірно розуміти тільки тоді, коли вони сприймаються в абсолютній єдності з їх позитивним змістом, що відноситься до невисловленої таємниці, забезпечуючим водночас її перед пошкодженням.

2. В дійсній реалізації людського існування це висловлювання про Бога своїм змістом, силою і категоричністю не походить виключно з метафізичного пізнання Бога на підставі світу взагалі. Воно є також результатом → освячуючої ласки, а також виразом віри, тобто отриманим з історичного самооб'явлення Бога (ДВ 3005) і прийнятим в акті віри (ДВ 800, 3001). Більше того, Церква виразно вчить, що в нинішньому світі чисте «метафізичне» пізнання, відтак не підтримуване ласкою і таке що обходиться без об'явлення, несе з собою фактичну небезпеку і деформацію (→ політеїзм). Тому наше висловлювання треба завжди сприймати в контексті історіоспасенного і даного в силі ласки досвідчення → Ісуса Христа так, що власне про Того, кого досвідчуємо як діючого в цій історії спасіння, говоримо, що Він є Богом. Відтак наш вираз віри не звучить остаточно і властиво: «Існує один Бог», але: Той, з котрим зустрічаємося в

історії Ісуса Христа, котрий з'являється в ній, котрий об'являється і уділюється як Триєдиний (→ Свята Тройця), є Богом, є одним Богом, підставою цілої розмаїтості, антагоністичної дійсності, й абсолютною таємницею. Також тому, всі (вищесформульовані) метафізично-абстрактні висловлювання про Бога не відносяться в догматичній науці віри тільки до абстрактного об'єкта метафізики, але також завжди є визнанням, що в нашій історії зустрічаємося конкретно з тим, про котрого намагаємося сказати те що є несказаним, формулюємо про Нього такого роду висловлювання, оскільки в цій історії являється нам власне таким, і є Тим, до котрого можемо говорити Ти.

3. Коротше кажучи, в цих специфічно догматичних висловлюваннях віри про Бога йдеться про те, щоб висловити Його в Його абсолютній неповторності, і на цій підставі судити про абсолютну обов'язуючу силу → віри в об'явлення цього Бога, довершеного в Ісусі Христі: Бог є дійсністю, абсолютно відмінною від світу, попри те що є тривалою всепроникаючою і все в собі охоплюючою (ДВ 75, 800, 3001) його підставою. Відтак не можна Його сприймати пантеїстично як сумарну формулу усякої дійсності (ДВ 3023 → пантеїзм). Такого роду дійсність, котра не є якістю цього світу, але в абсолютний спосіб є в собі і для себе, є тільки одна (→ монотеїзм); є абсолютно «простою» (ДВ 800, 1880, 3001) власне в своїй необмеженій повноті буття, котра жодного свого буттєвого аспекту не ділить з іншим існуванням, і тому не є залежною від того, що відмінне (→ простота Бога). Цю єдину і одноразову дійсність визначається як повноту безмежної досконалості (всемогутність, всезнання ітд, ДВ 3001). Саму ж безмежність цієї досконалості теологічно можна намагатися наблизити виключно в світлі непізнавальності Бога. Оскільки кожний реальний аспект існування вже мусить завжди бути без решти огорненим своєю власною пра-підставою, відтак мусить в ній, як в безмежно досконалій, вже існувати, тому дух, воля, самосвідомість, життя в цій єдиній свого роду абсолютній дійсності, котрою є Бог, отримують своє абсолютне вираження: Бог є (*intellectu et*

voluntate infinitus ДВ 3001) абсолютно вільним, живим, особовим духом, котрий в цій власне посності і любові, жертвуванні без жалю, уділився людині в спасенному об'явленні через Ісуса Христа. Пор. наука про Бога → теологія тринітарна → теодієа.

4. Пор. також → батьківство Бога (→ Ягве) → Син Божий (→ Ісус Христос, → Логос) → Дух Святий → пневма → милосердя Боже → справедливість Божа → святість Бога → вірність Бога → честь Бога → релігія.

5. Сучасне досвідчення Бога характеризується поступовим визволенням від уявлень, що вважають, ніби Бог був якоюсь особливою дійсністю світу, що перебуває з іншими дійсностями в стосунку постійної взаємодії. Це узаконене від-обожнювання світу щораз в більшій мірі (хоч поволі) досвідчується як процес, спричинений цим трансцендентуванням, котре притаманне світові і обмеженому об'єктові, і в котрому пізнається автентичне досвідчення Бога. «Особистий стосунок» до Бога тепер знаходить свій вираз, насамперед, у мовчазній поставі: слова, котрими людина звертається до Бога, є тільки умовою її мовчання. Сучасне досвідчення Бога має в собі щось з досвідчення Бога через Ісуса, з, повним палкою любові, досвідчення Того, котрий є непізнавальним; це досвідчення, однак, не знаходить підтримки в християнській традиції (Церкви), орієнтованій виключно на сферу суспільного життя.

Див. також: страх Божий → дитинство Боже → ідеї божественні → царство Боже → материнство Боже → культ Бога → провидіння Боже → самоуділення Бога → слово Боже → бачення Бога → воля Божа → воля спасенна Бога → співдія Бога → оселення Бога.

БРАТИ ІСУСА, так в різних місцях Нового заповіту названо Якова, Йосифа, Юду і Симона (Мр 6,3 та паралельні місця). Проти прийняття погляду, що тут йдеться про рідних братів Ісуса чи братів по чоловічій лінії, як дотепер сприймається в Східній Церкві такі докази:

- а) тільки Ісус був названий сином Йосифа і сином Марії;
- б) брати Ісуса не могли – згідно з Лк 1,27 – бути старшими синами Марії;

в) не могли вони також бути молодшими синами Марії, оскільки в протилежному випадку не могла б бути можливою подорож Ісуса до Єрусалиму на Свято Пасхи (Лк 2,41-52);

г) Ісус на хресті доручив свою Матір Іванові (Ів 19,26);

г) гр. *adelphos* (брат) безперечно вживалося в текстах, що були під семітським впливом, також для визначення далеких родичів.

БУДУВАННЯ. Поняття «будування» в церковній термінології остаточно походить з того спасенного діяння Бога в Старому заповіті, яке по відношенню до «дому Ізраїля» було визначене словом «будувати», на противагу до «руйнувати». Це поняття в подальшому було опрацьоване, з урахуванням нової історіоспасенної ситуації, в синоптичній і Івановій традиції про Ісуса. Порівняння слів про зруйнування святини і її поновну побудову (Мт 26,60), котрі були вкладені в уста Ісуса, з Мт 16,18 вказують на специфічно новозаповітнє висловлювання: будування нового люду Ісуса (→ Церкви) через дію Ісуса Христа набере остаточно і тривалу поставу в історії, уможлиблюючи водночас вхід до есхатологічного царства (→ басілея). Такому христологічному розумінню цього поняття Павло надає, крім того, еклезиологічний сенс: будування окремих осередків відбувається не тільки через співпрацівників Бога (на підставі отриманих ними повноважень), але також через кожну окрему людину (1 Сол 5,11), через → агапе, перенесення слабкості ближніх, через → гнозу і пророцтво (1 Кор 8,1; 13,1).

БУТТЯ – дійсність і поняття, що становить головний предмет дослідження метафізики (пор. → онтологія → філософія і теологія), і має вирішальне значення для зрозуміння того, що означає → Бог. «Буттям» називаємо кожний можливий до мислення предмет пізнання, щось, що не є нічим. Таке поняття буття створюється, абстрагуючись рішучим способом від будь-якої розрізняючої риси, спрощуючи таким чином всі можливі предмети до найширшого поняття, котре, в свою чергу, саме посідає в собі ці риси як існування. Відтак через «буття» можна розуміти те, що є «щось», що не є нічим, що робить власне буття. Але розуміння «буття» тільки як вторинного поняття, котре було б максимально узагальненою абстракцією,

отже, просто як результату особового досвідчення було б поверховим і помилковим розумінням. Індивідуальне сприйняття окремого предмету радше підлягає попередньому праву, притаманному інтелектуальній владі судження як такий; поняття формується у процесі певного (невиразального) перед-сприйняття котре охоплює первісну цілість можливої дійсності, а індивідуальний предмет сприймається всередині «горизонту», наявного не предметно і невиразно. Це нетематичне і непередметне знання (певний різновид метафізичного досвідчення, котре зовсім не потрапляє в тупий розум, позбавлений метафізичного смислу, але котре починає тематизуватися в явищах безмежної любови, туги, ляку, відкритого питання самого в собі), є апіорною умовою індивідуального пізнання: без нього не були б можливими жодні операції порівняння, відношення чи подання остаточних суджень. Адже кожне усталення розрізнявального або з'єднуючого зв'язку між двома апостеріорно даними предметами (основна функція влади судження) закладає спільний критерій (навіть якщо воно саме є усвідомлюване допіру на підставі апостеріорних даних), але цього критерія не створює. Це «куди» того апіорного перед-сприйняття (→ трансцендентність) пізнання і любови, котре водночас розділяє і об'єднує індивідуальні предмети і є скерованим на первісну цілість можливого пізнання і можливої любови, називаємо буттям. Тим самим вже є закладена безмежність, яку не можна схопити, оскільки, коли б буття розумілося як само по собі обмежене, було б вже схопленим і тим самим зрозумілим всередині ширшого горизонту, котрий допіру був би дійсним горизонтом абсолютного буття. Те, що називається актус пурус, абсолютним буттям, абсолютною таємницею → Богом, не є абстрактним поняттям буття, що створене апіорно, і котре здійснюється в кожному обмеженому індивідуальному бутті, але є первісною безмежністю абсолютного буття на яке, як на несхопну → таємницю, скерована трансцендентність людини в кожному акті пізнання, хоч сама людина не є того свідомо, і котре є підставою не тільки пізнання, але й дійсності кожного буття.

В

ВАДА – у теологічній термінології такий різновид габітус (*operativus*), що регулярно і стало провадить до доконання морально негідних актів. Згідно схоластичної філософії габітус (вада) набувається шляхом сталого повторення певних актів. Тому вада є протилежністю чесноти. Оскільки ж в основі вад лежить певна диспозиція, що необов'язково має бути сформованою через первинні вчинки, тому оцінка зменшення ступеня відповідальності через ослаблення волі і погані звички досить часто належить до компетенції глибокої психології.

Аналогічно до кардинальних аристотелівських чеснот встановлений також перелік головних вад, що (через широкопоширену стоїчну філософію) мав безсумнівний вплив на список вад, вміщений у Новому заповіті, хоч самі назви вад походять з автентичної єврейської традиції (напр., розпуста чи ідолопоклонство як образне визначення поганської, язичницької поведінки). Закінчуючи перелік вад, Павло говорить, що ті які свідомо і відповідально чинять так, не успадкують царство Боже (басілея). У цьому також міститься біблійно-теологічна підстава для розрізнення тяжких і щоденних гріхів. Це засудження треба розуміти у зв'язку з християнським вченням про жаль та з переконанням (і то вже первісної Церкви), що власне кожний гріх, який буде охоплений актом жалю, може бути відпущеним.

ВАТИКАН 1, 1-й Ватиканський собор або двадцятий загальний собор обговорював з 8.12.1869 до 18.7.1870 за понтифікату Пія IX. Виступаючи проти пантеїзму і матеріалізму, собор займався (крім тем з області церковних дисциплін) передусім нескінченною різницею між Богом і світом, вільністю акту створення, об'явленням через слово, природою віри і її

відношенням до природного розуму, а також загальним юрисдикційним приматом папи і його непогрішимістю в сфері урочисто проголошених визначень віри (3000-3075). Дебати йшли також над іншими церковними проблемами, але остаточно не було сформульовано доктринних визначень (через передчасне припинення за політичних причин).

ВАТИКАН 2, 2-й Ватиканський собор, як двадцять перший загальний собор, тривав від 11 жовтня 1962 до 8 грудня 1965 року за понтифікату Івана XXIII та Павла VI. Висновки того собору, що містяться в 16 документах (конституції, декрети і декларації) можна систематизувати таким чином:

1) фундаментальне теологічне саморозуміння Церкви (Догматична Конституція про Церкву);

2) внутрішнє життя Церкви: її літургія (Конституція про Святу Літургію); її функції розпоряджень (Декрет про пастирські завдання єпископів у Церкві, Декрет про Східні Католицькі Церкви); її Учительський Уряд (Догматична Конституція про Об'явлення Боже, Декларація про християнське виховання); її «стани» (Декрети: Про послуги і життя священників, Про об'єднання священників, Про апостольство світських);

3) зовнішня місія Церкви: зв'язки Церкви з некатолицьким християнством (Декрет про єкуменізм і частково Декрет про Східні Католицькі Церкви), з нехристиянськими релігіями, особливо з юдаїзмом (Декларація про стосунки Церкви з нехристиянськими релігіями, Декрет про місійну діяльність Церкви), із світом в його контексті світським взагалі (Конституція пастирська про Церкву у сучасному світі, Декрет про засоби сучасного передавання думки); відношення Церкви щодо існуючого ідеологічного плюралізму (Декларація про релігійні вільності).

Собор не мав на меті формулювати жодних нових догматичних визначень, але його завданням було осучаснення життя і науки Церкви.

ВЗАЄМОДІЯ БОГА – цей термін означає, що Бог створив світ, який сам може розвиватися (розвиток), але який розвиваючи свої можливості залишається в будь-який момент (у своєму

іншому акті) світом, що сотворений і зберігається Богом (в його вічності). Діяння Бога в світі і разом з Його створінням (лат.) не слід сприймати так, наче Бог був однією з багатьох інших категоріяльних причин, яка діяла б поруч з їхньою причинністю; скоріше Він є трансцендентальною причиною усього, що робить («інших причин»). Отже, взаємодіяння Бога є в основному, абстрагуючи від збереження світу і від його причинності, тим необхідним божественним динамізмом, який є іманентним дійсно творчому діянню створіння, і в якому Бог робить можливим для створіння творче перевищення самого себе, так що там, де дійсно завершується стрибок до чогось нового, не порушується хід історії світу (через те, що з'являється щось нове), і діяння Бога не стають зайвими (через те, що існуюча до того часу історія продовжується). Безпосереднє фізичне взаємодіяння Бога з Його створінням (Ді 17,25.28) було підтверджено теологією як загальною доктриною, що протиставляється будь-яким формам деїзму.

В інтересах теологічної єдності краще не називати «взаємодіянням» надприродного звеличення через Бога діянь людських до рангу акту рятівного, оскільки те звеличення як таке є здатністю людини до рятівних дій, а не взаємодіянням з тим діянням. Пор. у зв'язку з тою проблемою → ласка, синергізм.

ВИДІННЯ – мовою теології є визначенням тих фізичних переживань, в яких предмети (особи) невидимі й нечутні, хоч є недоступними нормальному людському досвіду, можуть стати предметом надприродного почуттєвого сприйняття. З точки зору теології, слід ствердити, що видіння надприродного роду є можливими, якщо Бог у вільний і всесильний спосіб розпоряджається натуральними правами свого створіння і тому може дати свідоцтво про себе і дійсності, що перевищують границю досвіду, в доступний для почуттєвого сприйняття спосіб. Можна визнати, що у випадку Божого видіння, яке веде до видіння, перш за все йдеться про вплив ласки на духовні центри особи, наслідком чого є → напіввизначений через психічний характер того, хто бачить видіння, і його середовище

– випромінювання і вплив на органи почуттєвого сприйняття людини; причому ту «подію» не слід трактувати як спричинену Богом в тій самій мірі і в тому самому ступені як першого діяння божественного. Завжди слід дотримуватися церковного принципу, який стверджує, що у випадку гаданого видіння не можна наперед приймати дії надприродного, але треба їх довести (так само як в інших випадках треба довести джерело божественного об'явлення). Тим самим в проблемі фактичності надприродного видіння теологія правомочно звертається до психології, яка зі свого боку мусить бути відкритою до «теології екзистенції в ласці» (у повному розумінні тих слів, а отже, також в розумінні психологічному).

ВИДИ ЛІТЕРАТУРНИ – поняття з царини екзегезису та герменевтики, котре означає літературні форми і властивості стилю біблійних книг. Як і цілу літературу, їх приблизно можна поділити на поезію і прозу. Докладніші дослідження Старого заповіту призвели до розрізнення головних літературних видів → прозу (проповіді, молитви і оповідання), притчі і пісні. У Новому заповіті особливо важливу роль відіграють дослідження літературних гатунків у інтерпретації листів (наприклад, з нагоди вміщених в них гімнів чи проповідей). Шукаючи у Євангеліях різні традиції та просліджуючи історію їхніх редакцій, ми користуємось методом історії літературних форм. Метою такої наукової атомізації біблійних книг є встановлення конкретного оточення чи середовища, в котрих формувався як кожний окремих фрагмент, так і остаточна композиція цілості, тобто встановлення так званого «Зіц ім лебен». Таким чином можна докладніше ніж дотепер, дослідити чи біблійні книги (і які) писалися з метою переказу історичного змісту, та в якому розумінні можна говорити про історичну літературу в різні епохи стародавнього Сходу, що становить літературне обрамлення або вже теологічну інтерпретацію, а що треба сприйняти як дійсно історичне висловлювання. Починаючи від П'я XII, біблісти заохочуються до уважного дослідження літературних видів, (існування котрих тепер визнає Учительський Уряд), навіть говориться про можливість того,

що біблійні автори користувалися несвідомо такими літературними видами (ДВ 3829, 3862 КЛ 12). Докладне розрізнення літературних видів не має за мету применшення сенсу біблійних висловлювань, але більш точно визначення цього сенсу, оскільки чисто з самого читання тих книжок, що походять зі стародавніх культурних кіл і пов'язаних з далеким від нас інтелектом, для нас неможливе докладне сприймання цього сенсу. Хоч така процедура дозволяє також нам, поряд з Божим натхненням Святого Письма, ліпше розуміти дійсну роль людського автора.

ВИЗНАННЯ є виявленням в громаді особистих рішень і особисто визнаних правд; у тому розумінні в Святому Письмі говориться про визнання рятівних дій сили Ягве, визнання провини, вдячності, а перед усім про похвальні визнання (гомологія і доксологія); в Новому заповіті відновлено за бажанням Ісуса, щоб визнати віру в Нього (Мт 10,32); Павло ж визначає його як необхідне підтвердження віри (Рим 10,9). У християнстві завжди було обов'язком публічно визнавати його подвійний аспект: впливаюче з необхідності з тілесно-духовної єдності людини і її істотного віднесення до суспільства, а також конститутивне для Церкви проголошення хвали діянню Бога, виказаних в Ісусі Христі людині, що визнає свою провину. Визнання віри.

ВИЗНАННЯ ВІРИ теологічною мовою – це передусім не акт визнання віри, але зроблена Учительським Урядом Церкви відносно Традиції спроба трактування змісту віри з наміром представити його в спосіб більш-менш цілісний. Визначається воно також, користуючись латинсько-грецьким виразом, як символ, і як «визнання віри». Одно-, дво-, і тричленні формулювання, що є ділом Традиції, містяться вже в Новому заповіті; можливо, розвинулися вони в межах найдавнішої літургії хрещення, в якій від самого початку вимагалось визнання віри. У той час, коли предметом визнання віри одночленних формул є – тричленні – одну з них наводить Мт 28,19 – мають характер тринітарний. Свідectва про прототип так званого апостольського визнання віри походять від II ст.;

він виражає віру в Триєдиного Бога, святу Церкву і відпущення гріхів. Свідectва про застосування його поширеної форми в римській літургії хрещення походять з IV ст. У VI ст. в південній Франції воно промовлялося в сучасній формі, яка в IX ст. була в Римі офіційно включена до літургії хрещення (пор. ДС 1-30 36). Тим часом на Сході – в ході суперечок христологічних і тринітарних – 1-й Нікейський собор (Нікея) прийняв визнання віри, уживане в Нікеї (ДС 125 н.). Нікейсько-константинопольське визнання віри 1-го Константинопольського собору (Константинополь) (ДС 150) є – починаючи з IV ст. – загально вживаним в літургії хрещення: у 1014 р. включене до формуляру св. Літургії Римської Церкви. Більш пізні визнання віри були сформульовані з виразним наміром скасування визначеної ересі. У сучасному теологічному розумінні визнання віри містить в собі головні догмати (догмат); проблему, чи їхнє дослівне звучання є зобов'язуючим, слід вирішувати в залежності від того, чи загально воно визнано Церквою, чи ні, чи були сформульовані або ж ухвалені собором або папою (), з посиланням на свою непогрішимість, чи ні.

ВИЗНАННЯ УРЯДІВ. Коли тільки у важливих теологічних проблемах, що колись розділяли Церкву, буде досягнута згода або вона буде визнана за можливу до досягнення (виправдання, сакраментальна теологія на основі теології слова тощо), хіба ще залишиться проблема взаємного визнання урядів у розділеній Церкві як остання вирішальна проблема руху єкуменічного. Досі існуюча дискусія, що переважно відбувається на історичному ґрунті, не обіцяє надії на досягнення єдності. Католицька теологія (і Церква) має однак обов'язок шукати – до того, як відмовиться від втручання Бога, що поєднує – нову (таку, що не заперечує її власним засадам) площину аргументації. При цьому треба мати на увазі такі аспекти:

1. Багато (більше, ніж взагалі приймає) справ, що стосуються уряду Церкви, не виникають просто без волі Бога й Ісуса Христа і тому констатуються і трактуються через Церкву як надані, що передують його самореалізації; багато які з них існують остільки і тому, що були встановлені Церквою, почасти як наслідки її

власної істоти, а почасти як вільні постанови. Церква як цілісність є дійсним і первісним носієм будь-якої «влади» (влада Церкви), яку в ній представляють окремі носії; Церква, разом з усією своєю дійсністю пройнята Святим Духом і вірою, є простором, в якому таке, як повноваження її носіїв урядів, взагалі є чимось можливим. Завданням теології є зазначення різниці між питанням про зміст повноваження і питанням про носіїв (індивідуальних або колективних) того повноваження і представити в тому відношенні відкриті можливості. Так, наприклад, остаточно не встановлено, і в жодному випадку не можна посилається на Ісуса, що уряди папи і єпископів завжди повинні здійснюватися у «монархічний» спосіб, що в жодному разі не можуть бути виконувани колективно.

2. Існує істотне право Церкви, яке не є ідентичним з її законним правом (право церковне). Це істотне право виникає з реальної істоти Церкви, як громади тих, хто визнає віру Церкви, яка була зібрана в необхідний і остаточної спосіб навколо Роз'ятого і Воскреслого в Його Дусі і яка є свідком есхатологічно переможеного самопредставлення Бога світові й історично весь час її унаслідок. Це істотне право містить в собі можливість встановлення правових норм. Фактично такі норми встановлені й втілені в життя; наприклад, «дійсність» освячення носія (єпископа або священика) влади не є остаточно гарантованою якимось «нормальним законом», ланцюгом історично часто проблематичним важливих свячень, що ніколи не переривався; питання про дійсність свячень священика або єпископа виникає тоді, коли стає він як такий безпосередньо визаний суспільною думкою Церкви.

3. Католицька Церква мусить розрізняти свої стосунки з іншими Церквами у «час» започаткування таких (з католицької точки зору, єретичних і схизматичних) Церков. І у більш пізні часи, коли ті інші Церкви вже не розуміють себе і не можуть бути сприйнятими у світлі їх заперечень щодо католицької Церкви (і її науки). «Добра віра» (), в якій різні Церкви залишаються суспільно-колективно об'єднаними, становить – не зважаючи на існуючий поділ – еклезиологічну єдність. Ця

єдність не є ані просто ідентичною з існуючою вже єдністю розділених християн в Ісусі Христі і його ласці, ані спільністю християнських елементів (наприклад, Святе Письмо, хрещення). Розділені Церкви знаходяться у ситуації взаємного визнання публічно помітної, яка містить в собі дійсну християнську віру, що дає спасіння. На тій еклезиологічній підставі уряд католицької Церкви може визнати акти, які встановлені у відокремлених Церквах і здійснені в них за дійсні й ефективні акти, що мають сакраментальний характер. Відносячи те до уряду, слід зауважити, що нормальний обряд надання уряду не є принаймні у надзвичайних випадках тільки легальним способом його передавання, і що також у відокремлених Церквах може існувати носій того роду повноважень, що виникають з уряду, і принаймні у своїй структурі не виключених апріорі через істоту Церкви. Перед виразним визнанням сакраментальних актів через уряд католицької Церкви того роду акти вже можуть бути визнаними через – що становить право – саму істоту Церкви (якщо була через них визнана дійсність хрещення єретиків, може також визнати можливу дійсність причастя). Уряди і сакраменти «поза» католицькою Церквою не визнають багатой кількості Церков, але є історично-єклезиальними проявами Духа, внутрішньо підпорядкованими одній Церкві, що є повним втіленням того самого Духа.

ВИЗНАЧЕННЯ (лат. – *відділення*),

1. взагалі: однозначне, коротке, повне поняттєве окреслення якогось стану речей чи значення слова;

2. визначення Учительського Уряду: урочистий (в легко розпізнавальній формі) висновок в справах доктрини, зроблений папою (екс катедра) або Вселенським собором, яким якась правда подається в спосіб остаточної і зобов'язуючий для цілої Церкви, як правдива, і тому її треба прийняти з божественною і католицькою (чи церковною) вірою, оскільки та правда – об'явлена Богом (або так поєднується з якоюсь об'явленою правдою, що її не можна заперечити, не заперечуючи іншої). Безпомилковість, догмат, Учительський Уряд.

ВИПАДКОВІСТЬ як філософське поняття означає необов'язковість реального (існуючого) буття (відмінність і необов'язковий характер єдності між істотою і існуванням). Така випадковість виявляється у заснованому на досвіді волі і змінах усвідомленні себе трансцендентної необхідності визнання певних суджень («я те зробив») за чисто асерторичне. Так, отже, те, що в своїй істоті не містить існування, вказує на те, що підстава єдності, що утримується (і не знаходить пояснення в її існуванні, таємнича і така, що весь час знову завдається) між існуванням і істотою, знаходячись іззовні (оскільки усе те, що дано фактично, ґрунтується на необхідності й не може бути з нею ідентичним, оскільки усякий асерторичний суд містить в собі аподиктичний суд, хоч сам ним не є), і виявляється у той спосіб просто як встановлена і підтримувана абсолютним буттям Бога, без якого не може існувати і без підтримки якого (прихованої) не може бути підтвердженою. Крім того, таке співвідношення (згідно з природою випадковості і досвідом випадковості) є можливим до розуміння тільки як у вільний спосіб встановлене Богом. Звідси випадковість є філософським еквівалентом (в певному розумінні слабшим) теологічного поняття створення, але те, друге, більш однозначно виражає факт вільного встановлення випадкового буття і ототожнює «першу» і творчу причину з живим Богом, з яким людина дійсно зустрічається в історії спасіння.

ВИПРАВДАННЯ згідно з католицькою наукою, є подією, в якій Бог своїм вільним актом любові веде людину (не у вузькому індивідуалістичному розумінні) до таких відносин із собою, які Він як святий Бог вимагає від людини, і які Він як Бог, що наділяє ласкою, готовий їй дати. Бог здійснює ту задумку, роблячи людину учасником божественної природи (2Пт 1,4), що в свою чергу реалізується, коли Бог показує, що Його власний Святий Дух як Дух дитинства Божого (дитинство Боже), вільності (2Кор 3,17) і святості (Рим 1,4) існує в глибині істоти людини, діючи в ній і обожуючи її (ласка, самопредставлення Бога), і коли через слово віри і знаки таїнств (хрещення) поставляє йому свідоцтва про те нове створіння, яке

дійсно вже є предметом віри, але ще не є предметом рефлексії. Та справедливість, яка дійсно робить справедливим (Рим 1,17; 6,20; 8,10; 1Кор 15,17; Гл 5,5; Еф 4,24 та ін., ДВ 1528), а не є тільки юридично приписаною (ДВ 1520 1561 3235), одночасно є відпущенням гріхів (гріх первородний). Божа воля виправдання є завжди наявною в світі, есхатологічно неминучою і певною в силу втілення сина Божого (Ісус Христос), Його смерті і Його воскресіння. Те, що Божа воля спасення є представленою людям в Ісусі Христі, становить предмет віри, що ефективно спрямована до кожної людини не зважаючи на її грішність, яка свідчить, що в спосіб прихований (хоча може в тому не зізнатися) може відкинути милість Божу, є предметом довірливої надії, але не самовпевненої, рефлексійної певності спасіння. Дії Бога у виправданні не обходять вільної самореалізації людини (ДВ 1524 1554, 1559), але власне в тих вільних актах віри, надії й любові, які приймають те самопредставлення Бога, досягає свою ефективність. Тому та справедливість діяння через Бога, прийнята людиною, може бути втраченою, якщо людина відкидає любов Бога через поповнення тяжкого гріха (ДВ 1544 1577). У тій мірі, в якій виправдання є подією, що відбувається в людині як історичній істоті, воно дійсно становить радикальний перехід від стану гріха до стану виправдання (що не означає жодного діалектичного співіснування між гріхом і виправданням), хоча людина і надалі залишається схильною до гріха (пожадливість) (ДВ 1515), не є здатною до надійної рефлексії над своїм станом відносно Бога (ДВ 1533), грішить надалі (ДВ 1573), і у тому потрібному аспекті залишається тою, що утікає від своєї власної загибелі й шукає порятунку в ласці Бога. Оскільки спасіння досягається в історичному процесі, виправдання може бути випереджаючим через підготовчі акти, які роблять можливою ласку Божу (віра, наддосконалий жаль [ДВ 1526]), поведінка відносно збільшення виправдання (ДВ 1574) може у щораз більшому ступені представляти саму людину (заслуга, добрі вчинки).

Див. також: самовиправдання.

ВИТРИМКА є триванням виправданого в ласці виправдання, чеснотою буття в дорозі, що підтверджується в акті прийняття смерті. Догмат: Фактичне тривання аж до кінця () не є можливим без особливої ласки (ДВ 1562); або ласка така, надана людині, не буде певною річчю (ДВ 1566) (певність спасіння); не можна її нічим заслужити, але християнин повинен на неї молитися і жити силою надії її отримання.

ВІДКУПЛЕННЯ в найширшому розумінні означає, що стан людини, в якому вона, як особа і спільність, неминуче застає саму себе і який переживається нею як нещастя, неможливе до знесення через саму себе, стає остаточно перебореним. Християнство вважає, що людина може бути визволеною (остаточно тому, що її воля також є скінченою і осяяненою любов'ю творця Бога) і потребує відкуплення, і то перед усім і остаточно з рації своєї провини. Від тієї провини (ситуації провини, викликаной гріхом первородним і актом вільності особи) не може позбавитись сама людина. Вона не є лише результатом відхилення від фактичних законних норм на землі, тому також людина не може сама позбавитися наслідків своїх прогрішень і тим самим позбавитися неї. Провина – то вольне (і як воля веде до того, що остаточно) відкинення безпосередньої, інтимної любові Бога, дарованої, несотвореної, всепроникливої ласки, тому також є абсолютно діалоговим актом (гріхом). Тільки тоді, коли любов та добровільно триває надалі, незважаючи на таке «знехтування», і позбавляє провини, є можливим прощення, взаємна любов, яку Бог збудив у людині. По-перше, в перспективі того відпущення провини можна говорити про остаточно спасіння як про щось особово скінчене і як подолання призначеного терпінням стану людини, оскільки, з одного боку, терпіння і смерть є проявленнями провини, укоріненої в основі існування, а з іншого боку, → також повна «щасливість» у всіх вимірах може бути есхатологічним даром, пожертвувати виключно через самого Бога; не можна через нього розуміти мету, яку обрала собі людина. Християнство вважає покуту «об'єктивну», тобто розуміє під нею подію і її наслідки (об'єктивна покута), які ясно випереджають

виправдання людини (покута суб'єктивна): створена і скінчена воля в своєму рятівному процесі бере за основу покути «ситуацію», яка не є тотожною кінцевій сутності людини і його волі. Покута об'єктивно також означає підведення через Бога до тієї історично-конкретної ситуації визвольної, в якій випереджуюча рятівна воля Бога залишається як пропозиція, історично і в спосіб есхатологічно скінчений представлена в Ісусі Христі волі людини і виключно завдяки якій і в якій людина може в волі прийняти дароване їй пробащення.

Та покутна подія (в християнстві їй відповідає поняття «хрест Ісуса») не є того роду причиною покути, щоб не бути також причиною спасіння тих, хто жив перед Христом. Оскільки завжди відбувався в світі самовиявлення Бога (зорієнтоване на Ісуса Христа), тому питання, що змінилося на краще від часу Ісуса Христа, є фальшиво поставленим. Уся історія людства завжди і всюди знаходиться під впливом пробащної милості Бога в Ісусі Христі.

Отже, ідея якоїсь самопокути згори втрачає дійсну істоту або абсолютну глибину нашої потреби в покуті (зусилля, спрямовані до одержання емансипації, здійснення справедливості є кінцевими проявленнями покути, але не треба їх плутати з самою їх сутністю). З іншого боку, покута через Бога не є, однак, в жодному випадку «покутою гетерогонічною», оскільки Бог не є кимсь стороннім, але триваючою в собі основою того, що в нас є найбільш особистим (а в Ісусі Христі «людина» стає співносієм власного спасіння: 1Тим 2,5; ДВ 261 636 641 н. 801 1739 нн. 1743 2015 3677; посередник), і оскільки Він власне жертвує нам – завдяки своїй покутній ласці – вільність прийняття Його власного самопроявлення, такого, що пробащає і покутує. Як суть (життя Боже дароване в прощенні провини), так і спосіб прийняття покути є добровільними дарами Бога; отже, Бог не винен людині покути. Є вона, будучи абсолютною ініціативою Отця (пор. Еф 1,3-23), повністю пов'язаною з історичною особою Ісуса Христа і Його справою (Євр 10,5-9; Флп 2,5-11). Добровільне, Боже милосердя стає очевидним не в той спосіб,

що Бог просить не зважає на гріхи (і тимчасовість людини, що потребує покути), а так, що в Ісусі приділяє Він свою покутну ласку реальну і наявну, що має бути захованою. Буття Ісуса (що становить єдність життя Божою і людської екзистенції) і Його дії (як прийняття в любові і послуху людської екзистенції, що дана за гріхи: Рим 5,12-21; пор. 1 Кор 15,45 нн.) є – взята разом – історично реальною переможною обітницею самовиявлення Бога світу, не дивлячись на його грішність і в ній.

Ефективна наявність покутного прощення Бога в усій історії знайшла в Ісусі Христі свій центр, який усьому надає сенс і усе підтримує, і своя абсолютна крайність: як така є неусувною, оскільки Бог в Ісусі Христі (Євр 2,11; Рим 8,29) остаточно прийняв один світ і рід людський (як цілість) незважаючи на гріхи, і власне в його долі, обтяжений провинною (що виявилось у воскресінні Христовому і в зісланні Святого Духа). Те поєднання з людиною, започатковане і здійснене Богом, відноситься до всіх людей (2Кор 5,18 н., пор. Кол 1,21 н., Ів 3,16) і знаходиться в основі кожного особового прийняття в вірі такого поєднання чи покути (всупереч будь-якому аспекту науки про предистинації, пор. 1Тим 2,4 нн.; ДВ 391 723 1011 1513 1523 1530 н.). Набуло воно (вже у Павла, хоча модель його розуміння мусить пробуджувати певні застереження) також постать Божої справедливості в тим розумінні, що Бог хотів, аби людське життя Його Сина сталося в оголенні смерті прийняттям послуху в радикальній любові (Ів 10,17 н.; Мк 10,45; Євр), і через те дарував (єдиному і солідарному) людству пожертву, що задовольняє пожертву примирення (Флп 2,5-11). В тому сенсі можна і треба розуміти, що Бог спокутуючи світ, відпускає його провинну, в той час, як Ісус замість нас і для нас поніс смерть на хресті (ДВ 1513 1522 н. 1528 н. 1545 нн., особливо ДВ 3891) і поєднав нас з Богом, хоч добровільне прийняття того поєднання через особу є також справою Бога: виправдання. Характерна проблема науки про покуту (сотеріологія) полягає в питанні, чому первісна воля Божа пробачення не діє скоріше просто «перпендикулярно згори», викликаючи безпосередньо,

завжди і всюди такий самий спосіб пробачення, адже виходить проти людини з певного випадку історичного, і власне воно є «причиною» пробачення. На те питання слід відповісти так: «трансцендентна» рятівна воля Бога отримує реальну постать, стає прийнятою через людину в історичній конкретизації, тому також її історична поява є в тим сенсі разом її причиною і результатом. «Трансцендентна» рятівна воля Бога відбувається конкретно в одній історії спасіння. Історія та рятує до кульмінаційного пункту, який показує, що керунок тої історії, зорієнтований на перемогу рятівної волі, стає також історично немінучим, а отже, прямує до «есхатологічного» виконання. Той кульмінаційний пункт стає досягненим тоді, коли сам Бог робить ту історію своєю власною (хоч є вона також історією гріха і його історичної об'єктивізації), а світ на таке прийняття грішного світу через Бога відповідає, зі свого боку, прийняттям, яке є попередньо постановлено в такому сприйманні світу через Бога. Отже так в деякому кульмінаційному пункті те немінуче рятівне прийняття виявляється в спосіб об'єктивний і суб'єктивний як єдність Бога і світу в історії. Радикальне прийняття через створення всепрониклого самовираження Бога відбувається, однак, через смерть в тим сенсі, що є вона (як акт) остаточною самоакцентацією вільної істоти, і то (як період) в прийнятті і терплячій покорі ситуації провини істоти, що наділена волею. В той спосіб покуту через смерть Ісуса можна було б спробувати зрозуміти, не звертаючись до моделі покути і надолуження кривд, представленого через теорію задоволення.

ВІДНОШЕННЯ (*відношення, відносно буття*) – такий спосіб існування, який необов'язково мусить мати характер буття тільки мисленого, але який може прислужувати буттю самому по собі (відношення реальні): суб'єктом відношення є те, що є віднесеним (підпорядкованим); краєм (об'єктом) відношення є те, до чого відноситься суб'єкт (чому є підпорядкований); приводом відношення є те, заради чого стало існувати відношення (підпорядкування). Є багато таких відношень (відношення подібності, відношення походження тощо), і можуть бути вони необхідними (трансцендентними,

оскільки вже з необхідності дані з визначеною абсолютною дійсністю як такою і повністю з нею ідентичні) або необов'язковими (категоріяльними). Між двома буттями може існувати відношення взаємне, що ґрунтується на тому самому приводі-відношенні, так що кожний член є одночасно і суб'єктом і об'єктом відношення. Наука про відношення є важливою з догматної точки зору, оскільки Церква навчає, що спосіб існування трьох божественних осіб у Святій Тройці має співвідносний характер на відміну від однієї Божественної істоти, яка як така є абсолютним, а не відносним буттям (ДВ 528 530н 1330). Чотири божественні відношення (батьківство, синівство, натхнення активне, натхнення пасивне), як протилежні, становлять основу диференціації трьох осіб і дають змогу зрозуміти принаймні в сенсі негативному (що відбивають можливі обвинувачення) і оскільки те взагалі можливе відносно абсолютної тайни, в який спосіб Бог може існувати в трьох (співвідносних) особах і одночасно бути єдиним Богом в своїй єдиній (абсолютній) істоті, а також висвітлюють поняття перихорези. Аксиома, що дві речі ідентичні третій (як у випадку особи й істоти божественної) мусять бути обмеженою до абсолютного буття і заперечною щодо буття тільки відносного, що дійсно позитивно не усуває основної труднощі, пов'язаної із Святою Тройцею (чого зрештою не можна очікувати), але принаймні показує, що не є то трудностю абсолютно розв'язною.

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗА СВІТ. Якщо уся створена через Бога дійсність (світ), а отже, також матеріальний світ природи й історії, має брати участь в остаточному спасенні (воскресіння тіла, тіло), якщо обітниця Божа може бути попередньо «підтверджена» людиною в світі, якщо тілесна людина може дійсно любити свого ближнього лише в тілесній формі світу, якщо то (світ) конечний «матеріал» для спертого на вірі послуху відносно Бога з додержанням поваги до дійсних структур всієї дійсності, що вказують на його природу (природне моральне право), ті відношення людини до світу не можна обмежувати лише утечею від світу, але означає вона також (для людини) взагалі і для особи залежно від її ситуації і можливостей)

завдання в міру можливості довести через активні дії і з почуттям відповідальності до розвитку іманентного динамізму, що міститься в світі природи і свідомості (так що також уникнення тої відповідальності за світ треба трактувати як гріх); очевидно, завжди треба при цьому пам'ятати, що дійсне остаточне доповнення світу залишається справою ласки Божої, тому що всякий іманентний розвиток ніколи не має кінця, що світ ніколи не знайде заспокоєння і щастя в самому собі, що не існує жодного суб'єкта загальної історії і людина, незважаючи на свій іманентний розвиток, завжди буде стояти – з рації всепрониклої загрози смерті – перед проблемою віри. Конкретні співвідношення між відповідальністю за світ і втечею від світу не будуть остаточно і нормативно визначеними. В самому християнстві ця проблема має багату і мінливу історію (пор. брак або поява теології світської [дилетант]).

ВІДПУЩЕННЯ, спочатку дарування публічної, обмеженої в часі покути церковної (звідси лічба років і днів; тайна покути); зараз, після багатовікових зловживань і непорозумінь, практика відпущень була значно покинута. Теологічно: відпущення означає обітницю особливого заступництва Церкви у Бога про дарування кари дочасної за гріхи, провини яких вже застала відпущена. Оскільки навернення не усуває попросту наслідків провини, Церква може своєю молитвою підтримати зусилля особи з метою їх переборення; оскільки того роду молитва відповідає волі Божій, то може бути певною вислухання. Очевидно, що є ефективною лише у випадку, коли існує – викликана ласкою Божою готовність до щораз більшого очищення всієї людини (відпущення аж ніяк не є заміником покути!). Догмат: Церква має владу надавання відпустів, треба її додержуватися, є рятівна (ДВ 1835 2537). Умови: хрест, «воля» від відлучення, здійснення вчинків, зазначених при окремих відпустах, принаймні загальне прагнення до одержання відпущення. Біблійне: каяття як процес подолання прихованого віддалення від Бога, Чистилище як кара за гріх.

ВІДХІД ВІД ВІРИ. Означає на мові теології відречення від віри надприродної, або цілковито (відступництво), або поодиноким

правд, які невід'ємно належать цілісності об'явлення (ересь). 1-й Ватиканський собор, відкидаючи постульований через Г. Гермеса позитивний сумнів, з'ясував, що жодний католик, що прийняв віру під керівництвом Голови Церкви, ніколи не може мати слушної причини, щоб змінити свою віру, або піддавати її сумніву (ДВ 3013 п.). Є це само по собі зрозуміле, особливо, якщо взяти до уваги так звану слушну причину об'єктивну, оскільки в теорії Гермеса забороняється приділення ласки віри, оскільки порушується повага до Церкви як громади вірних, оскільки в самих своїх проявленнях вона становить мотив надійності (ДВ 3013 п.). З тої, однак, рації, що Церква є в світі осередком приділення ласки, а з вини своїх офіційних представників, а також інших членів може – незважаючи на свою неухильну суб'єктивну святість – видаватися як ціле особі, що обтяжена провинною, і так, як грішна Церква, здаватися винною відносно своїх членів (а не лише навпаки), в поодиноких випадках, хоч і не можна їх (як хотів Гермес) визнати ситуацією нормальною, неможливо виключити, що католик може зріктися (принаймні в сфері рефлексійної свідомості) своєї віри, дійсно затягаючись провинною об'єктивною, але не суб'єктивною. Важко, проте, заперечити, що в образі Церкви, яку така особа носить в своєму серці, а саме образі, яким Церква повинна бути згідно з волею Ісуса, може знаходитися також прагнення (вотум) належати до неї і прийняти її віру.

ВІСНН. П'ятнадцятий загальний собор, який відбувся у тому південнофранцузькому місті в період від 16 жовтня 1311 до 6 травня 1312 року за понтифікату Климента →, є важливим з теологічної точки зору, враховуючи визначення, що визначає здатність Ісуса до переживання терпіння (собор говорить про походження Церкви з рани у боці Ісуса, ДС 900), визначення душі як «» (ДС 902) і охорону дітей хрещенням (ДС 903), проти теорії Петра Яна Оліві; крім того, враховуючи відкинення поглядів бегінок і бегардів, що людина може за допомогою своїх власних природних сил досягнути найвище щастя і бачення Бога (ДС 891-899).

ВІЛЬНІСТЬ людини є необхідним предметом антропології як філософської, так і теологічної.

Людина принципово відрізняється від усього, що її оточує, що не «існує» як елемент, включений до універсального контексту природи, а реалізація її істоти не є цілком і повністю детермінованою; є буттям відкритим. Тим самим стоїть перед нею завдання здійснення різних історичних можливостей самої себе (через працю тощо) і у той спосіб відкриття свого істотного характеру (індивідуально і як вид). Відкинення тієї вільності було б зреченням конститутивного елемента людської природи, а отже, остаточним відмовленням від самої себе. Людина мусить розпочати те завдання досягненням особової вільності; закладена в ній вільність «позитивна» (а саме «вільність до...») несе в собі вільність «негативну»: нічим не скеровану можливість вибору тих або інших дій. В реалізації своєї особової вільності особа натрапляє на вільне «автономне буття→», яке в лиці її власних намірів може відкритися або закритися, через що може дійсно бути обмежена не вільність самої людини, а її простір вільності й можливість об'єктивізації тієї вільності. «Вільність вибору», що була даною разом з духовною особовістю людини, є також умовою, підтвердженою об'явленням, виникнення провини (гріх) і є також реалізованою у той час, коли людина з вірою і любов'ю приймає (ласку) виправдання, а також у кожному рятівному акті. Існування вільності й її здійснення як у гріху, так і у рятівному акті є визначеною правдою віри (ДС 330-339 685 1486 1515 1554 1927 1965 2002 2409 2621 3010 3875). Тому, перш за все, вільність є трансцендентною властивістю буття взагалі, яке належить існуванню пропорційно до ступеня його буття, а там де буття досягло ступеня духовної особи, називається дійсною вільністю: як відповідальне саме за себе самовизначення, і те навіть відносно самого Бога, оскільки залежність в Нього (інакше ніж у світі причинності) означає власне обдарування автономією у вільності. Та створена вільність є бажаною у фактичному порядку, щоб уможливити особове, вільне самопредставлення Бога вільному партнеру у двосторонньому вільному діалозі. Поняття екзистенційної

вільності вибору як істотної гідності особи, яке впливає з істоти любови Бога і з конечности існування партнера тієї любові, становить основу науки про вільність сумління, що властиво розуміється, про право на космічний «простір», на конкретну реалізацію тієї вільності всупереч будь-яким спробам скасування силою або недоречного обмеження того простору, зроблене владою державною або церковною (толеранція, емансипація). Під теологічним поняттям вільності у вищому розумінні (в рамках теологічної антропології) розуміється «вільність дітей Божих», яка становить принципову думку проповідування Ісуса Христа (Рим 8,15). Тут ідеться про вільність як результат відкуплення в Ісусі Христі і зростання Духа, якого нам надав. Та християнська вільність означає визволення від детермінуючої влади гріха, легалізму і смерті, а тим самим з неволі земних сил взагалі. Позитивно вона означає життєву силу серця, визволену згори і таку, що є даром Духа і виростає з об'явлення і представлення покутної любові Бога в Ісусі Христі. І таку, що знаходить властивий і принциповий вираз у любові як «великому дарі ласки». Вона означає як відкрити повну довіри вільність щодо Отця, так і – в душі покутної любові Бога – сповнене любов'ю наближення до усього створіння, до усіх людей, а особливо до усіх «натруджених і обтяжених». Та визволена вільність є предметом проповідування, а завдяки Божому дару в Ісусі Христі вже дана як «початки» – (Рим 8,32), проте, тут на світі все же залишається закритою і знаходиться під загрозою (ДС 330-339 378 383 396 633 1521); часто їй загрожує небезпека визнання її за спонукання до преклоніння перед самолюбством і тілом (Га 5,13). Християнська вільність → згідно із своєю істотою – має есхатологічний характер: хоча вже дійсно дана, мусить з усім створінням терпеливо чекати остаточного і повного визволення з неволі до вільності хвали дітей Божих (Рим 8,21), в якій має брати участь також наша вільність, визволена Ісусом Христом.

ВІЛЬНІСТЬ ВІД ГРІХА означає, що вільність духовного буття є вільною від гріха. Вона може (як у Бога) виникати з необхідності природи або бути результатом вільності того, хто

по суті (з будь-якого приводу: ласки тощо) не учинив гріха. Вона може бути наслідком безгрішності, наданої силою ласки. Може бути результатом рятівного скасування гріхів грішної людини через ласку Бога (виправдання). Всупереч будь-якій формі містики гріха треба підкреслити, що конкретно кожна вільність є як діянням і об'явленням рятівної ласки Божої в Ісусі Христі (як власне і передусім у випадку Марії), так і вибаченням учиненого гріха, Святий є більшим боржником Бога, ніж будь-хто інший.

ВІЛЬНІСТЬ ТЕОЛОГІЧНОГО НАВЧАННЯ. «Вільність» науки, в природі речей, має на увазі правду і критерії, про які йдеться в даній науковій дисципліні. Оскільки католицька теологія в своїй основі й істоті спирає свою наукову рефлексію на віру Церкви, яка була сформульована Учительським Урядом Церкви в повноправному керигматі Божого об'явлення в Ісусі Христі, тому сфера вільності католицької теології як науки є визначеною і обмеженою через віру Церкви. Католицька теологія є «зв'язаною» (і через це вільною від власної, суб'єктивної довільності) зобов'язуючою доктриною Уряду Учительського Церкви (ДС 3883). Всередині тої сфери (про яку віра знає, що має абсолютний характер, а отже не обмежуючий, але визволяючий) утримується слухний теологічний плюралізм і католицька вільність шкіл теологічних. Оскільки доктрина католицька рішуче утримується на тій позиції (проти традиціоналізму), що існують багатозначні, з точки зору релігії, джерела пізнання поза історичним об'явленням (пор. ДС 3015; КЦС 59), теологія знаходиться з необхідності у відкритому, відвертому діалозі з натуральним знанням, яке людина має про саму себе і про світ, діалозі, в якому обидві сторони взаємно впливають одна на одну (ДС 3019; КЦС 62). Хоча віра знає, що той діалог (беручи до уваги одне головне джерело будь-якої дійсності й будь-якого пізнання) ніколи не може довести до абсолютного й остаточного протиріччя (догмат: ДС 3042) ані до такої інтерпретації, яка істотно змінила б існуюче досі розуміння віри (догмат: ДС 3043), і що той діалог взаємно поставлених питань, супутних йому напруг і завдань ніколи не

буде мати остаточного кінця, але як момент тривалого історичного характеру інтерпретації об'явлення належить до істоти того об'явлення, то ж з самої природи теології він є умовою визнаної (взаємно) вільності як теології, так і світських наук, в залежності від методів, властивих кожній області, залишаючи, однак, віру як найвищу норму кожного пізнання, яка світському знанню залишає власну вільність. Після декларацій 2-го Ватиканського собору, що підтримують вільність досліджень і вільність навчання для теології і для наук світських (КІЦС 62), стають необхідними правові форми (і, можливо, теологічні), які б не допустили до того, щоб будь-яка церковна інстанція захотіла б через відбирання права до навчання, звільнення з навчальних урядів тощо, (уявно) завершити конфлікт, який сам по собі не становить серйозної загрози для віри Церкви. – Пор. науки природничі й теологія.

ВІЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНА – вільність людини керуватися голосом власного сумління у визнанні будь-якої або жодної релігії і публічно виражати свою віру у такій мірі, в якій це не зашкоджує іншим.

Право людини до релігійної вільності стосується не тільки поодиноких осіб, а й релігійних громад. Право на релігійну вільність випливає з права на вільність взагалі (толеранція); вона не має жодного зв'язку з «правдивістю» або «фальшивістю» релігії; йдеться тут тільки про зв'язок між фізичними і моральними особами і суспільством, а саме владою громадською, в справах релігії. Католицька Церква до П'я XII включно представила точку зору, що теми релігії неминуче пов'язані з проблемою дійсності, й що правдивість має пріоритет перед вільністю. Тільки від Івана XXIII (1963) й від 2-го Ватиканського собору католицька Церква офіційно визнала релігійну вільність. У Декларації про релігійну вільність вона була сформульована як вільність від будь-якого примусу в справах релігії (ДРС 2; границі релігійної вільності визначають вимоги громадського порядку: ДРС 7); від 2-го Ватиканського собору усі релігійні громади мають рівні права і жодна релігійна громада не може в нечесний спосіб здобувати собі прихильників

(ДРС 4). Собор вбачає теологічне обґрунтування релігійної вільності в зверненні Ісуса і Його учнів до вільності людини (ДРС 9; 11).

ВІРА в найзагальнішому розумінні – це прийняття у вільний спосіб висловлень будь-якої особи, беручи до уваги довіру, якою вона наділена. Тим самим вже було сказано, що у вірі завжди йдеться про стосунки між особами, які повністю залежать від надійності того, кому вірять. Віра в тому розумінні відрізняється від віри, що спирається на доведення і від безпосереднього парадоксу сліпої довіри. Якщо це розуміння віри застосовується в теології, треба, можливо, одразу застерегти, що можна його відносити до віри християнської тільки в аналогічному розумінні. Оскільки тут сам Бог є Тим, хто є вірогідним, якому віримо і в кого віримо, очевидно визнаючи, що Він сам себе об'являє (об'явлення) і що – оскільки в ноптальній ситуації він не об'являється поодинокій особі – вірогідними зі свого боку є свідки, покликані самим Богом. Ті формальні властивості є спільними для християнського і загального поняття віри. Принципова різниця між ними полягає ж на тому, що в християнському розумінні віри об'явлення Бога людській особі не є лише повідомленням їй про себе в інтелектуальній сфері, а те таким, в ході якого Бог залишався б якимось зовнішнім моментом віри, проте об'явлення те є закликом, що спрямоване до усіх вимірів людини і відносить його до Бога (самопредставлення Бога, ласка), а цілковите здійснення істоти того об'явлення стає милістю. Об'являючи себе, Бог надає себе людині у той спосіб, що те віднесення його до Бога вимагає від неї ввірення Йому решти життя, а одночасно об'явлення себе люблячим також виявляється метою, остаточною, надприродною і єдиною, яка містить в собі, перевищує і здійснює усю надію.

1. Віра в Святому Письмі. Вже Старий заповіт говорить про віру як про особові відносини, а саме як про стосунки Бога з отцями віри (Авраама: Бут 15,6; що слухняно вирушають з Єгипту і переходять Море: Вих 14,31; Ісаї: Іс 8,17); вираз, що найчастіше вживається у тому випадку, означає «повірити, бути

сильно переконаним». Далі віра означає – за Старим заповітом – відповісти на вірність Бога угоди вірністю усього народу і кожної особи (як власне і пророків). У тому контексті віра може означати послух, а саме щодо об'явленої у Праві волі Ягве, і визнання, а саме в лиці більш пізнього оточення Ізраїлю, яке стало дуже могутнім, щоб бути подоланим на шляху війни, але треба було напружити усі сили, щоб в ньому себе зберегти (монотеїзм). Вирішальним є те, що Ізраїль вірив, оскільки Бог здійснив відносно нього, його людей або отців дії, повні сили. Незалежно від того, як сам Ісус вживав поняття «віри» і з яким точно наміром в окремих випадках здійснював свої безперечні чуда, слід сказати, що бажає Він віри, коли домагається розпізнання знаків остаточного часу спасіння, який свій початок бере від Нього; знаків, до яких слід віднести усю Його діяльність: проголошення царства (басілея), яке об'являється повне сили і вже є наявним у вигнанні демонів, у оздоровленні хворих і воскресінні померлих, і коли закликає до наслідування себе: «Вірте в євангелію!» (Мк 1,15). Та віра стає підтвердженою і означає таку зміну людського духа, що те, яке дотепер вважалося неможливим, тепер очікується від Бога (Мк 9,23; 11,23). Віру у більш пізньому визначенні, яке розпочала Церква первісна, ввірив сам Ісус, збираючи учнів і даючи їм повноваження, а також узаконюючи їх в Церкву, діяльність свідків (апостоли, традиція). Відносно до цього віра не є тільки довірою (Рим 4,24) і надією (Га 5,5 та ін.), а й також існуванням при правді (Ді 6,7; Га 5,7; Рим 1,5; 10,16 та ін.). І її визнанням (Рим 10,9); слово «віра» може також означати сутність проповідування (Гл 3,2.5; Рим 12,6 та ін.). Особливо стислу і ґрунтовну теологію віри розвинули Павло та Іван. Павло теологію віри сприймає в контексті єврейського розуміння через Право дороги до спасіння, доводячи одночасно, що єдиною дорогою до справедливості, якої бажає Бог, є – як показує те приклад Авраама (Рим 4) – віра, яку жертвує сам Бог у своїй ласкавості й яка є можливою для усіх людей (Гл 2,15 н.; Рим 3,21-31; 10,3-10 та ін.), яка зв'язана з хрещенням, а отримане в ньому нове життя може бути збереженим і підтвердженим

завдяки діям любові (Рим 6; Га 3,26; 5,6). Іван розвиває теологію віри, виходячи з теології нового життя (Ів 3,16; 5,24; 6,29.40.47; 8,51; 11,25; 20,31 та ін.), тому віра в його сприйнятті виявляється єдиним в своєму роді відношенням як до Бога, причини нового життя, так і до братів у вірі (Ів 13,34 н.; 17,26; 1Ів 3,23). Подібно до того, як Павло посилається у «своїй Євангелії» на традицію Церкви первісної, яку сам отримав (1 Кор 11,23; 15,3 та ін.; віра походить зі слухання; Рим 10,17), так Іван вказує на передавання віри через свідків (Ів 5,31-47; 10,38 та ін.).

II. Систематична теологія віри.

1. Учительський Уряд Церкви вперше зайнявся (крім формулювання статей віри у визнанні віри) проблематикою віри в декреті з Оранже, в якому, на відміну від пелагіанізму (як вже у раніше розробленому Проспером з Аквітанії «»), науку якого пізніше перейняв Учительський Уряд, ДС 236-248, особливо 244-248 – на відміну від пелагіанізму), твердиться, що перший імпульс до віри і готовність до її прийняття надані завдяки ласці Божій (ДС 373-378, особливо 375). Тридентський собор (Тридент) сформулював, на відміну від протестантського сприйняття віри як фідумія (), правду, що віра є чимось більшим, ніж тільки довіра, а саме, що вона є актом ухвалення того, що Бог об'явив, і даних через Нього обітниць (ДС 1526 1562); що причиною віри в нас є ласка Божа (ДС 1525 1553); що вона є початком спасіння людини, фундаментом і корінням будь-якого виправдання (ДС 1532). Без «вчинків» (без надії й любові) віра є мертва (ДС 1530 н.). У ХІХ ст. Учительський Уряд захищав надприродну ласку віри від раціоналізму (ДС 2738) і розумність віри від традиціоналізму (ДС 2751-2756 2811-2814). 1-й Ватиканський собор (Ватикан 1), сформулював віру у такий спосіб: «Оскільки людина повністю залежить від Бога як Творця і Господа свого, а створений розум повністю підлягає нествореній правді, то ми зобов'язані Богу, що об'являється, виявити до віри повний послух думки і волі». Католицька ж Церква визнає, що та віра, як початок людського спасіння, є надприродною чеснотою, через яку, за натхненням і за допомогою Божої ласки, віруємо у дійсність об'явлених Богом

речей, не для їх внутрішньої правдивості, що пізнана природним світлом розуму, а з приводу авторитету самого Бога, що об'являє і що не помиляється і нікого не може ввести в оману. Оскільки, за свідомством Апостола, «віра ж є запорукою того добра, на яке сподіваємося, доведенням тих дійсностей, яких не бачимо» (Євр 11,1) (ДС 3008). Ті властивості віри були в подальшому докладно розвинені (ДС 3009-3020), а на 2-му Ватиканському соборі звільнені від певних інтелектуальних обмежень (КЛІ 5).

2. Теологічна проблематика.

а) Віра як акт. На підставі сучасної дискусії можна робити висновки, що Учительський Уряд Церкви присвячував, починаючи від Тридентського собору, щораз більше уваги вірі як акту розуму. Паралельно з тим розвивалася теологія фундаментальна, яка займалася проблемами фактичних і «речових передумов віри» (преамбула віри), тематизованих вже Альбертом Великим, Томою Аквінським і Бонавентурою. У ході тих праць було виділено такі елементи тих передумов віри і самого акту віри: суд розуму і вірогідність фактів об'явлення; суд розуму про вірогідність фактів об'явлення; суд розуму про обов'язок увірувати, а отже, акт пізнавальний здійснення дійсних преамбул фідеї; вільний акт волі, який або наказує розумові акт ухвалення, або ні (оскільки мотив віри не примушує в силу очевидності); нарешті сам акт ухвалення розуму як особливий акт віри. Відносно того описання акту віри можна поставити два принципові питання. У першому питанні йдеться про те, чи пізнання (преамбула віри) може в конкретній екзистенції фактично бути чисто «природним», якщо «початок віри» є наданим завдяки внутрішній ласці Бога: пор. преамбула фідеї. Друге питання відноситься до того, чи описання акту віри як акту розуму описує той акт в адекватний і повний спосіб, чи зазначає тільки його істотний аспект. Згідно з наукою Томи Аквінського в акті віри передусім слід враховувати цілісне особове віднесення людського буття до Бога, оскільки акт віри повністю охоплює і залучає усю людину; при такому радикальному цілісному здійсненні людини (яке,

очевидно, у можливий спосіб стосується душі людської) не можна апіорі адекватно розрізнити окремі елементи і моменти того акту; апостеріоричний же аналіз є зумовленою онтологією і психологією окремої особи.

До інших тем теології акту віри відносяться: те, в що вірить (предмет матеріальний), і чому вірить (предмет формальний, мотив). Перед будь-яким поділом на окремі радикальні правди акт віри приписує залучення людини до незбагненої таємниці Бога, що надає саму себе і об'являється як триєдиний і втілений Бог, який веде визнаючих віру через свою ласку до бачення Бога, початком якого – за Томою Аквінським – є віра. Надані для вірування окремі правди віри, в яких цілісність представлена в різних аспектах, не є в дійсному розумінні предметом, але «засобом» віри. Виділення окремих правд віри є необхідним і сенсовим саме з рації особливих досліджень об'явлення (критика біблійна) і враховуючи виборче заперечення еретиками окремих об'явлених правд. А отже, католицька теологія вважає, що можна і треба вірити тільки у те, що доручено самим авторитетом Бога – в те, що було об'явлене формально (і віртуально). Формально об'явлене означає, що щось як таке безпосередньо міститься в первісному об'явленні Бога і не мусить відкриватися тільки для того, щоб робити висновки і звертатися до інших правд. Очевидно, що не повинно те бути об'явленим : в історії розвитку духа може бути відкрите як формально об'явлене , тобто у той спосіб, що нова точка зору дозволить відкрити внутрішні моменти, які містилися в тому, що вже відоме (розвиток догматів). Віру в те, що формально об'явлене як об'явлене, католицьке богослов'я називає «віра Божа»; коли це також буде виразно подане до віри Учительським Урядом, тоді така віра називатиметься (віра Божа і католицька; догмат). Віртуально об'явленим є тільки те, що на підставі об'явлення можна вивести за допомогою інших правд (теологія демонстративна, факти догматичні). Віра в те, що віртуально об'явлене, більшість теологів називає «віра церковна», оскільки вона спирається на авторитет Учительського Уряду Церкви (пор. також правди католицькі).

У проблемі, чому у щось вірити, слід відрізнати момент достовірності (причини, що свідок є досить достовірним і щось засвідчує) і дійсний мотив віри, а саме виключно авторитет Бога як дійсного і вірного, який – коли об'являє самого себе – нікого не може ввести в оману ();

Істотними достоїнствами акта віри є – за католицькою теологією – його надприродність, розумність і вільність. Віра є надприродною, оскільки є можливою тільки завдяки надприродній, внутрішній ласці. Ту ласку в католицькій традиції називають «світло віри», за допомогою якого матеріальний предмет об'явлення сприймаємо в горизонті нашого надприродного (нерефлексійно) свідомого динамізму, спрямованого на досягнення Бога у безпосередньому баченні (предмет формальний, надприродний), а ознаки вірогідності інтерпретуємо, відкидаючи будь-який паралізуючий скептицизм, як ознаки надприродної вірогідності об'явлення Божого. Віра, як довела теологія фундаментальна, є розумною, оскільки залучає власне людину як душу і бажає повного здійснення людської душі, а преамбула фідей може бути пізнаною з достатньою певністю; не є розумним в тому розумінні, наче була проникненням і раціональним вивченням абсолютної таємниці (пор. ДС 3008). З віри як особового акту впливає її вільність, яка є вільністю до віри, визволеної в ласці Божій. Звідси далі впливає, що віра є певною і надійною (1 Ів 5,9; Рим 4,16-22). Це не означає, що в психологічному аспекті не може викликати сумніву або застережень (див. нижче). Однак той факт, що Бог, об'являючий самого себе, може бути даним в неясний спосіб і викликати сумнів, ще не означає, що відношення віруючого до Бога також є випадковими і придатними до порушення: те відношення означає абсолютно міцне висловлення за Бога (нейтрально, як ясно даний сам Бог) і за вірогідність Його свідчення, яка не визнає жодних інших норм і поглядів. Якщо приймаємо, що Бог даний тільки в неясний спосіб, що з вірою в Нього не завжди можна позитивно узгодити усі питання, які виникають в лиці екзистенції і смерті в тому світі, виникають дійсно терзаючі (такі, що не

припиняються ані глибоким вивченням, ані молитвою) побоювання, чи якась думка, що подає Церкву як об'явлене, фактично було об'явлене Богом – усе це, однак, не є ще жодним «сумнівом у вірі». Сумніви у вірі, як гріхи проти віри, найчастіше є складними актами, в яких йдеться також проти Церкви, звинувачуючи її – прийнявши апіорично-суверенну позицію – що проголошена нею наука є сумнівної цінності. 1-й Ватиканський собор засудив той позитивний, а не тільки «методичний», науковий сумнів, який Г. Гермес трактував як необхідну підставу розумної віри.

б) Віра як чеснота (габітус). Віра, надія і любов – якщо в ласці освячуючій (як самопредставлення Бога) або також як її «решта фундаментально відносять усю особову і духовну істоту людини до триєдиного Бога життя вічного – є надприродними, влитими чеснотами, які є підставою можливості здійснення визначених актів, також внесених через ласку, і їхнім джерелом (пор. ДС 1578 3008).

в) Пор. далі – виправдання. На тему прийняття у вірі Бога, який став людиною, пор. – Ісус Христос.

г) Оскільки ласка, наділяюча вірою, робить людину здатною до прийняття правд віри (Того, в кого вірять) у коннатуральний спосіб, віруючий може здобувати докладні знання про сутність віри у пізнавальних процесах, які більше спираються на рід «інстинктивного» огляду, ніж на логічно-аналітичне просунення; це відноситься також до Церкви як цілісності, в якій формується вид «загального почуття» розуміння віри (Й.А. Моґлер), почуття віри або свідомості віри. Без сумніву, та свідомість віри, яка знайшла підтвердження вже у Святому Письмі, відіграє значну роль в розвитку догматів, особливо останнім часом; Учительський Уряд дійсно надає їй автентичної інтерпретації, але він сам знову ж таки спирається на віру усієї Церкви (пор. КДЦ 12), яка у сфері пізнання є живою, може дозрівати і зростати. У тій мірі, в якій ту віру усієї Церкви можна сприймати «статистично», говориться про консенсус (вірних). *Див. також: аналогія фідей, депозитум фідей – відхід від віри.*

ВІРНІСТЬ БОГА (1Кор 1,9; 10,13; 1Тес 5,24) – дотримування обітниць Богом. Та вірність дає людині, яка відповідно не може ані запланувати, ані охопити оком цілісності своєї історії, свідомість, що крім мінливих і уявно позбавлених цілісності подій її життя має одну мету, один сенс і один внутрішній зв'язок, хоча остаточний сенс обітницї Божої з'являється тільки в ході тої історії спасіння людства і особи, і хоча спокута, що охоплює також людську провину, залишається чистою ласкою Божою і власне як така не може бути скасованою навіть людиною (Рим 11,29; Тим 2,13).

ВІЧНІСТЬ. Вже у Святому Письмі термін «вічний» відноситься до Бога і визначає достойність Того, хто залишається в радикальній протилежності до людини, обмеженої в існуванні й житті через час і випадковість (ДС 75 800 3001); відноситься він крім того до усього, що належить Богу або має своєю підставою в Його абсолютній волі: Його Сина, Його панування, Його місця перебування тощо. Вічність Бога слід розуміти – згідно з її істотою – як існування, абсолютно позбавлене наслідків часу, таке, що не має не тільки початку і кінця, а й таке, що є завжди абсолютно володіючою собою теперішністю, яка «залишаючись сама в собі» не знає жодного раніше і жодного пізніше; оскільки вічність – просто повнота буття. – «Час» же не є категорією самого буття, а тільки способом буття «того, що тимчасове», створеного буття, такого, що розпадається і переживає саме себе виключає в безустанному перебігу часу. Тому не є можливим будь-яке порівнювання часу з вічністю, і навпаки. Світ має початок, але не в якомусь моменті вічності (що не складається з моментів); Бог ніколи не був без світу, оскільки перед часом взагалі не було часовості; світ є тимчасовим, але не відношення Бога до нього, оскільки відношення те є вічним. Вже в акті створення виявляється вічність Бога не як чисте заперечення часу, а як володіння часом. Найвиразніше виявилось те в тому, що Бог у людській натурі свого Сина прийняв тимчасовість і залежність людини від долі і змінень, а тим самим підніс її до свого власного, вічного посідання самого себе. Звідси «час» стає простором, в якому

Бог наділяє своєю вічністю (а саме повнотою свого буття) тимчасову і таку, що зазнає змін, людину, яка завдяки ласці сама відкривається – в силу того наділення – до вічності Бога, щоб досягнути вічності і у той спосіб взяти участь у володінні повнотою буття Бога (безсмертність, душа).

ВЛАДА (панування). Прагнення до здійснення власної волі, власних інтересів і переконань, а також до поширення сфери власної вільності (наси́льство) також в опозиції до слухних прагнень з боку інших – належить до головних антропологічних даних про людину (Гоббс і Ніцше) і становить характерні ознаки державних істот. В обох випадках описове визначення дійсної влади в термінах психічних і суспільних факторів вимагає доповнення через матеріальні й ідейні основи влади: природні засоби, капітал, промисловий і воєнний потенціал, політичний і моральний вплив, інформація, бюрократія, пропаганда (агітація), авторитет. Якщо доступ до можливості впровадження волі тієї сили буде врегульоване й узаконене через систему структур влади – або вимушеного послуху, або ж маніпуляції чи явного утиснення – то будемо мати справу з ситуацією панування, керування. В усіх досі існуючих в історії суспільних системах пануючі завжди були настільки привілейованими, що могли використовувати доступний їм потенціал влади в основному для утримання пануючої структури правління і для того, щоб не допустити зміни поділу влади. Отже, структури панування визначають в широкому діапазоні можливі форми здійснення влади (ієрархічна концентрація влади; демократичний поділ влади; співучасть в прийнятті рішень усіх зацікавлених). Звідси одна з політичних теорій, виникла в інтересі правлячих, проголошує вже від початку часів нової історії ідею контролю, обмеження, і навіть скасування влади, а також здійснення тих ідей, що на діях ведуть до зміни суспільної ситуації і політичних структур (поділ влади, права людини, парламентаризм, демократизація). Незалежно від визнаних політичних мотивів радикальна теологічна критика кожної форми субстанціалізації влади і панування, а також надмірної концентрації влади в особливий спосіб доведена через

визвольний заклик і діяння Ісуса. Влада і панування Бога, про якого йдеться в заклику Ісуса, розвивається завдяки тому, що Його спокутне слово і Його допоміжні дії, виявляючи повноту Божої влади, приносять притисненим і загубленим дар нового життя. Тому також та Божа влада є повною протилежністю кожної несолідарної влади самопідтвердження і прагнення до влади, а також релігійно і метафізично мотивованого зменшення або збільшення політичної влади й ідеології панування. Остаточним наслідком заклику Ісуса про панування Бога, що веде до поєднання, було прийняття через Нього смерті на хресті. Його терпіння стало визволенням і нагадуванням, знаком солідарності Бога з безсилюю покинутої справедливої людини і тим самим становить історичну основу влади Євангелії, що веде виключно до спасіння. Участь Церкви у державній владі, отже, завжди утворює небезпеку втрачання через неї свого первісного прагнення.

ВЛАДА ЗВ'ЯЗУВАННЯ І РОЗВ'ЯЗУВАННЯ означає повноваження, яким Ісус – за Мт 16,19 і 18,18 – наділив Петра відносно «учнів» (Мт 18,1). Виключно на підставі текстів Нового заповіту не можна в певний спосіб докладно визначити зміст того «зв'язування і розв'язування». Згідно з рабінською термінологією цей вираз означає «накласти анатему (синагогіальну)» порівняно з «зняти анатему», можливо, звідси походять такі форми: «авторитативно з'ясовувати», забороняти порівняно з «дозволяти». Ще однак давніший і загально відомий у біблійному середовищі – узятий з демонології – вираз «віддати Диявола» порівняно із «звільнити від Диявола»; поняття зв'язування і розв'язування, отже, є добре засвідчене в Старому і Новому заповітах (напр. Мк 7,35; Лк 13,12.6; Д 2,24; 1 Ів 3,8; Одк 9,14 н.; 20,1.3.7 та ін.). Усі три види термінології не взаємовиключні, а разом надають виразу «зв'язувати і розв'язувати» такого сенсу: є то повноваженням, що дозволяє Церкві зберігати себе в еоні, в якому панують демони; той, хто сам себе віддав Дияволу, тим самим є зв'язаний і проклятий (тайна покути); хто звільнився – завдяки ласці Бога – від Диявола, може – завдяки тому повноваженню – бути визнаним

за «розв'язаного» в дійсний спосіб також перед Богом; тому гріх відпущений. На цьому ґрунтується також авторитативне з'ясування через Учительський Уряд Церкви, з якого приводу хтось буває зв'язаний або розв'язаний, тобто що є забороненим, а що дозволеним.

ВЛАДА КЛЮЧЕЙ. За Мт 16,19 Петру були ввірені «ключі царства» (басілея). Згідно з переконанням пізнього юдаїзму ключі (метафора, пов'язана з «входом») до царства) знаходяться в руці Бога, який іноді довіряє їх уповноваженим особам (пор. також Лк 4,25; Одк 3,7 з Ів 22,22; Лк 11,52; Мт 23,13; Одк 9,1; 20,1.3); вони означають дорогу спасіння, але не саме спасіння. Якщо були ввірені Петру (Скелі), то це означає, що він виконує функцію адміністратора дороги спасіння, яку відкрив Ісус, або що Петро є повноважним управляючим того засобу спасіння, яким є Церква. Треба вистерігатися, щоб не плутати владу ключей з владою зв'язування і розв'язування, оскільки влада ключей була ввірена виключно Петру. В сучасній термінології та різниця означає, що найвища пасторська влада в Церкві належить тільки Петру, влада ж пасторська належить також апостолам.

ВЛАДА ЦЕРКВИ – це сума повноважень, якими була наділена Церква для здійснення своєї місії. Теологічна рефлексія і церковне право поділяють ту владу на владу рукоположення, свячень () і владу пасторську (юрисдикція), при цьому не слід забувати, що обидві між собою стисли зв'язані. Влада рукоположення надана певній особі через ординацію за уставом (в його різних ступенях;) в обряді покладання рук. Пасторська влада належить особі, що займає посаду у визначеному уряді в Церкві, отже, може бути передана (делегована), хоча не мусить бути переданою в повному обсязі і може бути також відкликаною (папа як такий, що здійснює найвищу юрисдикційну владу, може її втратити тільки тоді, коли сам відмовиться від своєї функції або коли перестає бути папою з рації явної ересі або божевілля). Давання влади рукоположення можна розуміти в той спосіб, що в певних обставинах (як у випадку священничих свячень) вона надана в повному обсязі,

але її здійснення пов'язане або обмежене. Маємо тут найпростіше пояснення факту, що звичайний священник може дати миропомазання (а у середньовіччі у невеликій кількості міг навіть надати дійсного священничого рукопокладання), або не може надати дійсного відпущення гріхів без «юрисдикції», що уповноважує до слухання сповіді. У цьому останньому випадку виразно видно взаємопроникнення обох влад. 2-й Ватиканський собор для з'ясування теологічного стану речей користування схемою трьох урядів (освячення, вчення і керування), які усі разом передаються через ординацію. Собор намагався виразити єдність усіх повноважень, зв'язаних з урядом в Церкві, сакраментально укорінення і духовний характер усіх влад (також правих) (КДЦ 21; ДЕ 2).

ВЛАДИ *див. Керівництва, Влади і Сили.*

ВНЕБОВСТУПЛЕННЯ ІСУСА є того роду висловленням Нового заповіту (Ді 1,1-14); залежний від того місця текст Мк 16,19, який більш часто цитується (про взяття розп'ятого, померлого і воскреслого Ісуса до Бога, що знаходить в ньому вираз («з'являється»)) незмінна дійсність Його людяності. Повідомлення про вшестя Ісуса слід розглядати разом з повідомленнями про Його з'явлення після воскресіння «попередньо обраним (...) за свідків» (Ді 10,41); ті повідомлення нічого не говорять про самий день вшестя Ісуса, а доносять єдине про день, в який свідки спостерігали вшестя Ісуса до неба. Вшестя означає для Ісуса здійснення Його справи на хресті, у воскресінні, Його тріумфальне піднесення, позбавлене влади Сил, наповнення Ним усього створіння, оскільки є Головою усього, і нові, радикально владні стосунки до світу. Для нас вшестя Ісуса є способом нової присутності Бога серед нас – у Святому Дусі, наданому Церкві, яка завдяки вшестю Ісуса стала Тілом Христа → а також відкриттям неба, остаточним спасінням людства, але разом з тим зазначенням, що остаточне спасіння ще не здійснилося, і Його слід очікувати з вірою всупереч труднощам, які доведеться пережити. Ісус знаходився поза сферою нашого почуттєвого сприйняття, а здійснення світу в парузії суді і воскресінні тіла реалізується тільки у таємний спосіб.

ВОЛЯ належить до первісних даних досвіду, в якому людина має свідомість осягнення самої себе, і тому можна її «сформулювати» тільки описовим методом через віднесення до того досвіду. Людина не приймає того досвіду лише пасивно, залишаючись виключно «в собі», а «активно» виходить йому назустріч, шукаючи його і визнає саме пізнання як «дії». Завжди і обов'язково людина визнає те пізнання також як волю, а тим самим визнає волю як імпульс до реалізації (як моменту) пізнання. Одночасно предмет пізнання, будучи предметом бажаним, визнається як вартість (добро), та що пізнання є досвідченим як освячення (момент) волі. Звідси випливає, що пізнання і волю (не дивлячись на те, що взаємно зумовлюються) не можна трактувати просто як два моменти одного і того самого основного відношення скінченної духовної особи. Кожен з них містить в собі щось істотне, чого не можна зредувати до іншого (і тільки разом являють собою самоактуалізацію душі, так само як існують два «походження» у Трійці Святій); пізнання є не тільки світлом любові, а воля не тільки спонукою до пізнання, але є любов'ю, духовну волю на свій спосіб характеризує така сама трансценденція, яка характеризує душу і її пізнання; воля як любов прагне до добра як такого не обмежена внутрішньою скінченністю свого горизонту і тому є вільністю: у тій трансценденції до абсолютного добра набуває з любові добра скінченного (або що таким уявляється) як добра, яке не є необхідним (і яке тому не вимагає сприйняття, що ухвалює).

ВОЛЯ БОЖА. Оскільки до буття взагалі з трансцендентної необхідності належить як його внутрішній істотний момент те, чого ми в різний спосіб і в різному ступені досвідчували як волю існування, самоствердження, спрямованість на добро, любов тощо, треба також говорити про волю в сенсі аналогічному (аналогія) відносно абсолютного буття (і одночасно особового), яке називаємо Богом. Та воля, з рації простоти Бога, є ідентичною з Ним самим і як така є абсолютно нескінченною, вічною, з невичерпною повнотою дійсності (ДС 3002), і тому доброю. Вона спрямована, перш за все, (у своєму троїстому

процесі життя) на нескінчене буття Бога і тим самим є незалежною від кожної дійсності, що відрізняється від Бога, а підтверджуючи ту святую дійсність Бога сама є святою. У встановленні скінченного буття, що відрізняється від неї, є вільною (догмат: ДС 3025). Її найвища реалізація «ззовні» є самопредставленням себе як перевищуюче себе створіння Бога, через що та воля виявляється абсолютною любов'ю, а тому усе розпорядження волі Божої, ми не розуміємо (аор. доля, молитва благальна). Щодо способу, в який можна пізнати волю Божу, пор. об'явлення, етика екзистенціальна.

ВОЛЯ СПАСЕННА БОГА. Кажучи про рятівну волю Бога не йдеться, згідно з висловленнями Святого Письма, про якесь статичне обов'язкове достоїнство Бога, а про вільне, особове «прогресування», об'явлене остаточно і неминуче тільки в Ісусі Христі, до якого прийшло своє здійснення. Усі мають одного Спасителя (1Тим 4,10), усі будуть просвіщені (Ів 1,29; 3,36; 4,12; 8,12; 1Ів 2,2). Найбільш переконливим є класичний текст 1Тим 2,1-6. Пор. також Мт 26,28 і паралельні місця; Мк 10,45; Рим 11,32; Мт 23,27; Лк. 19,49. Хоча Святе Письмо так прославляє переможну силу милосердної волі Бога, яка охоплює усіх і в спосіб, що повний сили переборює будь-який гріх (пор. Рим 5,17 н.; 11,32), не озроблено з того висновку про якусь апокатастазу. Слова про суд, що містяться також в Новому заповіті, не дозволяють людині мати певність, яка була б чимось більшим, ніж «чистою» надією. Спасенна воля Бога є підставою надії як такої, і ту підставу в її конкретності людина досягає в самому акті надії. Відносно до цього Учительський Уряд Церкви може ствердити, що Ісус Христос помер за усіх (визнання віри), що Бог усім виправданим наділив достатньої ласки, щоб могли уникнути кожного формального (суб'єктивно) тяжкого гріха або отримати його відпущення в тайні покути і у той спосіб досягти спасіння (ДВ 1536 нн. 1568 та ін.). Єрессю було б вірити, що Ісус помер тільки за спеціально вибраних (ДВ 2005) або віруючих, або що погани, еретики та інші не отримують поза Церквою достатньої ласки Христа (; ДВ 2304 2425 2428 2865 н.; КДЦ 16). У проблемі, чи і як рятівна воля Бога охоплює дітей,

які померли, не отримавши хрещення (лімбус), бракує будь-яких рішень Учительського Уряду Церкви. У загальності і суверенній вільності рятівної волі Бога вбачається нам тільки, ким Бог є у своїй любові (репробація, напередвизначення). Оскільки надія спасіння спирається на есхатологічній рятівній події Ісуса Христа, спасіння не є однією з двох можливостей (поруч з якою друга засудження, була б можливістю такого самого виміру), між якими вільно і автономно могло б вибирати створіння. Бог – в силу своєї власної, суверенної, ефективної ласки – вже визначив цілісність (що становить сферу, в якій особа приймає вільні рішення) дій вільності на користь спасіння світу в Ісусі Христі.

ВОСКРЕСІННЯ ІСУСА.

1. Основною метою Пасхальної новини, що міститься у Новому заповіті не є цитування апологетичної аргументації для підтвердження історичного факту, що Ісус Христос після дійсної і правдивої смерті, зняття з хреста і згідно із звичаєм покладення у гріб воскрес у всій своїй, а отже тілесній, реальності до досконалості і безсмертя (пор. 2). Проте перед лицем труднощі, з якою сьогодні може зіткнутися віра, важливо, перш за все, зазначити добре підтверджену документами історичність того факту. Він ґрунтується на двох, взаємно підтверджуючих і пояснюючих досвідах, які витримують будь-які серйозні звинувачення, навіть поголошені критичною екзегезою, і чисто історичний спосіб досліджень. Одним з тих досвідів є відкриття порожнього гробу (найбільш давнє свідство: Мк 16,1-8), яке – за визначенням критичної екзегези – не було наведеним принаймні з наміром представлення апологетичної аргументації (з одного боку: відкриття це зробили жінки, які – згідно з єврейським правом – не можуть бути свідками («пусте базікання»: Лк 24,11); закінчення повідомлень згадкою про звичайний мотив остраху Мк 16,8; з іншого ж боку: можливість підтвердження того повідомлення в Єрусалимі; відсутність будь-якого заперечення факту пустого гробу з боку тих, хто вороже ставиться до єрусалимського християнства). Другим досвідом є багаторазове з'явлення (самозасвідчення) Ісуса

відносно обраних свідків (найбільш давнє свідство: 1Кор 15,36-5; текст первісно складений на арамейській мові, запис традиції, який виник в перші роки існування первісної гміни і міг мати – згідно з єврейською антропологією – на увазі тільки тілесне воскресіння, в жодному ж випадку не міг бути «чисто доказовою формулою»). Свідки ті визнали свою віру не тому, що гріб був пустим, а тому, що на підставі власних спостережень набули переконання, яке пізніше, в євангеліях, було передане іншим у достовірний спосіб завдяки повідомленню про знайдення порожнього гробу, яке не викликало в Єрусалимі сумніву і не заперечувалося.

2. Так само, як вже, так і промови Петра: Ді 2,22-40; 3,12-16; 5,29-32; 10;34-43 та ін., значення яких знову оцінює критична екзегеза (крім того свідства про суперечку між євреями і християнами на тему воскресіння) є виразом первісної пасхальної гміни в силу Бога, що виявилася в воскресінні й з'явленні Ісуса, доводиться, що христофанія є випадками об'єктивними (принципова схема пасхальних промов: воскресіння – доведення з Письма – свідство учнів, більш пізня схема: пустий гріб – христофанія – внебовступлення). Подальшим істотним моментом свідства про ті прославлення Христа є довершення, що Розп'ятий є тим самим, що Воскреслий (наприклад, Лк 24; Ів 20), що в тому свідстві припала на долю апостолів, а особливо Петру функція – передбачена Господом – особливої гідності, яка в передаванні слів Воскреслого була знову і особливо підкреслена. В Новому заповіті воскресіння Ісуса засвідчується завжди при припущенні об'єктивного випадку, який є невід'ємним від самого свідства і не може бути в задовільний спосіб (хоч не безпідставний) сприйнятим як «воскресіння у свідомості віруючих». З огляду на новий рід воскреслого тіла можна погодитись з твердженням, що чекання в юдаїзмі воскресіння тіла стало інтерпретацією пасхального досвіду учнів. Однак той досвід не звертався тільки до якогось внутрішнього і такого, що потребує інтерпретації, процесу свідомості, а спирався на об'єктивні події.

3. Сутність апостольської віри у воскресіння Ісуса і його проголошення в рамках катихізису і культу (особливо під час

хрещення) є дуже стислою: воскресіння Ісуса є найбільшим діянням сили Отця – фундаментальним самозасвідченням Сина; початком остаточного часу і пов'язаного з ним спасіння в сучасності; повним пізнанням Ісуса як Месії, Ебед Ягве, Сина Людського, другого Адама і «провідника життя», початку і образу нового створіння, космічної людини остаточного часу, киріоса, який як обожений є наявний у своїй громаді; з того ж впливає вимога, щоб розпочати вести нове життя, переодягнутися в нову людину, що очевидно можна зробити тільки в ласці Воскреслого, оскільки це остаточно є «Духом» Воскреслого (пор. Рим 7,6; 8,9; 14,17 та ін.), який відновлює тих, хто визнає віру, за образом «останнього і небесного» Адама (пор. 1Кор 15,47), більше того, робить можливим бути подібним до Воскреслого (пор. Рим 8,10; Еф 3,17; Гал 2,20).

4. Воскресіння Ісуса від самого початку було в усіх віросповіданнях. Воно мусить також стати центральною темою сучасної теології, оскільки є завершенням рятівного діяння Бога відносно світу і людей, є подією, в якій Бог в неминучий спосіб представляє себе світу в Сині, остаточно засвідченому через воскресіння, і тому наділяє світ спасінням з есхатологічною остаточністю (смерть), тому усе, що ще залишається, продовженням і роз'ясненням того, що відбулося у воскресіння. Йдеться при цьому про властиву тайну віри, оскільки воскресіння у своїй конкретній і повній істоті може бути адекватно сприйняте як здійснення власне Ісуса Христа тільки в світлі абсолютної тайни втілення. У теологічному аспекті воскресіння Ісуса, отже, не є подією самою по собі зрозумілою воскресіння взагалі, а одноразовою подією, що виникла в істоті Ісуса і Його смерті та є підставою воскресіння тих, хто одержав через Нього спасіння.

5. Христологічний аспект воскресіння вказує, що Ісус воскрес у своїй повній, а тому також і тілесній, дійсності до хвалебного здійснення і безсмертя (на відміну від воскресіння померлих), яке належить Йому в силу Його терпіння і смерті, оскільки з внутрішньою необхідністю ведуть до того конкретного здійснення. Смерть і воскресіння Ісуса є одним, у своїх окремих фазах внутрішньо єдиним процесом (пор. ДС 24, 26.46; Рим 4,25;

6,4 нн.): кожна людина постійно внутрішньо відмирає в свій остаточний стан, тому вона є дозрілим овочем якогось одного, що настає за іншими, періоду, в якому до того, що попереднє, було додано щось зовсім гетерогенічне. Таке здійснення однак одночасно є даром Бога, оскільки смерть є отже – в усіх відношеннях – ввіренням себе Тому, хто усім розпоряджається. У випадку Ісуса воскресіння мусить бути отже здійсненням і здійснюючим кінцем власне тієї Його смерті, а обидва моменти того єдиного процесу повинні взаємно зумовлюватися і з'ясовуватися. Тому також не є принаймні містичним висловленням, а виразом самого фактичного стану, коли Святе Письмо і Традиція вважають воскресіння прийняття Отцем жертви смерті Ісуса, що належить до самої істоти жертви.

6. Оскільки людська тілесність Ісуса є тривалою часткою єдиного світу з однорідною динамікою, то воскресіння Ісуса в сотеріологічному аспекті об'єктивно є початком змінення світу як одного онтологічно єдиного процесу; здійснення світу є принципово вирішеним і розпочатим разом з тим початком. Воскресіння Ісуса тому не є тільки Його виключною і власною долею. Тому також Його воскресіння є створенням неба, а не тільки (разом з вшестям, яке в принципі є моментом воскресіння) входженням до попередньо існуючого неба, тому історія (спасіння) також виявляється у світлі воскресіння остаточно рацією натуральної історії і не розігрується тільки в рамках неторкнутої нею і незмінної природи. З іншого боку, мусить також стати ясным, що Воскреслий, оскільки відірваний від уособлюючої, земної тілесності, власне тільки як Воскреслий, а отже в силу того, що «приходить», дійсно став Тим, хто є близьким світові, і тому Його друге пришествя стає об'явленням внутрішнього і відкритого стосунку Христа до світу, який був встановлений у воскресінні.

7. Досвід когось з «того світу», хто мусить «з'явитися», кому вже не належить часово-просторова зумовленість, властива людям, не є подією, яка була б «зрозумілою» на основі людського досвіду. Без досвідчення душі, тобто в тому випадку без прийнятого з вірою досвідчення сенсу існування, було б неможливим повне довіри покладання учнів на пасхальне

свідectво. Тільки той, хто живить надію, може побачити її здійснення, а вбачаючи її здійснення надія досягає заспокоєння своєї власної екзистенції. «Тілесне» воскресіння не є «уявним», оскільки воно не є відновленням якогось раніше існуючого стану, але тим радикальним перетворенням якогось раніше існуючого стану, але тим радикальним перетворенням, якого мусить зазнати вільне, земне здійснення існування усієї людини, якщо вона має здійснити в переборенні часу і у виникненні вічності з часу.

ВОСКРЕСІННЯ ТІЛА. Людина є істотою, що очікує майбутнього, яке є її здійсненням. Оскільки досвідчує себе як єдність, не може мислити про те здійснення просто як здійснення самої душі, хоча не є в стані уявити собі «способи» здійснення, яке відносилось б до неї як до єдності.

1. Старий заповіт і пізній юдаїзм є свідectвом поступового розвитку віри у воскресіння (воскресіння тіла), першим же певним свідectвом тієї віри є Дан 12,16 нн.. (Інші свідectва: Мх 7; в апокрифах Старого заповіту говориться про воскресіння передусім як про привілей справедливих, пізніше ж як про щось, що відноситься до усіх, добрих і злих). За часів Ісуса воскресіння тіла заперечували – оскільки не було засвідчене Мойсеєм – особливо садукей, яким протиставлявся Ісус, посилаючись на Святе Письмо (Мк 12,18-27). Воскресіння тіла знайшло своє ясне вираження у вченні Ісуса, а також в Ді 24,15, Євангелії за Іваном і Ап. було теологічно розвинене Павлом який одночасно рішуче відкинув гелінське розуміння тіла (тіло – гріб або ув'язнення душі). Новий заповіт взагалі не бере до уваги щастя з Господом без участі в ньому також тіла. Воскресле тіло християнина є – за Павлом – духовним (як і усе воскресіння тіла визначене через Духа душа), подібно до прославленого тіла Ісуса Христа (Флп 3,21; 1Кор 15,35 прославлене тіло []), але таке, що містить в собі → подібно до прославленого тіла Ісуса – зв'язок з земним тілом, хоча перетвореним (1Кор 15,36 нн. 51). Павло не висловлювався на тему воскресіння тіла християн і невиправданих, однак засновує його в теології суду.

2. Християнську віру в воскресіння тіла заслоняло через віки оцінювання тіла в грецькій філософії і індивідуалістична турбота про спасіння душі, а також стародавній образ світу з властивим йому уявленням про небо як місце перед і поза історією спасіння, до якого можна звестися тільки виходячи за межі світу земного. Венедикт XII, всупереч своєму попереднику Івану XXII, проголосив як догмат, що бачення Бога може настати не тільки після воскресіння тіла (у тому догматі дійсно покладено, що воно настане «пізніше», але не визначається те у той спосіб), але може відбутися в долі істотної людської засади вже перед її здійсненням в одухотвореній тілесності (ДС 1000).

3. Бажаючи зрозуміти власне воскресіння тіла, слід пам'ятати, що «тіло» у Святому Письмі означає всю людину в її тілесній дійсності (пор. різні значення терміну). Однак уся та людина в своїй єдності є плюралістичною, в багатьох вимірах (матерія – душа – натура – особа, активність – пасивність тощо) екзистуючою істотою, яка не мусить реалізуватися безумовно «одночасно» в усіх тих вимірах. А тому є можливим, що тривала дійсність особового духа досягає безпосередню спільність з Богом вже у смерті, а померлий, не дивлячись на це, залишається зв'язаним з дійсністю, з долею, а отже, з часом світу, тим більше, що особовий дух є тим, що надає сенсу усій дійсності світу, і що кінець світу, що не є кінцем його існування, а скоріше його історії, треба трактувати як участь в здійсненні душі (стан посередній). Те здійснення є досконалим тільки тоді, коли охоплює також той вимір, який як те, що матеріальне, нерозривно пов'язується з конкретністю душі, а як те, що здійснене, не може вже сприйматися як таке, що займає місце в нашому фізичному просторі. Це не означає, що під воскресінням тіла не можна вже розуміти процес, що розпочинається разом із смертю.

На тему воскресіння тіла як відкриття усієї історії людини пор. суд; на тему здійснення також людської громади у воскресінні тіла; пор. небо. Спекуляції, що стосуються тіла воскреслих, обмежують своєрідний характер біблійної есхатології.

ВСЕПРИСУТНОСТІ ДОКТРИНА – швидко кинута Лютером спроба пояснити наявність тіла і крові Ісуса Христа в Євхаристії через надання людській природі Ісуса Христа всеприсутності Божої. Та спроба ігнорувала факт, що гіпостатична унія не означає внутрішнього обожування скінченої людської натури Ісуса Христа і тому не може надати їй всеприсутності; особливо що така всеприсутність скасувала б особливий характер наявності Ісуса Христа у таїнстві.

ВТІЛЕННЯ (лат. *incarnatio*) є центральною тайною християнства. Наука про втілення говорить, що людська природа Ісуса Христа була прийнята в унії гіпостатичній через божественну особу Логосу, назавжди і як Його власна.

«Людську природу Ісуса Христа», особи Логосу, треба отже розуміти так, що Ісус Христос в дійсності є людиною в усьому, що становить людину: людська свідомість, яка просякнута преклонінням, відчуває нескінченну дистанцію, що відділяє його від Бога; людська спонтанна суб'єктивність і вільність, що має власну історію, яка оскільки є вільністю самого Бога, відзначається не меншою, а більшою автономією, яка з рації єдності з Богом не зменшується, а зростає. Єдність з Богом і автономія принципово є величинами, які зростають не обернено, а прямопропорційно. Божий акт поєднання є власне актом наділення вільністю створіння в його активному самоіснуванні відносно Бога. Це означає, що сучасна христологія (у проповідуванні й у теологічній рефлексії) почасти знову повинна почати займатися (і проголошувати!) тою історією «вступної христології», яка вже в текстах Нового заповіту надмірно швидко розвинулася від вивчення історичного Ісуса через формули «зішестя», існуючі в христології Павла й Івана, аж до науки про втілення преіснуючого Сина і Логоса Бога. Отже, правди про втілення слід проголошувати у той спосіб, щоб в ньому досвід історичного Ісуса був настільки глибокий і набув такого досвіду радикалізації, щоб став він досвідом тої абсолютної і остаточної близькості Бога відносно світу і нашого існування, якого без будь-якого зменшення і без будь-яких застережень можна

свідомо прийняти тільки тоді, коли класичні христологічні формули зберігають свою дійсність і будуть правильно зрозумілими. Отже, перш за все, Ісуса можна просто дослідити і зрозуміти як «пророка», який у творчо новий спосіб проіннятий тайною Бога і одночасно, що є само по собі зрозумілим, живучи історією власного середовища, проголошує, що Бог є Отцем і що близько вже, певно, переможне царство Боже – дар милосердя Бога. Також в ортодоксальних рамках христології можна говорити про автентично історичну свідомість Ісуса, оскільки остаточно, духовне, весь час існуюче трансцендування Його істоти до безпосередності Бога (в схоластичній теології говориться про безпосереднє бачення Бога через душу Ісуса) як остаточного горизонту і головної структури буття-в-світі Його людської екзистенції не виключає того роду автентичної історичності Його релігійного життя, зверненого до Бога. Але той «пророк» не вважає себе тільки одним з-посеред багатьох, що весь час з'являється в рамках історії, відкритої до невизначеного майбутнього будителя релігійного, автентичного і радикального відношення людини до Бога, а вважає себе остаточним і абсолютним спасителем, в особі, смерті й воскресіння якого дана остаточна угода Бога з людьми; і як така надана, вивчена і підтверджена завдяки Його воскресінню. Не визнає себе ще ані за абсолютно відкритого пророка, чисто майбутнього «царства Божого», ані за пророка царства (що є самим спасінням), яке існувало б незалежно від Його особи, про яке власне як таке, міг би тільки говорити, але вважає, що Він самий є тим царством, тому відношення до Нього самого вирішує питання про спасіння людини.

У сучасній ситуації культури і свідомості є річчю можливою і бажаною представити античну христологію (принаймні не відкидаючи і не порушуючи її вартості) в формі трансцендентальної онтологічної христології і власне з тою метою, щоб краще розуміти класичну христологію. Це означає (якщо виражатися зовсім просто): людина в силу своєї істоти є абсолютно безмежним питанням про Бога і займається тим питанням не тільки так, як однією з багатьох можливих справ

серед інших. Це видно з того, що трансцендентальне відношення у пізнанні й вільності до Бога (як з боку Бога постійно відкрита можливість, не як автономна «суб'єктивність» є нерелекційно весь час наявною умовою можливості кожного людського пізнання і вільних дій. Ця трансценденція здійснюється дійсно у просторово-часовій численності «випадкових» актів людини, які створюють її історію, однак власне та численність підтримується через основний акт (оскільки він є умовою реалізації людської вільності) одночасно є чистим походженням від Бога і досяжністю до Нього, такою що постійно відкривається через Бога, в акті створення відкритістю до Бога, що є питанням про таким чином узаконену вільність до прийняття або відкинення тієї трансценденції, а також для самопредставлення Бога як можливої, але вільної і абсолютно найповнішої відповіді Бога на те питання, яким є людина (пор. ласка, покута). Отже якщо саме питання, яким є людина, і прийняття тієї проблематичності є справою самого Бога, і здійсненою у такий спосіб, що те питання становить умову можливості отримання відповіді на шляху самопредставлення і до його прийняття з боку людини викликає ту, те нескінченне питання, яким є людина, як воля абсолютна (не тільки як умова), оскільки воля до представлення відповіді з боку Бога є абсолютною, і так, що б) та абсолютна (отже, приписуюча прийняття в категоріях формальної предистинації) обітниця Божого самопредставлення створінню, наділеному духом, виявляється чимось історично неминучим, то того роду єдність питання і абсолютної відповіді є в онтологічній відповіді тим, що у відповіді античній називається унією гіпостатичною, оскільки покладається зокрема, що «питання» (яким є людина) є імманентним моментом самої відповіді. Якщо та відповідь є чимось, що не тільки походить від Бога як причини, але й тим, чим Він реально сам є, і якщо питання (як через неї саме у вільності прийняте і таке, що приймає відповідь, і що погоджується на відповідь) є поставленим як момент Бога, що надає самого себе у відповіді (в самопредставленні себе), те ставлення того «питання» як внутрішнього моменту відповіді

дійсно є дійсністю, що відрізняється від Бога, але такою що найбільш належить до нього, Його дійсності. Виходячи з того, можна було б ще докладніше показати, як та «незмішана» різниця між божественним елементом і людським в Ісусі Христі впливає з поєднуючої волі самопредставлення Бога, як «створення» людського елемента у тому випадку (як вже говорить Августин) справою самого «прийняття», «угода» (як принципово правильно підкреслював К.Варт) є носієм створення. Те, що було сказано, можна тільки тоді як слід зрозуміти і оцінити, коли сприймати стисло онтологічно, тобто поклавши, що душа, самосвідомість, вільність, трансценденція не є випадковими епіфеноменами в тому, що «застане» (остаточно сприйняти предметно), але становить дійсну істоту буття, якому дійти до самого себе в окремих буттях перешкоджає виключно «небуття» матерії. На тій підставі стає зрозумілим, що самообітниця Бога здійснюється у світі (в обожуючій ласці) і у той спосіб власне отримує свою історично неминучу і переможну епіфанію, а також наявність історії спасіння в єдиному в своєму роді Богу-Людині. Спробу зрозуміти (що очевидно не скасовує таємниць) втілення ще можна розпочати з іншої точки зору, а сьогодні його слід враховувати, якщо та тайна і далі буде проголошуватися невірним «поганам» суспільства. Сучасна людина визнає «еволюційний» світогляд; розуміє себе, людство, як радикально занурене в хід історії, світ має для нього власну «природну історію», не є постійною величиною, але світом, що стає. Історія природи і світу становить єдність. І та єдина і уся історія переживається і трактується як історія «зорієнтована на майбутність», нейтрально, найближче характеризує формальну структуру того, що щораз вище, до чого прямує кожна фаза тієї історії (напр., зростаюча внутрішність буття-для-самого-себе; зростаюча експансія усього простору дійсності; зростаюча єдність і складність поодинокого буття). Якщо та історія дійсно має виявляти весь час те, що нове (тобто вище, побутово могутніше, а не тільки інше), і це з самого себе, то перехід однієї постаті і фази історії в іншу можна визначити тільки як

«самотрансценденцію». Та самотрансценденція в напрямку того, що вище, може, хоча є вона чином самого історичного буття, здійснюватися виключно в силу абсолютного буття Бога, який не стаючи істотним моментом скінченного буття, дає ту трансценденцію скінченного буття, так наче то було діянням його самого. Якщо через те поняття самотрансценденції розуміється божественний рух, а через божественне діяння наділення тою самотрансценденцією, то розвиток матеріально-духовного світу можна сприймати як одну історію, без потреби не помічати істотної різниці всередині того одного світу і однієї історії або заперечувати їх. Як знаємо, на підставі Божого об'явлення, що знаменує остаточний екзистенційний досвід ласки, найвищу, абсолютну і остаточну самотрансценденцію створеного буття, яке несе в собі всі попередні акти самотрансценденції і надає їм остаточного сенсу і мети, є самотрансценденція створеного духа в напрямку безпосередньої нескінченної тайни буття самого Бога. Ця самотрансценденція домагається в якомусь абсолютно одноразовому сенсі «співдіяння» Бога. Взявши до уваги того роду самотрансценденцію, це співдіяння означає ласкаве самопредставлення Бога. Історія світу і душі, що здійснюється на шляху поступової самотрансценденції створеного буття, підтримується самопредставленням Бога, моментом якого, що становить його умову, є причинне створення (акт створення) того, що відрізняється від Бога, у той час коли воно саме є першою причиною і остаточною метою у фактичному світі. Остаточна і найвища самотрансценденція того, що скінченне, і абсолютне самопредставлення Бога є двома аспектами того, що здійснюється в історії. При цьому слід завжди пам'ятати про дві справи. По-перше, доки та остаточна самотрансценденція є завжди незбагненою таємницею Бога, будь-яка дорога, що веде в майбутнє, є отже, напіввизначеною. Через той особливий характер мети – є дорогою, що веде до такої відкритості, яка ще нам невідома. Отже, кожна самотрансценденція є надією і довіренням у любові себе тому, що абсолютно не можливо визначити, що надає себе як

незбагненна тайна любові. По-друге, історія самотрансценденції є історією вільності, а отже, історією можливої (а фактично існуючої) провини і можливості протиставлення себе динаміці історії або фальшивої (тобто автономічної) інтерпретації тієї самотрансценденції, історією можливості абсолютного і остаточного розходження з остаточною метою. У межах тієї подвійної можливості розвитку історії вільності необхідними виявляються зречення, «хрест» і смерть.

Отже, історія самопредставлення Бога і самотрансценденції створення, яка є історією зростаючого обожування світу, здійснюється не тільки в глибині вільного сумління, а й має також – з рації єдності, якою відрізняється людське буття, не зважаючи на свою багатовимірність, і властивому ласці динамізму перетворення усього створіння – істотно категоріяльно-історичний вимір: розкривається і показує свою конкретну постать в тому, що називаємо історією спасіння в характерному і загально прийнятому розумінні, а та категоріяльна, просторово-часова історія є історією, в якій відбувається самопредставлення Бога і самотрансценденція створіння (конкретно: людини). Там, де самопредставлення Бога і самотрансценденція людини в розумінні категоріяльно-історичному досягає свого абсолютного і неминучого найвищого пункту, тобто де Бог в часі-просторі «є присутнім» абсолютно і неминуче і у той спосіб самотрансценденція отримує власне того роду повну участь в Бозі, відбувається те, що в християнстві називається втіленням. Тому також в світі сплітаються між собою христоцентризм космічний і христоцентризм історії вільності. Не так, якщо б «тільки» в Ісусі Христі світ міг досягнути свою абсолютну самотрансценденцію. Досягає її як цілісність у тому розумінні, що усе, що матеріальне, трансцендує саме себе у напрямку того, що духовно-особове, і остаточне тільки як момент того, що духовне (в ангелах і людях), буде існувати в стані доповнення і в доповненому створінні, наділеному душею, досягне своєї абсолютної близькості відносно Бога, абсолютного нескінченного буття. У тому розумінні Ісус Христос не являє собою власне кажучи «якийсь вищий ступінь» самотрансценденції душі і самопредставлення

Бога, тому можна було б поставити питання, чому той ступінь мав би бути досягнений тільки «раз», чому не піднести на нього в якомусь «панхристизмі» усе створіння, наділене душею. Втілений Логос є найвищим пунктом і центром обожування світу скоріше в тому розумінні, що мусив бути. Він даний тільки «єдиний», якщо обожування світу в ласці і хвалі має досягти свого неминучого найвищого пункту і перемоги, що історично об'являється в самій історії. Оскільки Бог обіцяє дати світові самого себе, є Ісус Христос; є Він не тільки якимось можливим посередником якогось спасіння, якщо має довести до результату те представлення себе Бога, але самий є тим представленням – неминучим і таким, що об'являється в історії.

ВТІХА – даний через Бога досвід віри (*терео ще в надії майбутнього здійснення*), що життя хоч і здається розпачливим і таким, що зазнає розпаду, але підтримується незбагненою і суверенною милістю Божою в Ісусі Христі. Досвід той переживає лише той, хто у вірі віддається Богові без застережень, не очікуючи від Бога жодного «завдатку» (2Кор 1,7–11), хто спокійно приймає смуток існування (Мт 5,4), хто чує слово Боже із Святого Письма (Рим 15,4), хто вітиху вважає за допомогу до спасіння інших (2Кор 1,3–7) і охоче надає ту Божу вітиху іншим (Ді 15,31 н.; 16,40; 1Сол 2,11 н.; 4,18).

ВЧИНКИ. Маючи тілесну, земну і діалогову натуру, людина мусить здійснювати вільний чин свого життя, за посередництвом якого розпоряджається своїм власним життям, завжди у формі «об'єктивізації», і тільки у той спосіб може дійсно реалізувати свою внутрішню «натуру», від якої дійсно усе залежить (праця). З точки зору онтології екзистенції та натура актуалізується тільки в якійсь іншій дійсності, яка є її реальним – символом, «вчинком». Зрештою, тільки у той спосіб людина може відірватися від самої себе, без чого дійсно ніколи не могла б себе знайти. Очевидно, кожний такий вчинок-об'єктивізація містить в собі певну небезпеку: він не є ідентичним з тою «натурою» (тобто християнською, оживленою любов'ю і вірою), хоча вона є для нього необхідною. Отже, так людина може робити вчинки, хоча вони не є виразом і

реалізацією автентичної і повної віри (як безумовного віддання людиною себе Богові, пор. Як 2,17) і навіть вчинки можуть бути засобом самооборони людини перед Богом (пор. Мт 23,1 нн.): вчинки робляться, щоб Йому відмовити в своєму серці, вчинки робляться, не приймаючи самого вчинку, який роблять, як дар ласки Божої. Власне те є фальшивою справедливістю вчинків. Усе це відноситься до самореалізації людини, оскільки силою ласки вона призначена для надприродної мети. Додержування наказів Божих, в яких у формі імперативів об'єктивізується правдива істота людини разом з її надприродним екзистенціалом, є квінтесенцією «вчинків» християнина, якщо вони здійснюються у вірі, надії і любові людиною, що виправдана Божою ласкою (Мт 5,16; Рим 2,6 нн.; 2Кор 9,8; Кол 1,10; 2Сол 2,17; 1 Рим 1,17 та ін.). Згідно з тим, що було сказано, особливо це відноситься до любові до ближнього, в якій, якщо тільки є щирою і натхненою Божою ласкою, сам Бог є об'єктом правдивої (хоч, може, прихованої) любові. Про «вчинки» можна ще сказати те, що сказано на тему заслуги.

Г

ГАБІТУС. У аристотелівсько-томістичній філософії таке визначення здатності, завдяки якому вона так формується, що досконало і постійно (як стан) відповідає своїй природі (габітус перфективус). Якщо формування здатності є такого роду, що вона стає джерелом однородних актів визначеної якості, говориться про габітус оперативус. Природною основою габітусу є диспозиція; спираючись на неї можна придбати габітус, завдяки систематичному повторенню визначених дій (габітус аквізитус). Якщо ж набутий габітус відноситься до об'єктивного набутого добра, то придбаний таким чином добрий габітус називається чеснотою. Згідно зі схоластичною теологією чеснот, що говорить про «влиті» чесноти, ласки, як вливу в душу якість визначається терміном «влитого» габітусу (габітус інфузус), завдяки котрому надприродні акти спасенні стають дійсними, хоч не обов'язково виконуваними просто і постійно. Поняття габітусу, таким чином, близьке поняттю екзистенціала. Також, аналогічно можна говорити про злий габітус, що звичайно визначається як вада.

ГЕНЕРАЦІОНІЗМ є наукою, яка проголошує, що батьки народжують з неоживленої матерії тіло і душу дитини (стародавні теологи [Тертуліян] і прихильники традиціоналізму). Погляд, згідно з яким душа людини породжується виключно батьками, був засуджений Учительським Урядом (ДВ 360, 1007, 3220); натомість Церква проголошує креаціонізм (ДВ 3886). Відкритими залишаються питання, що постали перед генераціогізмом: діти народжуються з вже живої, а не з неживої матерії. Ортогенезіс (розвиток організму з зародку) повсюдно прийнятий природничими науками, однак теологія ще не отримала

задовільної відповіді на питання про створення душі кожної окремої людини та єдності божественної і людської дії. У розумінні цього питання може бути допоміжним поняття самотрансцендентності матерії (до якої вона не здатна сама по собі). Пор. створення людини.

ГЕРМЕНЕВТИКА (*гр. герменеуейн – викладати, інтерпретувати*) є наукою про засади інтерпретації якогось висловлення. Випрацювання такого роду засад необхідне, якщо, попри часову відстань до сучасності, зміни способу мислення, моделей уявлення і мови, дане висловлювання розуміється так, щоб був збережений його «сенса». Герменевтика як теорія розуміння намагається узгодити поступовий розвиток традиції зі сферами власного досвідчення; універсальним засобом у такого роду починанні визначається мова (теорія мови і теологія). Натомість, ширшим об'єктом герменевтики є Традиція. В католицькій теології рівень автономної наукової дисципліни здобула тільки біблійна герменевтика, що подає критерії, котрими повинен користуватися католицький теолог при інтерпретації тексту Святого Письма (пор. також КЛ), а саме: догматичні критерії, що відповідають характеру як слова Божого (натхнення) та різноманітні літературні критерії, згідно з якими Святе Письмо треба оцінювати так, як кожний інший текст, що походить від людського автора (мова, первісний текст, історичне середовище, жанр літературний). Можливість узгодження обох груп критеріїв спричинює багато важких проблем і в католицькій теології не є так ясною, щоб критерії, що належать до однієї і другої групи, були трактовані однаково поважно. Ба більше, в догматиці й егзегезі, дисциплінах часто віддалених від себе, робляться цілковито незалежні інтерпретації. Цю проблематику, яку бачили вже Отці Церкви, також не можна задовільно розв'язати з допомогою виокремлених ними розумінь біблійного тексту (Святе Письмо, сенс). Пор. також теологія біблійна, Святе Письмо, доказ.

ГІДНОСТІ ТРИНІТАРНІ, це характерні ознаки, якими відрізняються три божественні особи в Святій Трійці; як ознаки, за якими розпізнаємо осіб Божих, що мають також назву

«ознака» (). Такі гідності то не тільки три протилежні співвідношення, які узаконюють особу в Бозі (батьківство, синівство, пасивне дихання, але також «ненародженість» (в розумінні непоходження від нічого іншого) Отця і в певному сенсі активне дихання, оскільки відрізняє воно разом Отця і Сина від Святого Духа (пор. ДВ 800).

ГІЛЕМОРФІЗМ – сформульоване Арістотелем і розвинуте у схоластиці вчення, проголошуюче, що конститутивні елементи всіх матеріальних існувань, тобто матерія (*гр. гиле*) і форма (*гр. морфе*) становлять єдність. Це вчення базується на уявленні про субстанціальну істоту того, що матеріальне; котре конститує «перша матерія» (матерія пріма, здатність зміни) і його (усувальний) субстанціальний принцип формування, що походить від зовнішньої справчої причини (особливо пор. причинність), узасаднюючий різноманітність і детермінуючий матерію до того, чим вона була у здатності – «формою» (акт). Повстаюча звідси і доступна досвідченню, «друга матерія» завжди є уконституованою гилеморфічно. У схоластиці наголос пересунувся з космологічної площини у метафізичну. Від початку XIII ст. теорією гилеморфізму користувалися з метою яснішого опису теологічних реалій. Тома Аквінський і томізм обстоювали одну субстанціальну форму у бутті, в той час, коли францисканська школа та Суарес приймали плюралізм форм. Єдиний виняток у царині повстання субстанції існує у вченні про транссубстанцію, в якій матерія не зберігається, але згідно з цією термінологією, матерія і форма, ціла субстанція стають зміненими. З допомогою термінології з царини теорії гилеморфізму також описують зв'язок тіло–душа (пор. ДВ 902); гилеморфізм також відіграє певну роль у схоластичному вченні про ласку освячуючу як «кауза формаліс» усправедливлення (пор. ДВ 904, 1528) та аналогічно у визначенні сакраментального знаку як єдності ритуального жесту (матерія) і слова (форма), пор. ДВ 1671, 1695, 1704. «Метафізичне складення», як воно сприймається у теорії гилеморфізму, незалежне від природознавчих поглядів щодо складення оживлених істот та необмеженої матерії.

ГІПЕРДУЛІЯ (гр. *гипердулейя* – термін, який найбільш вдало можна було б передати як «більша, особливіша частина») є визначенням «більшої» (у порівнянні з почестями, віддаванням проводиться святым, культ святих) почесні, виявлюваній святій Діві Марії на підставі її Божого материнства та одноразового, сконкретизованого цим фактом, місця у історії спасіння. Гіпердулія, яка, звичайно, не має нічого спільного з адорацією, визнається Марії католицькою Церквою і нез'єднаною Східною Церквою.

ГНОЗА (гр. *пізнання*) а) В автентичному християнському розумінні означає харизматичність, напоєне любов'ю (агапе) пізнання (як елемент віри, а не її надужиття), яке Павло приписує досконалий «духовній» людині, що перебуває у душі (пневма). Це таке пізнання, в якому людина остаточно, з щораз більшою вірою «пізнає» непізнавальну любов Бога, об'явлену хрестом Ісуса Христа, та яка щораз більше охоплює себе через ту любов, як те, що найістотніше і остаточно. Таке зростання означає об'єднувальне розуміння цілості об'явлення як такого, і в щораз більшій мірі, особову піднесеність його до власної екзистенції. За своєю сутністю це теологічне пізнання є скерованим на контемпліацію, отже, просякнуте мудрістю Святого Духа, повинно виростати з втілення у літургії того, що є предметом віри, і реалізуватися в особистій «конприродності» з таємницею віри та в любові. Такого роду гноза необхідна для кожної теології. б) В неортодоксному розумінні гноза означає й надалі знову повстаючу в історії спокусу для християнства, яка провадить навіть до виникнення всередині Церкви єресей, окреслену поставу. На підставі деяких поглядів, спільних для кожної гнози, гностичні феномени прийнято визначати загальною назвою «гностицизму». До найважливіших належать: заперечення конкретно даної сучасності; «втеча» у сферу божественності, можливу до досягнення шляхом філософського пізнання і аскетизму (що представляється у спекуляціях щодо духів і ангелів); абсолютний або умовний (обмежений кінцем світу) дуалізм; відмова від юридичних норм (антиномізм). Такого роду гноза була відома у єврейському

середовищі в час виникнення Нового заповіту, напр., у Кумранській спільноті, в тих колах, з якими боровся Павло у Листі до Колосян (з приводу применшування значення Ісуса Христа) та в пастирських листах (з приводу віри в міфи і ворожості до шлюбу), як таке проти тих, проти яких звернений Апокаліпсис св. Івана. При цьому не можна не зауважити, що метою відмови від такого роду гнози є користування Новим заповітом її термінологією (демітологізація). Виразом рішучо агностичної науки Нового заповіту, між іншим, є підкреслювання, що доповнення світу й індивідуальності є виключно справою Бога, який тільки один уділяє спасіння; акцентування тілесної екзистенції Божого Логосу, який дійсно став людиною, як також деморалізацію хреста та дармового і одноразового характеру спасіння. Від II ст. певний напрямок гнози, що походить зі Сходу та враховує у своїй системі певні правди християнської науки, став найнебезпечнішим, оскільки походив з автентичного релігійного досвідчення і був викликаючим подиву ворогом Церкви первісної. Історично занотованими і важливими є, насамперед, такі напрямки гнози: ранньогностична група повстала бл. 120 р. у Антіохії (проголошувала докетизм і цілковиту сексуальну стриманість); прихильники Василедіса (діючого у Олександрії 120-145 рр. – гностична інтерпретація Євангелія та поезії гімнів); прихильники Валентина, діючого у Римі в 145-160 рр., творця дуалістичного міфу про відкуплення. Марціон, екскомунікований у 144 р. у Римі, що рішучо відкинув «Бога євреїв» (увесь Старий заповіт) та встановив власний канон, що складався з Євангелія від Луки і десяти листів Павла, насамперед звільнивши їх від «єврейських» елементів, власне не був гностиком, але напевне прихильником гнози. Перед загрозою цієї гнози, і проти неї, Церквою була довершена праця визначення правд віри (розвиток догматів), тоді ж повстає прекрасна церковна література (Юстин, Іринеї, Тертуліян, Іпполіт), не шкодувалися зусилля з метою інтеграції з християнським вченням найбільш глибоких і значних поглядів самих гностиків (олександрійська теологічна школа).

Опираючись гнозі, всю увагу Церква зосереджує на рішучому ствердженню людськості Ісуса, а відтак на ствердженні гідності тіла (воскресіння тіла). Гностичні погляди відновлювалися у Середньовіччі та в новіші часи (теозофія, антропозофія тощо).

Теологія відкидає гнозу, насамперед, на підставі таких її рис: гноза є пізнанням, джерелом якого не є особове ласкаве самоуділення Бога, але постає як результат відкриття істоти самої людини; отже, остаточно є гностичною «самосвідомістю», а не слуханням в душі покорі і послуху Божого слова, вірою. «Відкупитель», про якого говорять гноза, допомагає людині лише дійти до власної прихованої істоти, але як справжня людина у межах конкретної історії, не є виконавцем спасіння, яке дає людині. Пізнання, як таке, вже само по собі має характер спасіння, а любов і моральний вчинок, найвище, є результатом цього пізнання, відтак все, що вже є даним, об'єктивно і суб'єктивно перебуває у гнозі. Тим самим гноза твердить, що людина остаточно знаходить у самій собі абсолютну, і тому всеохоплюючу, єдність цілої дійсності; вона не усвідомлює, що у своєму плуралізмі, властивому їй як створінню, піднесеному до єдності Бога, яка завжди залишається для неї чимось трансцендентальним, і що її екзистенція, відтак, суперечить зосередженню всієї уваги виключно на пізнанні. Згідно з гнозою, пізнання досягає вимір «замкнутої» системи, яка є образом історії світу, що довершується через логічну і фізичну необхідність, отже виключає будь-яку дійсну особову свободу, історичність і неповторність, а існуючу в підставах існування таємнищу сприймає як непостійну, хоч таку, що надходить, таємнищу непізнавальності Бога, але розуміє під нею ніби вже трохи відслонену та відкриту таємнищу.

ГОМОΟΥСІОС (гр. *рівний в істоті, не треба плутати з гомоіоусіос – подібний в істоті*) → теологічний технічний термін, який вживався вже у III ст., і який означає, що Отець і Син у божественній Святій Трійці рівні (краще: одні) щодо істоти. Згідно з вченням, виробленим під час тринітарних і христологічних суперечок, триваючих від III до → ст., щодо істоти Ісус Христос рівний з Отцем (ДВ 125, 150, 301), щодо

істоти рівний також з нами (ДВ 301) на тій підставі що має дві природи. Цю божественну «істоту» грецькі теологи розуміли як абсолютно просту; вона не може бути поділеною через внутрішньо-божественне «народження», але переказується в ньому як неподільна. Філософсько-теологічна проблема, котра не була розв'язана по 1-му Нікейському соборі (Нікея) полягала у розрізненні поміж «істотою» (гр. *ουσία*) і «іпостаззю». Пор. також аріяство.

ГРІХ (як *акт*) в повному розумінні цього слова «тяжкий гріх» – це вільне, екзистенціальне рішення протиставлення Божій волі, що виражається у порядку природи і ласки, в об'явленому слові (пор. ДВ 1544, 1577; це передбачає повне і ясне знання, свободу, важку матерію – пор. акт). Через гріх створіння відкидає волю Творця, що стосується основних структур Його створіння та Його угоди (згідно з поняттям гріху у Старому заповіті), та волю Бога до самоуділення створінню у ласці. Таким чином, створіння перечить також своїй власній природі й сенсові своєї свободи, яким є любов до найвищої вартості, яка взагалі існує, – до особового Бога. Гріх суперечить людській природі, але є можливим, що підтверджує як досвідчення нашої свободи, так і слово об'явлення (в Старому заповіті – бунт проти Бога; 15,30 та ін.). Як містеріум ініквітатіс (таємниці праведності, зло) він є частиною таємниці, яка полягає в тому, що свобода створіння не тільки походить від Бога, але може бути вжитою щодо Бога і проти Бога, попри (і водночас з приводу) створювальну всемогутність і всевладність Бога. З огляду на єдність любові Бога і ближнього треба пам'ятати, що гріх звернений проти Бога і проти ближнього водночас. Грішник приховує свою провину перед самим собою, гнітить її. Хоч тяжкий гріх передбачає знання і свободу, звершується у конкретній «матерії», та «знаюча» свобода може реалізуватися, як провина-атематично, як загальна підстава і основна екзистенціальна умова у глибині людської особи, не підліючись адекватному самоаналізу так, що людина не може сформулювати жодне абсолютне і певне міркування про саму себе (ДВ 1533, певність спасіння). Визнання гріха є вже першим результатом спасінного

об'явлення і ласки Бога. Як стан, що є наслідком дії (гріх габітуальний, грецький термін Павла – гамартія, пор. Рим 5), гріх у реальному порядку природи і ласки є завиненим і протистоячим Божій волі браком освячуючої ласки (чи як гріх первородний, чи як стан гріха, спричиненого особовим актом). Гріх може бути довершеним тільки у свободі й в міру цієї свободи. Жадання (Бут 6,5; 8,21; Втор 10,6; Єр 17,9) є наслідком первородного гріха, заохоченням до особистого гріха, але як таке ще не є гріхом (ДВ 1515). Адже, де доходить до перекручування Божої волі, але без достатньої свободи (на підставі неповного знання або обмеженої свободи) чи без порушення якоїсь важливої частини затвердженого Божою волею порядку вартостей, там маємо до роботи з «легким» гріхом, який не нищить нашу фундаментальну орієнтацію на Бога у ласці (ДВ 1679). Хоч основний характер тяжкого гріха як рішучого «ні» щодо Божої волі завжди є таким самим, існують різні види гріхів (вада), в залежності від матерії, яку представляє різноманітний світ вартостей, і якої стосується те «ні». Гріх був би засудженням (пекло), якби в ситуації повного і вільного самовизначення людина знаходила, внаслідок закінчення свого земного життя, свою остаточність у смерті. Хоч гріх виникає з вживання свободи проти Божої волі, оскільки у стосунку до гріха Бог може об'явити свою святу справедливість і безмежне милосердя. Протестантське поняття гріха є антитезою католицького поняття: воно підкреслює фундаментальну грішну структуру людини, яка знаходиться у підставі кожного грішного акту і яка, насамперед, є не якоюсь моральною вадою, що походить з невиконання Божої заповіді, але особистою поставою невіри щодо Бога, джерелом котрої є античний успадкований егоїзм та зіпсування власного «я»; людина є грішником, що означає, що вона не може спонтанно любити Бога і ближнього, якщо Святий Дух не наверне її силою ласки до віри; але це усправедливлення не обирає на землі грішну умову людини (сімул юстус ет пеккатор). Щодо відвернення від гріха див. метаноя, жаль, хрещення, тайна покути.

Див. також: кари за гріх, містика гріха, перший гріх, свобода від гріха.

ГРІХ ПЕРВОРОДНИЙ означає такий стан, в якому народжуються всі люди в тому розумінні, що

а) він був спричинений першим гріхом «Адама» (моногенізм),

б) кожен індивідуальну людину ставить перед Богом в ситуацію, що визначається браком спасіння, та таку, що стосується її нутра,

в) однак, не можна його ототожнювати з дійсним (особистим, добровільним) гріхом. Відтак, первородний гріх означає негативну якість досвідчення людської екзистенції, яка притаманна людській спільноті як такий, і яку постійно треба бачити у контексті позитивної якості, завжди і попередньо уділюваній волею спасенною Бога, що стосується всіх, та переможною ласкою Ісуса Христа.

1. Вчення Святого Письма. Хоч в етіологічному старозаповітному оповіданні (Бут 2,8-3,24) як втрата набутого спілкування прабатьків з Богом, так і праця, терпіння і смерть обґрунтовуються гріхом прабатьків (перше падіння), Старий заповіт не знає первородного гріха в докладному розумінні – як результат першого падіння. Також у Євангеліях знаходяться тільки натяки на перше падіння батьків; ніде виразно не говориться про якийсь стан всіх людей, спричинений першим падінням людей. Вирішальне біблійне висловлювання вміщують листи Павла – 1 Кор 15,21, а особливо Рим 5,12-21. В цьому останньому тексті Павло говорить про первородний гріх (пор. рішення Тридентського собору: ДВ 1510-1516) в тому розумінні, що він, насамперед, встановлює певну паралель між Адамом і Христом, або між наслідками, які дія Адама і дія Христа мають по відношенню до всіх людей (18 вірш). З чого робить висновок або про ситуацію засудження, або про ситуацію спасіння, які, щоправда, кожна окрема людина затверджує власними гріхами або вірою, та котрі є попередніми у стосунку до обрання людиною власного становища; вони ж внутрішньо окреслюють людину і роблять її (через Адама) грішником, позбавленим Духа

(вірш 19), якого шукає (через Ісуса Христа) результативна спасенна воля Бога. Звичайно, необхідно більше, ніж дотепер вбачати в католицькій теології «об'єктивне відкуплення», попереджаючи віру і тайни виразніше у Павловому дусі, ніж у світлі екзистенціалу, що внутрішньо визначає людину.

2. Догматична інтерпретація. Фундаментальне переконання християнства щодо спасіння і ласки полягає в тому, що божественна і пробаваюча ласка дається всім людям а. тільки з огляду на Ісуса Христа,

а) не просто тому, що вони є людськими істотами або належать до людської спільноти (сприйманий без Ісуса Христа),

б) що дається всім на відпущення гріхів. Виникає це вже з того «забагато», котре говорить Ісус, вказуючи на сенс свого життя і смерті. Крім того, це означає, що людина не посідає освячуючої пневми Бога тільки на тій підставі, що є людською істотою чи належить до людської спільноти. Об'явлення дозволяє зробити висновок, що Бог хотів уділити ласку (в приготуванні Ісуса Христа і в залежності від Нього) людям як тим, що становлять єдність роду людського та зв'язаним первісною угодою з Богом, оскільки ж Бог зобов'язаний до уділення ласки будь-кому, тому міг пов'язати її з кожною сенсовою умовою, а відтак, також з виявом вірності першими людьми. Оскільки ця умова не була виконана, тому люди отримали обіцянку Божої пневми не тому, що були «дітьми Адама», але виключно з огляду на Ісуса Христа, з яким, як Главою людськості, Божя воля залишиться постійно злученою, навіть попри гріх. Божя пневма не служить людям виключно тому, що вони залишаються в тілесному й історичному зв'язку з початками роду людського; «успадковують» первородний гріх. Цей брак пневми, який не мусив би бути, щоразу є власним внутрішнім станом людей (різновид негативного екзистенціалу). На тій підставі, що під пневмою розуміється спасіння всієї людини, брак пневми означає брак динамізму переможення смерті (смерть є наслідком і ознакою первородного гріха). Хоч згідно з католицькою наукою, людина залишається також і в первородному гріху тим, чим є з «природи» (ДВ 1955), може

досвідчувати себе як «зранену» та «ослаблену» в своїх природних здібностях (ДВ 1511), коли досвідчує і порівнює себе з «домаганнями», які були дані їй, завдяки ласці і її нерелекційному досвідченню, силою надприродного екзистенціалу, підпорядковуючого її життю самого Бога (жадання).

З вищесказанного виникає, що такий «стан браку» чи «ситуація засудження», які є наслідком первородного гріха і не можуть конкретно самостійно виникнути, не можна вважати особистим гріхом індивідуальності (ДВ 456). Первородний гріх тільки в аналогічному сенсі є гріхом. Рішення людини (вибір віри-любви або особистої провини) є її діалектично визначеною спасенною ситуацією: успадковує гріх Адама і спасається з огляду на Христа. В особистому і вільному рішенні ця діалектична ситуація свободи перемагається в одному або іншому напрямку – людина вільно стає тим, хто особистим гріхом підтверджує первородний гріх, або вірою і любов'ю затверджує стан відкуплення. Ані перше, ані друге рішення просто і безпосередньо не переносить цей екзистенціал, проти якого було прийняте рішення. Як грішникові повсякчас жертвується ласка, так і первородний гріх для охрещеного (хрещення, усправедливлення) не є просто колишньою, вже переможеною справою. У своїй заангажованості у справедливість і любов християнин повинен давати конкретне й історичне свідцтво про силу ласки, що перемагає терпіння і смерть.

ГРОМАДА перш за все означає єдність багатьох особових буттів, які на підставі визначених відносин (особова комунікація, правові відношення, близькість часу-простору, трансцендентні відносини) поєднують і узаконюють громадську єдність. З філософської точки зору джерелом тієї громади є істота людини, яка тільки пізнаючи співіснування з іншими людьми може досягнути неповторний характер свого я. Оскільки реалізація «я» є можливою тільки через громаду і в ній, пошуки себе і єдність з громадою зростають прямо, а не обернено пропорційно. Рацією різних родів, або елементів земних громад

є різноманітність вимірів людської екзистенції (подружжя, родина, народ). У теології докладніше обґрунтовується й інтерпретується структура людини як істоти суспільної: людина, партнер, якого обрав собі сам Бог, є того роду, що свою особову неповторність мусить реалізувати у громаді усіх людей і у службі для неї. Здійснене в Ісусі Христі самопредставлення Бога людині не робить, отже, щораз індивідуальної історії спасіння відокремлених між собою поодиноких осіб, а одну історію одного людства. Однак особа у тій єдиній історії спасіння завжди трактується враховуючи її саму; знаходить, отже, себе (а саме себе як ту, яку має на увазі Бог) тільки тоді, коли знаходить дорогу до громади спасіння, встановленої самим Богом, в особовий спосіб реалізує належність до неї (Церква) і стає солідарною з тими, кого полюбив Бог (вбогими, скривдженими). Теологічна рефлексія над громадою перш за все розпочинає спроби тематизації проблем громади в аспекті теологічному, відносин між індивідуальною і колективною тотожністю тощо.

Д

ДЕЗІДЕРІУМ НАТУРАЛЕ (лат. вираз, дослівно означає – *природне прагнення*) з часів Томи Аквінського означає спрямування створеного духа на бачення Бога. Його підставу становить факт, що людський дух сам по собі є безмежно відкритим на те, що є безмежне. Природному прагненню в його «натуральній» структурі, даній разом з природою людини, відповідає пропозиція самоуділення Бога, дійсно складена Ним в Ісусі Христі, яку природне прагнення ніколи не могло б вимагати, і яка тим самим залишається природною структурою людини, що їй абсолютно не належить; але попри це природне прагнення є динамічним «відкриттям» людини, «відкриттям», в якому можуть бути і фактично були прищеплені надприродне, випливаюче з ласки самоуділення Бога, і так само обіцяне ласкою бачення Бога як дійсна мета людини. Пор. Потенція обоедієнталіс, екзистенціал надприродний.

ДЕЇЗМ – такий спосіб розуміння Бога, який дійсно визнає Його за особу і приймає, що світ, разом з природними правами, був Ним створений (вже у XIV ст.: Бог – годинникар світу), але заперечує всяку подальшу співдію Бога зі створінням і втручання Бога у створіння (особливо усяке надприродне об'явлення). З кінця XVI ст., в зв'язку з конструюванням філософської релігії природної (безсумнівним пропагандистом деїзму був Вольтер), з'явилися різні напрямки так прийнятого деїзму. Деїзм слушно, хоч без глибшого аналізу, відкидає образ Бога як того, що «латає дірки». З приводу експліците або імпліците вираженого дійсного припущення, що Бог в необхідний спосіб створив світ, і пов'язаного з цим заперечення свободи Бога (кожний деїзм в цьому погляді заплутується в суперечності), як і з приводу відкинення того, що надприродне,

і об'явлення, деїзм був засуджений 1-м Ватиканським собором (ДВ 3000-3020, 3027, 3031-3034).

ДЕКАЛОГ (гр. *десять слів, «десять заповідей Божих»*) – класичне визначення даних народові Старої Угоди наказів і заборон, які зібрані в десять речень (Вих 20,2-17; Втор 5,6-21), з одного боку, суспільно і естетично упорядковують життя усього народу, а з іншого, – повинні йому, як монотеїстичній культовій спільноті, породженій силою укладеної угоди, запевнити постійне виживання серед політеїстичного оточення. Суспільне й історичне зумовлення Декалогу не дозволяють вбачати безпосередньо в ньому також виразу основних постанов, про які йдеться, і які вимагає Новий заповіт (любов, вдячність). У Новому заповіті він є рішучо припорядкований і підпорядкований заповіді любові, і важливий тільки настільки, наскільки є природним моральним правом і конкретизацією новозаповітної етики.

ДЕМІУРГ, визначення, вперше впроваджене Платоном у філософію в розумінні будівничого світу; у гностицизмі під ним розумілася істота, посередня між Богом і світом, яка формує світ з попередньо даної матерії. Отці Церкви, протиставляючись цим поглядам, відстоюють тожсамість одного правдивого Бога, який є Творцем світу й Будівничим доброго, видимого світу.

ДЕМІТОЛОГІЗАЦІЯ не є дійсно абсолютно властивим, ані автентичним визначенням завдання, виразно сформульованого євангелістським теологом Р. Бульмманом (нар. 1884 р.), яке полягає в тому, щоб екзистенційально інтерпретувати Новий заповіт, тобто таким чином представити сучасникам закладений в ньому керигмат, щоб вони відчували безпосереднє зворушення ним, і відчували, що постають перед необхідністю прийняття «екзистенційного» (на вагу життя і смерті) рішення. Те, що на думку Бульммана, затемнює новозавітний керигмат та вимагає інтерпретації, можливо мусить бути викресленим, щоб реалізувати вищезгадане завдання – коротенько це можна узагальнити такими тезами: Навіть ті фрагменти заяв Ісуса, які критикою тексту були визнані власними словами Ісуса, є мітологічними, тобто користуються як засобом вираження

мітом (напр, басілея, Син Божий). У ще більшій мірі використовується міт у пізніших фрагментах Нового заповіту, а саме в голошенні Ісуса учнями відразу по Його смерті (напр. міт про воскресіння). В ще пізнішому нашаруванні, що перебувало під впливом еліністичної думки, на Ісуса були перенесені також інші міти (напр. міт про спасителя, взятий з гнози). Постулати і засади екзистенційальної інтерпретації новозаповітного проголошення, затемненого мітологією, коротко можна подати так: Кожне висловлення повинно бути проінтерпретоване екзистенційально, оскільки тільки тоді, коли вони будуть сприйняті у контексті актуального рішення, стосуватимуться і мене. Голошення об'єктивних фактів, які просто а (як інші речі) тільки є, не викликає мого зацікавлення. Власне те, що у новозаповітному проголошенні закликає мене до прийняття рішення, стало затемненим через упредметнення у міті. Для «сучасної» людини міт створює додаткові труднощі: природний замкнутий світ, що є об'єктом досліджень природничих наук, не може бути так відкритим на втручання трансцендентності, як повчає міт (напр. у відомостях про чуда). Також тому новозаповітний керигмат в жодному випадку не є голошенням об'єктивних правд і подій, які взагалі є чинними і спасінними (не було б це щось інше, як мітологія). Скерована до мене заява Нового заповіту радше говорить: Ісус хоче покликати мене до виконання вибору між Богом і швидкоминучим світом; для того поклику це є вже «остання година», вирішальне «тепер». Подібно до того, як Ісус вмер на хресті, і ніколи не пересвідчив на собі добродійство суда та ніколи не зробив жодного чуда для себе, а радше у слухняному прийнятті своєї долі повірив Богові так, що в Його смерті стався Божий суд над людиною, яка підкорилася тому світові, так також від мене жадається віра, висловлення проти цього світу, супроти гріха, не посідаючи жодних доказів правдивості слова, з яким Бог звертається до мене. Цю екзистенційальну інтерпретацію довершив, на думку Бульммана, вже самий Новий заповіт, хоч загальним і прихованим способом, на тій підставі, що представив взаємно заперечуючі мітологумени (), вказуючи

тим самим, що, в сутності, не йдеться про об'єктивізуюче уявлення; особливо це видно в Івановій та Павловій демітологізації есхатології (кінець світу не є якоюсь пізнішою подією, але вже завжди присутнім випадком, тобто, існуванням, окресленим рішенням, зверненням проти світу). Наукова критика цих споглядань Бультмана переконуюче довела, що новозаповітний керигмат є не тільки заклик до прийняття рішення, але також переказом об'єктивної події, події Христа, яку можна, разом з фактом воскресіння Ісуса, підтвердити з достатньою історичною певністю. Філософськи доведено, що Бультманівське поняття трансцендентності – завузьке і базується не на достатньому власне апіорному аналізі трансцендентної структури людини. Тим самим також доведено, що вихолощення керигмату і хибне розуміння екзистенції в запропонованій ним програмі демітологізації повинно привести до безпідставно парадоксальної віри, яка перечить істоті людини (і то власне сучасної). Однак, тим самим не відкидається слушний постулат Бультмана. Адже не можна заперечити, що в Новому і Старому заповіді знаходять вираз мітичні уявлення про світ, притаманні тим часам, в яких поставали біблійні тексти. Об'явлення не відповідає за ті уявлення про світ, а постійним завданням теології (для того власне й існуючої) як колись, так і тепер, є усталення того, що «власне» говорять переказані нам традицією висловлення, а що – ні. Теологія завжди зустрічалася з необхідністю розрізнення поміж змістом якогось висловлення і способом його вираження, тому також завжди була в правдивому розумінні демітологізацією. Однак, з іншого боку, належить сказати: якщо те, що трансцендентне, трансцендентний Бог, буде обмеженим до тільки одного виміру людини, так як у Бультмана до виміру того, що є екзистенціальним, то в сутності, те, що трансцендентне, буде власне змітологізованим, а не здемітологізованим. Пор. основні думки, сформульовані у гаслах міт і світ. «Цей» світ і його історію, однак, не можна, заснувавши екстремальний дуалізм, відкидати так рішуче стороннім способом, як те зробив Бультман, оскільки Бог правдиво вступив в цю дійсність і

постійно її прийняв. Але завдання, слушно вказане Бультманом, і неможливе повністю до виконання, а саме представлення спасенної дії Бога в Ісусі Христі таким чином, щоб слухачі того слова були ним зворушені «екзистенційально», і тим самим були покликані до навернення і віри, завжди постає перед теологією.

ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ (*критична явність*). Засада демократизації означає як фундаментальні, так і повсюдні суспільно-політичні вимоги, переможення обмеження демократії до формальної засади організації держави, та запровадження демократії як основної політичної дійсності, що охоплює також всі інші важливі сфери суспільного життя (господарство, виховання, Церкви, звичайно зі збереженням особливого характеру кожної з цих галузей). Практично під нею треба розуміти кожную організовану діяльність груп чи суспільних класів, спрямовану до безпосередньої і практичної реорганізації структур влади, форм свідомості, способів поведінки і норм з метою отримання більшої можливості самоокреслення себе, і більшої участі у відповідальності. В преднаній з тим мобілізації бази, передусім, йдеться про більш ефективний контроль господарчої і технократичної влади, з одного боку, і досягнення більшої свободи для суспільної творчості у різних сферах життя, і іншого. Учасництво (partiципация) як відповідальна участь у керівництві засобами продукції, однак, вимагає (якщо повинно принести бажані результати) відночас мобілізації волі навчитися і готовності прийняття відповідальності основними суспільними групами. Відтак, основною метою демократизації є створення суспільства вільних і рівних собі громадян. Взагалі ж демократизація суспільних структур служить поліпшенню якості життя всіх.

Внутрішня спорідненість новозаповітного розуміння свободи і сприймання Церкви як солідарної, вільної і службової спільноти сестер і братів з демократичними способами діяльності й життя, вказують, попри всю різницю існуючу між державою і Церквою, на фундаментальну відкритість Церкви як суспільної системи до далеко йдучої демократизації своєї самореалізації. Метою демократизації в Церкві повинна бути

не тільки активна і всебічна участь всіх вірних у основних процесах, що відбуваються в Церкві, але також посилення засади колегіальності і оживлення ідеї люду Божого та започаткування процесів, що мають своєю метою навчання постави, що сприяють реформі, як також розрізнення самокритичної постави.

ДЕМОНИ (від гр. *даймон*; у гр. поетів – часто доброзичливо наставлені боги-опікуни, внутрішній голос людини) – відомі людям всіх часів, їм приписують різні прикмети, ступені, силу діяння. Та найчастіше поняття демонів використовується для визначення у вужчому розумінні «злих духів». Старий заповіт також закладає існування таких духів, не надаючи їм, однак, жодного особливого значення. Уявлення про демонів набрали більш конкретну постать у пізньому юдаїзмі (ієрархія, на чолі якої стоїть диявол, шайтан тощо; деструктивна діяльність; поява як результат падіння ангелів), і переважно в такій самій постаті з'являються у новозаповітних текстах з тією різницею що є цілковито підпорядкованими історії спасіння: демони становлять царство (Мр 3,22-26), яке повстає проти царства Божого (басілея) і виявляється в одержимості. Пор. також Зверхності, Власті, Сили. Певне визначення 4-го Латеранського собору категорично пояснює, що ніщо не існує від початку як зло, але будь-яке зло має характер обмежений і дочасний та повстало як результат вільного рішення створіння (ДВ 800). В тому контексті говориться також про те, що диявол та інші демони були створені Богом як добрі за своєю природою, але стали злими самі по собі. Отже, визнається існування диявола, хоч це не є предметом виразної науки. Пояснення Конгрегації Віри від 1975 року окреслює існування диявола й демонів як факт догматичний, але не як догмат. Ця бідність інформації не дозволяє бачити в демонах (як це часто робить людська побожність) ворогів Бога, дорівнюючих Йому силою, ані також детально описати їхні прикмети і дії. Перед повагою історії спасіння було б теологічно неповажним, коли б у дияволах і демонах хотілося б вбачати щось у вигляді страхіть, що волочаться по світі; швидше треба прийняти, що тут йдеться

про (залежні від людини) сили того світу в тому розумінні, що світ той протистоїть Богові й є для людини спокусою. Звідси можна зробити висновок про особовий характер природи демонів, підтверджений Святим Письмом і Учительським Урядом (ДВ 3891), оскільки кожний історичний безлад у світі є справою особовою; також можна зробити висновок про їхню кількість, яку треба сприймати у контексті якісної й географічної різноманітності світу. З цього походить, що будучи моментами того світу в провинний спосіб замикаються перед Богом, на що етіологічно вказує швидкоплинність постаті цього світу. Після перемоги гріха Ісусом Христом, їхня могутність є тільки узурпованою функцією (незалежно від того, як реальною є тут на світі могутність воєн, тиранії тощо): є позбавленими влади (Лк 10,18; Мт 12,28). Пор. шайтан.

ДЕНЬ ГОСПОДНІЙ – так називається кінець земної історії світу і людськості, коли в тому вселенському доповненні історії стане очевидним, що підставою, мірою і метою історії світу було самоуділення Бога світові, що досягнуло свій кульмінаційний пункт у своє неминуче остаточне сповнення у втіленні Логосу і Його справі так, що коли прийде вселенський кінець, визначиться місце втіленого Логосу у історії світу та історії спасіння, Він «повернеться» як об'явлена ласка (парузія) та суд над світом. Згідно з цим, переможна і явна реалізація Божого панування (Ст. заповіт) та Ісуса Христа (Нов. заповіт), що означає кінець історії, у Святому Письмі також називається днем Ягве, днем Господнім, днем Сина Чоловічого, днем Христа, «тим днем», просто днем, остаточним днем (Ам 5,18-20; Іс 2,2; 13,6; 1Кор 1,8; 5,5; Лк 17,24; Фли 1,6; Ів 6,39 та ін.).

ДЕПОЗИТУМ ВІРИ – довірене Церкві спадкоємство віри, яке вона має вірно стерегти і безпомилково навчати (Святе Письмо, Традиція, віра, ДВ 3020; Кл 10). Згідно з істотою уділеного Христом спасенного проголошення і доконаного Ним спасенного діла, не можна під депозитум фідеї розуміти «стислого пакету речень», але суму спасенних дібр (у слові і дарі), які були довірені Церкві, щоб їх невинно оновлювала так, щоб те спадкоємство віри ставало в ній зрозумілим,

вірогідним і плідним у кожній історичній ситуації. Це завдання є справою всіх членів Церкви (Церква слухаючи) й реалізується у навчанні, культурі й житті.

ДЕРЖАВА. Поки суспільство, організоване в державу з її правом і її владою, намагається, принаймні як цілісність, запевнити своїх членів в екзистенції, гідній людини, доти воно буде здійснювати, яка є обов'язковою для людей в силу права натурального, що виникає з істоти людини, і яке є в тій мірі згідним з Божою волею і тими, хто знаходиться під охороною Божого наказу, щоб чинити послух легальній владі. Державні права, крім того, можуть зобов'язувати; самі по собі (якщо в принципі служать загальному добру); або посередньо (якщо б їх недодержання порушувало публічний порядок в державі); в сумлінні. Якщо, всупереч природі, державне право наказує щось, що могло б серйозно пошкодити загальному добру, не є обов'язком підкорятися такому праву; якщо наказує щось аморальне, то слухняність відносно нього («наказ є наказ») є аморальною і є гріхом в лиці Бога. «Піддані» не можуть звільнитися від досліджень в міру своїх можливостей – чи права і правила державні є згідними з нормою християнського морального права і їх власного сумління; – це було б неморальним. В нормальних умовах існує моральний обов'язок участі (в міру можливості) в публічному житті (оскільки дійсно така участь має виразний і реальний сенс). Конкретна форма суспільства держави (конституція) не спирається (ясна річ) на безпосереднє розпорядження Боже, але підлягає історичним змінам, і навіть її зміна може стати моральним обов'язком, так що важка ситуація або необхідна особиста оборона можуть навіть морально виправдати застосування революційних засобів поза правом, що зобов'язує (революція; КЦС 74). Держава повинна служити загальному добру, а не бути його господарем, і не бути також його єдиним суб'єктом. Християни і Церква можуть і повинні виконувати критичну функцію щодо держави, і то не лише тоді, коли держава загрожує інтересам Церкви (теологія політична). Церква і держава не повинні один одного ігнорувати і зашкоджувати собі, але виразні відміни цих

двох величин можуть існувати лише з користю для обох сторін (толеранція). 2-й Ватиканський собор висловився за «відокремлення» Церкви від держави остільки, оскільки описує кожен з обох дійсностей як незалежну і автономну в своїй власній сфері дій (КЦС 26). Виразно відрізняючи державу від Церкви, християнство охороняє людину перед небезпекою трактування самої держави або «вітчизни», народу та ін. як чогось сакрального, як «*numinosum*»; у багатовіковому процесі християнство розвіняло як натуру, так і державу. Християни мусять прикласти старань, щоб у світі не поширювалося знову загрожуюче людству «обожнювання держави».

ДЕТЕРМІНІЗМ, вчення, яке проголошує, що людські порузи волі й їхня мета не залежить від вільного вибору та вільного рішення, але наперед є визначеними зовнішніми причинами (зовні діючі мотиви) або внутрішніми (психічні стани). Радикальний детермінізм помилково розглядає безповоротні причини як причини, що необхідно визначають дію, тим самим ототожнюється мотив діяння волі з його (духовно-особовою) причиною.

ДИСПОЗИЦІЯ

1. взагалі: стан або постава речі чи особи, що є необхідною умовою виявлення окресленої риси;

2. теологічно: те, що схиляє людину до безпосередньої готовності прийняття визначеного акту чи прийняття визначеного результату, та водночас – відкидання постави, що залишається у суперечності з цим бажаним результатом; позитивне спрямування здібності до цих результатів. Диспозиція як позитивне спрямування до сприйняття ласки усправедливлення для людини не є чимось можливим в розумінні, ніби з неї могло би виникати правне домагання до тієї ласки, або ніби та ласка сама не могла б створити цю диспозицію. Також у випадку, коли перед прийняттям ласки усправедливлення від дорослої людини вимагається навернення (метаноя), диспозиція є результатом попереднього, скерованого людині ласкою, покликання Божої любові, що вже діє у покликаному (пор. Мт 3,2 разом з Ів 6,44, гріх первородний,

природа). Та оскільки, з одного боку, треба обстоювати можливість природно добрих актів, а з іншого боку, повсюдна спасенна воля Бога є результатом ласки, тому реалізацію людини – «слушну саму в собі» можна трактувати як «негативну» диспозицію, згідно з засадою: Тому, хто робить все, що в його силі, Бог не відмовляє у своїй ласці. Коротко ця негативна диспозиція полягає в тому, що спасенне діяння Бога не зустрічає жодної нової перешкоди. Позитивна ж диспозиція, започаткована і підтримувана самою ласкою, є, насамперед, необхідною до прийняття тайн дорослими (ДВ 1554, 1557, 1606). Іntenція (просіння).

ДИТИНСТВО БОГА – це поняття, що як і подоба Божа, було цілком запозичене з об'явлення для окреслення стосунку між Богом і людиною. Згідно з висловлюваннями Старого заповіту Ізраїль, як цілість, є дитиною Божою; пізніше так називали окремих побожних людей, наприкінці нагадується, що всі люди є дітьми Божими (Іс 43,6 пор. також Мт 8,11), і що дитинство Бога є даром есхатологічного часу спасіння (Мал 3,1; Мт 5,9). Теологію Божого дитинства розвиває Павло. За своєю підставою воно призначене для всіх (Гл 3,26). Дійсно, тільки Ісус Христос є за природою Сином Божим (Рим 8,29), але в Ньому (нашому Браті: Євр 2,11) ми були визволені від неволі права і отримали приbrane синівство (Гл 4,5); завдяки пневмі ми стаємо так уподібненими до Ісуса Христа, що нам вільно в Ньому говорити про Бога – «Отче» (Гл 4,6). Про це, уділене ласкою, дитинство Боже насамперед говорить Іван. Воно дане разом з народженням з води і Духа (Ів 3,5), і полягає в новому народженні (Ів 2,29), і згідно з ним та Павлом, стає явним завдяки любові до братів (Ів 4,7 та ін.). Догматична теологія користується поняттям Божого дитинства для визначення формальних наслідків ласки освячуючої; однак треба було б більш виразно і природно підкреслити напоену довірою інтимність, яка істотно належить до новозаповітного поняття Божого дитинства: з нечуваною хоробрістю, яку може вживати тільки самий Бог, ми говоримо абсолютній, бездонній Таємниці і всепроявляючого Суду – Отче; говорячи так, робимо слушно.

ДИХОТОМІЗМ (гр.-лат. – наука про поділ на дві частини), погляд, що стосується істоти людини та проголошує, що людина складається з двох частин (під якими розуміються існування, а не засади буття), а саме – з тіла і душі (Картезій), причому, у примітивному сприйманні, всю свідомість приписується виключно душі, а все, що тілесне – тілові, часто це злучується з кваліфікованим дуалізмом. Дихотомізмом не можна назвати ні антропологію біблійну, ні томістичну антропологію, оскільки вони обидві підкреслюють, хоч з різною виразністю, субстанціональну єдність цілої людини. Тіло, душа.

ДИЯКОН (гр. *діаконос* – *слуга*) – вихователь церковної адміністрації (уряд), який був виразно визначений вже в Апостольській Церкві: безпосередньо підлягає єпископові (Флп 1,1; 1Тим 3,8), а до сфери його обов'язків належить виконання функцій харитативних і адміністративних. Якщо тих сім мужів, про яких згадують Ді 6,1 були дияконами, які водночас очолили еліністичну спільноту, оскільки до обов'язків диякона також належало завдання навчання і керівництва спільнотою вірних. В найдавнішій і давній Церкві до завдань диякона належало: служіння під час євхаристійної урочистості, в тому – читання Євангелія і розподіл св. причастя, особливо ж віднесення його тим, які не були присутні, катехізис, провадження церковної харитативної справи і керівництво власністю, а також навчання. У ранньому Середньовіччі (найпізніше) дияконат в латинській Церкві перестав бути самоіснуючим станом і став перехідним щаблем до священства. Дияконат, згідно з загальною і певною наукою, є тайною, отже, принаймні в цьому розумінні, є задуманим Ісусом Христом, Він бо сам встановив ієрархічну пастирську владу у Церкві, в якій диякон отримує участь покладенням рук єпископа (пор. ДВ 1776, 3860). При цьому треба зауважити, що конкретна сфера участі в апостольському уряді Церкви в різні часи може бути по-різному визначувана, прийнявши, що існує воля постійної участі в ній. 2-й Ватиканський собор знову впровадив постійний дияконат у латинській Церкві (КДЦ 29, пор. також ДМ 17), причому у мотивації ще замічно вказується брак священників. Місія уряду

диякона в голошенні віри, літургії і християнській службі браттям є (стосовно концепцій пастирської праці, що змінюються) сприймається по-різному; завдання (у периферійних спільнотах, в утворенні спільноти тощо), однак, вимагають (однаково чи почесно) фахового і релігійного впровадження і постійного подальшого виховування.

ДІТЕЇЗМ, вчення про те, що існують два боги з різними божественними істотами. У властивому розумінні цього терміну виступає у маніхействі, який обґрунтував дві незалежні від себе засади; у стислому розумінні – у субординаціонізмі.

ДІЯЛОГ, що є відмінним від полеміки та безпосередньої однобічної спроби навернення, передбачає, що обидві сторони очікують і хочуть одна від одної чогось навчитися. Таку підставу можуть прийняти також християнин і католик, коли починають діалог з віруючими інших переконань, навіть з атеїстами (як це різними способами від нього вимагає 2-й Ватиканський собор: КЦС 21 40 43 92; ДРС 3; ДМ 16 41 та ін.). Та здатність отримання і прийняття чогось від когось іншого надана не тільки тому, що діалог дає кращу інформацію щодо постави, вчення і практики партнера діалогу, і таким чином може привести до від-демонізації «супротивника», але також тому, що через це може привести до більшої гуманізації суспільства. Здатність отримання і прийняття чогось від когось іншого також надана завдяки тому, що партнер часто посідає такого роду досвідчення й ідеї гуманістичного формування світу (медитаційна практика та ін.), які християнин не бачить так виразно і безпосередньо, і які у випадку, коли вони дійсно є гуманістичними, повинен, в теологічному аспекті, віднести до дії ласки Божої. Щодо обопільних обмежень у сфері теології й практики, діалог має сенс також тоді коли є, в першу чергу, скерований на досягнення в ньому тільки якоїсь ортопрактики, оскільки однозначність в питаннях правди ще не можлива у площині теорії. Також католик є не просто в «посіданні» правди, але на ньому тяжіє обов'язок вчення обіцяної йому правди завжди від початку в історичному та діалоговому процесі пошуку правди. Конкретні потреби світу і загальні людські вартості вимагають, щоб діалог

християн з тими, що мають інші переконання, переродився у спільні дії (КЦС 21 90; ДМ 11 41 та ін.).

ДОБРО, насамперед, є трансцендентальною власністю існування взагалі й означає те, що відповідає остаточно сформований постаті якогось існування (і тому є бажаним). В першу чергу, добрим є існування в собі: в такій мірі, в якій існування є динамічно присутнім в актуальній реалізації своєї істоти, є антично «добрим» для себе (бонум сібі). Далі, добрим є все, що служить цій реалізації істоти (бонум альтері). Якщо існування є даною самою собі метою вільної самореалізації (свобода) в обрії абсолютного буття, то його антична доброта є онтологічним добром, тобто об'єктивно моральним добром (бонум гонестум) і, як даною в обрії абсолютного буття, абсолютною «вартістю»: оскільки і наскільки існування (добро) є віднесеним до мети, необхідно даної разом з істотою людини, а людина в свідомому і вільному посіданні себе є чимось абсолютним перед Богом, тобто не є вже віднесеною до чогось іншого як засіб, тому і настільки існуванню служить абсолютна доброта, повинність, яка не зносить свободи, але закладає її і закликає до змістовно визначеного рішення. Отже, об'єктивно моральною вартістю є первісно духовна особа (Бог і людина), все інше вторинне, якщо служить первісній об'єктивній моральній вартості до її властивої акцептації, реалізації й самоусвідомлення самої себе. Вільний духовний акт, який стверджуючо відноситься до того різновиду об'єктивної моральної доброти, визначаючи і реалізуючи її, є суб'єктивним моральним добром (бонум морале).

ДОГМАТ (від гр. *докео*, *головне значення – те, що виявилось правдивим*)

1. Істота догмату. В сучасній церковній і теологічній мові (однозначно і повсюдно допіру від XVIII ст.) догмат є виразом, який є предметом божественної і католицької віри (віра), отже, виразом, який Церква силою свого звичайного Учительського Уряду, або папського чи соборного визначення виразно проголошує як об'явлений Богом, водночас даючи до розуміння, що його заперечення є ерессю (ДВ 3011; СІС кан.

1323 1325 “2– подібно нині зобов’язуючий кан.). В цьому формальному понятті догмату є істотними два елементи: а) пропонується виразним способом і у формі визначення Церквою якогось виразу як об’явленої правди, б) приналежність цього виразу до божественного офіційного християнського об’явлення (на противагу до об’явлення приватного), а тим самим ствердження, що він включений в Боже слово. Присутність якогось виразу у Божому слові є також даною у випадку, коли догмат закладений в якійсь іншій (догматичній) правді. Однак, Церква по-сучасному навчає декотрим виразами як догматичним, хоч як такі (а, отже, як вміщені в об’явленні) вони не завжди були предметом виразного навчання чи виразного самоаналізу. Немає єдності, чи вимагається виведення якогось догмату з іншого виразу об’явлення, щоб цей догмат був формально імплікованим тим виразом об’явлення, або чи можна логічно виводити якийсь догмат з якоїсь об’явленої правди, також за допомогою необ’явлених передумов. В кожному разі треба ствердити, що християнська віра не може себе реалізувати виключно в аспекті формальних, в стислому розумінні, догматів, але повинна залишитись у живому контакті з переконаннями, стверджувальними актами волі і поставами іншого роду, якщо бажає мати дійсно особовий і католицький характер.

Церква міцно обстоює те, що догмат не може підлягати «ревізії», коли б вона мусила означати, що церковне пізнання Божого слова як таке було помилковим (навіть щодо окремих догматів). Адже Церква вірить в те, що Бог об’явив, як в те, що було об’явлене Богом, як також і вчить цьому та фундаментально твердить, що віра в об’явлення Бога не мала б жодного сенсу, коли б дійсно було можливим, щоб Бог в самому акті прийняття Його об’явлення впровадив людину у помилку. Церква не припускає помилки в самому акті прийняття й артикуляції об’явлення Бога також тому, що взагалі зберігає свою тотожність виключно завдяки тому самому процесові прийняття Божого слова та його артикуляції, визнання своєї віри. Безперечно, цей процес часово зумовлений; у догматі з

Божим об’явленням сполучаються конкретні наявні моделі, перспективи, охоплені думки тощо; всі догматичні висловлювання, що стосуються Бога, сформульовані виключно аналогічно; догмати співвизначаються суспільними, психологічними та іншого роду чинниками. В періоді переломних змін структур мислення і розуміння може виявитися, що якийсь догмат у своїй теперішній формі нині вже не є сам по собі зрозумілим або не може бути сприйнятим без яких-небудь зауважень; також навіть може статися, що в тій історичній ситуації він не піддається новій і актуалізуючій інтерпретації, а про нього ніби забувається, хоч він і мусить бути збереженим (а не просто відкинутим) у історичній «пам’яті» Церкви з огляду на пізніші ситуації, оскільки історія догматів необов’язково повинна розвиватися виключно в одному напрямку. Однак всі ці складові елементи, що характеризують історичний характер догматів, не означають, що Церква у процесі пізнання, формулювання і визнання своєї віри заплутується в помилках. Безпомилковість.

2. Поділ догматів. Хоч в засаді треба обстоювати формальну рівнозначність всіх догматів, виправданим є їх такий поділ: а) загальні фундаментальні християнські правди, основні статті віри, б) детальні догмати, тобто решта статей віри. Критерій цього поділу найбільш виразно можна сприйняти в питанні: в які догмати як такі, мусить необхідно і експліцитно (наперед самозрозуміло), завжди і всюди, вірити кожний, щоб досягнути спасіння (необхідність спасіння), або: в які догмати достатньо вірити імпліцитно? 2-й Ватиканський собор з особливою увагою повчає, що треба пам’ятати «про існування порядку або ж ієрархії правд в католицькій науці, оскільки різним є зв’язок з основними підставами християнської віри» (ДЕ 11).

3. Місце догмату у цілісності життя і християнського самозрозуміння. Догмат звертається зі своєю абсолютною і зобов’язуючою силою до істотно вільної людини: отже, це є правдою, яку можна властиво почути і прийняти виключно у вільному акті рішення віри. Однак людина вже завжди має якусь «догматичну» екзистенцію в тому розумінні, що як дух не може

заперечити визначені правди (також історичної природи), не знищуючи саму себе, хоч би й мала їх тільки в якійсь донауковій, а навіть нетематичній постаті. Отже, історичне об'явлення і його прийняття не суперечить природі людини. Істоту догмату не можна зредукувати (зробити похідною) з самого абстрактного поняття можливого уділення правди людині Богом, але виключно з того, що фактично Бог сказав людям через Ісуса Христа, і що вирішив щодо долі людини: а) Об'явлення є не тільки словом, але також і спасенною подією, оскільки Бог уділяє самого себе, а це уділення створює собі суб'єкт, що приймає його у послусі та виразно слухає його, а саме – Церкву; оскільки догмат за своєю сутністю є не лише висловленням про «щось», але як прийнятий у ласці самоуділення Бога, є самою подією, яка поняттєво повертається до самої себе, і про яку надається інформація в тому висловленні; б) Це самоуділення Бога досягнуло свою остаточну есхатологічну стадію (об'явлення є завершеним!); в) За своєю природою догмат має церковно-суспільний характер, оскільки саме об'явлення, що становить його підставу, було дане Церкві; з іншого боку, догмат вказує на єдність Церкви (він є підставою спільною мови), і тим самим є формою постійної чинності Божого слова, яке було дане Церкві й нею зберігається (Традиція); г) На основі того, що в догматі Бог уділяє самого себе, він є самим життям і може бути сприйнятим тільки в дійсності того, хто самий становить предмет віри (ласки)

Див. також – історія догматів – розвиток догматів.

ДОГМАТИКА є теологічною наукою про догмат; тому її предметом є всеоб'явлення християнське, отже, також ті догмати, змістом яких є християнська реалізація людської особи (тому також ті, що мають «моральне» значення, див. ласка, антропологія). Позаяк догматика є частиною католицької теології, вона є наукою віри, тобто рефлексійним, методичним та систематичним пізнанням спасенного самооб'явлення триєдиного Бога в Ісусі Христі й Церкви як Його 'Тілі, пізнанням, браним віруючим у світлі віри.

1. Відділення від інших теологічних дисциплін:

а) Від теології моральної: оскільки самоуділення Бога є власне темою догматичної теології, засадою надприродних діянь людини, а вірно сприйнята моральна теологія залишається (у сфері свого змісту) невід'ємною частиною догматики;

б) Від теології біблійної: пор. відповідне гасло в цьому словнику;

в) Від теології фундаментальної: з одного боку, вона є основою догматики, а з іншого, догматика, як «природний» момент охоплюючого всю людину і просякненого вірою самоаналізу над словом Божим, зверненим до людини, стає основою фундаментальної теології;

г) Стосунок всіх інших теологічних наук до догматики можна брати об'єднано в тому розумінні, що всі вони відносяться (хоч і є теологічними науками) до історії й діяльності Церкви: історія Церкви разом з історією літургії, історією церковного права, історією церковної літератури (патрологія й теологія історії літератури), практичною теологією разом з церковним правом, теологією пасторальною, катехитикою, гомілетикою, літургікою разом з церковною музикою. Адже ці дисципліни займаються такою Церквою, яка виявляється у своїх зумовленнях людською історією, в своїй автономній діяльності, і нормах цієї діяльності як відповіді людини на слово Боже.

2. Метод. Якщо догматика є систематичним, спрямованим до зрозуміння «позитивним» (історичним) слуханням Божого слова, висловлюваного устами Церкви, то водночас вона є «спекулятивною», оскільки рецептивне прийняття чогось через розум є активним чином, якому товаришує заангажованість всіх апріорно-суб'єктивних даних слухачого. Дійсне внутрішнє засвоєння історично почутої правди вимагає конфронтації почутої об'явленої правди з індивідуальною постійною цілістю (трансцендентного й історично зумовленого) розуміння себе і світу тим, хто слухає. Отже, також філософія й історія догматів є внутрішніми істотними елементами догматики.

3. Внутрішня артикуляція догматики. Головна трудність, пов'язана зі структурою (поділом) догматики, яка відповідала б її істоті, полягає в тому, що її предмет має водночас

«есенціальну» й «екзистенціальну» природи: тематизоване в ній Боже об'явлення є висловленням про суттєвий зв'язок, що виникає між Богом та людиною і її світом, і водночас про історіоспасенну дію Бога щодо людини. Цей дуалізм змушує догматику до представлення, в межах невід'ємної від неї систематизації, спасенного Божого об'явлення також в його (спасенно-) історичній структурі; тільки таким чином можна вказати, що в тій есхатологічній фазі, в якій Церква (на противагу Старому заповітові) плекає теологію, те, що вторинне, і те, що істотне, остаточною і безповоротним способом зблизилось до себе в своєму історичному (однак ніколи такому самому) взаємному відношенні, оскільки дійсність цього заплутаного в час світу була раз і назавжди прийнятою остаточною Бога. Цей одноразовий характер зберігає свою життєздатність і може бути властиво прийнятим в анамнезі (пригадуванні) й «прогностиці» (гідні довіри висловлювання про майбутнє як доповнення того, що досвідчуване). Щодо окремих трактатів догматики пор. ангелологія, антропологія, христологія, еклезиологія, есхатологія, теологія формальна і фундаментальна, теологія фундаментальна, теологія ласки, наука про Бога, маріологія, теологія моральна, теологія тайн, створіння доктрина, сотеріологія, теологія тринітарна.

ДОКАЗ ІСНУВАННЯ БОГА означає систематичний інтерпретуючий самоаналіз (рефлексію) над необхідністю підтвердження (афірмації) в кожному духовному акті міркування й вільного рішення людини того, що ми називаємо Богом. Метою доказу існування Бога, отже, не є остаточно постачання знань про будь-який дотепер незнаний, а відтак і байдужий предмет, але зрозуміння рефлексійної самосвідомості, що людина завжди і неминуче в своїй духовній екзистенції має справу з Богом (незалежно від того, чи вона називає його Богом чи якимось по-іншому, чи задумується над тим чи ні, чи хоче це визнати правдою, погодитись з цим, вільно сприйняти чи ні). Це говорить про своєрідність, самоочевидність та труднощі доказу існування Бога: завжди йдеться про цілу людину у

єдності її розуму й вільної волі (хоч предметом тематизації може бути виключно те, що становить сферу абстрактивних понять та те, що становить загальне у людині); йдеться про те, про що властиво, кожний вже знає, і що, власне тому, тільки незвичайно важким способом дозволяє виразитись в поняттєвій мові об'єктивності, оскільки те, що таким чином стає поняттєво опредметненим, ніколи повністю не дорівнює нетематичній свідомості того, що мається на думці (подібно до того, як кожний в звичайності буденного дня більше знає, чим є логіка, час, кохання, свобода, відповідальність тощо, ніж може сказати про них собі чи іншим). Доказ або докази (адже його можна різноманітно сформулювати та більше або менше виразно вказати ті чи інші його аспекти) існування Бога прямують до ствердження, що в кожному пізнанні (навіть у сумніві, в питанні, у відмові довіри до «метафізики») відбувається, незалежно від того, чим воно займається, а тільки засновуючи реальність будь-чого (найменше – власного акту) такого роду процес перед обличчям підстави підтвердженого буття взагалі чи просто підстави обрію асимптотичного Куди і засади, що підтримує як акт пізнання, так і його предмет, причому знову другорядним питанням є, як назвати ту безіменну, неможливу до схоплення присутність (абсолютним існуванням, таємницею або ж, висуваючи аспект свободи тієї трансцендентності, абсолютним добром, особовим, абсолютним Ти, підставою всякої відповідальності тощо).

Людина, приймаючи предметну дійсність своєї щоденності (приймаючи активну позицію щодо неї та поняттєво її виражаючи) виконує як умов можливості такого роду поняття, окреслюваного цією активною позицією, нетематичне, непередметне передсприйняття незрозумілої повноти дійсності, яка в своїй єдності є як умовою пізнання, так і того, що (індивідуально) пізнане, і як така є й надалі (нетематично) підтверджуваною навіть у акті, який тому тематично заперечує. Окрема людина досвідчує цю неминучу фундаментальну структуру своєї духовної екзистенції в індивідуальній фундаментальній структурі своєї екзистенції, що визначається

«вкиненням» і «буттям у світі» (настройка) як неможливе до схоплення ясне світло свого духа, як те, що уможлиблює поставлення людині питань абсолютного характеру, які вона формулює також щодо самої себе; однак у знищуючому страху (що є чимось іншим, ніж страх перед чимось), в незрівнянній радості, в моральному обов'язку, в якому людина дійсно переростає саму себе, в досвідченні смерті, в якому вона дізнається про свою абсолютну неміч – в цих і багатьох інших способах фундаментального трансцендентного досвідчення своєї екзистенції виявляється те (не стаючи «видимим»), чим все є (і тому слушно, насамперед, – особою) і те, що людина досвідчує як підставу своєї духовної екзистенції, водночас не можучи ототожнити себе, обмежену, з самою цією підставою. Ця фундаментальна структура людини й її змістовна місткість стають зтематизованими у виразних доказах існування Бога. Досвідчення, що формулювання будь-якого міркування є можливим тому, що людина підтримується і надихається абсолютним буттям, яке не завдячує своїм існуванням, і не є творінням людської думки, але саме підтримує цю думку, зтематизовується у метафізичній засаді причинності (не треба її помилково ототожнювати з природознавчим функціональним причинним правом, згідно з яким кожному явищу – «результатові» треба підпорядкувати будь-яке інше явище – «причину», в «кількісному» аспекті рівнозначну з результатом): те, що випадкове й обмежене а отже, те, що фактично, а не необхідно підтверджене (оскільки не має в самому собі достатнього сенсу свого існування), існує як «справлене» (як і його підтвердження) абсолютним буттям як його причину (пор. також причинність). Ця причинність присутнього, абсолютно одного буття, яке є підставою кожного акту духовного існування щодо всього, що існує і що дане у свідомості як предметно зтематизованим, тепер можна сформулювати з точки зору різних формальних аспектів існування: а) як випадкове, існування просто вказує на абсолютне буття як на свою причину – космологічний доказ існування Бога, доказ через причинність, причому ще можна вирізнити окремі моменти, напр. закладена

в бутті доцільність – телеологічний доказ існування Бога, або існувальна залежність кожного акту від попереднього акту та чистий акт без домішування будь-якої здатності, що становить кінець цієї наступності актів – кінезіологічний доказ існування Бога (перший рушій), або необхідний перший початок світу – доказ з ентропії, або засади, що кожному обмеженому існуванню служать чисті досконалості існування через участь (партиципацію) – доказ через міру досконалості Томи Аквінського; б) абсолютний зобов'язуючий характер (особового) існування вказує на реальність абсолютної вартості – деонтологічний аксіологічний, моральний доказ існування Бога; в) абсолютність реально визнаної правди вказує на реальну абсолютність необхідного буття – ноетичний доказ існування Бога; г) однакості переконання всіх народів у існуванні Бога в дійсності мусить мати свою підставу у Бозі – історичний, етнологічний доказ існування Бога. Ці окремі філософські висловлювання про Бога, пошук яких у західній філософії почався ще в часи Анаксагора і Платона, починаючи від XVIII ст., були не досить ясним способом поділені на метафізичні, фізичні й моральні докази існування Бога, причому не звернено уваги, що їхню мету (яка не є рівнозначною з визнанням Бога й ніколи не провадить до цього визнання силоміць) можна досягнути виключно в такій мірі, в якій вони в своїх окремих артикуляціях (видозмінах) є відбиттям трансцендентного, фундаментального досвідчення екзистенції.

ДОКЕТИЗМ (гр. *докейн* – *вдаватися, здаватися*) є христологічним поглядом, що проголошує, що Ісус Христос мав тільки умовне або небесне (ефірне) тіло й умовно терпів і вмер. Хрест невіруючих тільки ввів у оману. Ці й подібні їм погляди повинні були розв'язати теологічну проблему, як безсмертний, не відчуваючий терпіння Логос водночас міг бути людиною і терпіти. Докетизм ніколи не був сектою, але проявлявся в багатьох відмінностях вже від апостольських часів (пор. 1Ів 4,2; 2Ів 7). Теологічно був переможений на Халкедонському соборі (Халкедон).

ДОКСА (гр. – *хвала*), вислів, що вживається для визначення таких зовнішніх способів виявлення небесної величі Бога, про які говорить вже Старий заповіт, а саме – «вогня», «хмари». В час свого приниження Ісус Христос є відблиском хвали Бога (Євр 1,3), хвала Бога присутня в Ньому інкарнаційно; від свого воскресіння Він є Господом хвали (1Кор 2,8). Крім того, докса має (в «транзитивному» розумінні) характер імманентної «пошани», яку у внутрішньому житті Святої Тройці взаємно виявляють Отець і Син. Завдяки самоуділенню Бога людям у Ісусі Христі (уділення Святого Духа, ласка), людина вже бере участь у есхатологічній хвалі Бога, однак вона ще є (на підставі сотеріологічного аспекту) прихованою й об'явиться допіру після теперішніх терпінь (Рим 8,18). Честь Бога.

ДОКТОР ЦЕРКВИ – в католицькій Церкві й католицькій теології так називають теолога, який дає свідоцтво стародавньої Традиції і якого характеризують чотири риси: правоварна наука, особиста святість, визначні наукові досягнення й виразне схвалення з боку Церкви. В теологічній аргументації свідчення докторів Церкви не знаходиться в царині свідчень Отців Церкви, оскільки не мусять походити з патристичної епохи – багато серед них належать до періоду середньовіччя та сучасних часів, але належать до свідчень теологів. В латинській Церкві від VIII ст. особливе місце визнається за Амвросієм, Єронімом, Августиним і Григорієм Великим. Надалі їхня кількість збільшилася до понад тридцяти (серед них перші жінки, яким цей титул надав папа Павло IV: Тереза з Авілли та Катерина з Сієні). Східні Церкви від IX ст. мали лише трьох докторів Церкви, «трьох ієрархів і екуменічних докторів»: Василя, Григорія з Назіянзу й Івана Золотоустого.

ДОЛЯ. Християнин може говорити про долю тільки у тому розумінні, що вільна і свідомо діяльність у його житті завжди реалізується вже в тій упереджуючій ситуації, в якій він (християнин) наражений на діяння того, що інакше у світі, не те, чого не може передбачити і що не можна піддати власному контролю (особливо зважаючи на те, що і Бог завжди залишається таємницею у своїй істоті). Так що власні життєві

плани християнина власне стають тим, що є накиненим, не його власним. Крім того, смерть позбавляє людину усього, а найвищим, найбільш всебічним й остаточним її актом залишається сприйняття цього безсилля у вірі й послуші.

Але для віруючого доля не є якоюсь безособовою потугою, щодо якої він мусив би лишитися німим. Але якби навіть і була такою потугою, то Ісус Христос позбавив її усякої сили (Рим 8,31-39) – те, що невідоме, над чим нема контролю, це було Духом самого Бога (до якого християнин звертається як до свого Отця) позбавлене усякої сили.

Бог є дійсно таємницею, але у тій таємниці є Тим, який знає самого себе, який надає самого себе (отже, і сутність свого плану). Є Тим, який має милість до свого створіння, і який через втілення самого себе піддав долі. Слухняне сприйняття долі (що вже саме по собі її змінює, оскільки і як діється у ласці об'явлення, вже є вірою, а якщо досягає своєї повноти, то і любов'ю), вже є анонімним християнством, сприйняттям, що вже є переможенням, відкупленням долі.

ДОРОГА. Згідно з еволюційною природою людини і спрямуванням релігійного розвитку, що накинтий їй і вимаганий від неї, можливість і завдання цього християнського розвитку, підтримуваного ласкою Божою, та який досягає своє остаточне сповнення у баченні Бога (небо, щастивість), можна висловити за допомогою метафори «дороги» (пор. Ді 9,2); необхідність, розвиток і мета нашого способу життя, «поведінки» – це все визначається як «дорога». Наскільки кожний постійний спосіб життя можна вважати «дорогою», «порядком життя», наскільки можна говорити про дві «дороги» (добру і злу, вузьку й широку, Мт 7,13). Для християнина, що в наслідуванні Ісуса Христа вбачає підставу, силу і мету свого життя, власне Ісус є дорогою в найповнішому значенні цього слова (Ів 14,6).

ДОСВІДЧЕННЯ є формою пізнання, яке походить з безпосереднього прийому вражень, що походять з дійсності (внутрішньої або зовнішньої), незалежної від нашої вільної влади володіти. Його протифагою є таке пізнання (його

різновид чи аспект) в якому, активно діючи, людина підпорядковує предмет своїм аспектам, методам тощо, та критично досліджує його. Оскільки присутність того, що досвідчуване, незаперечно посвідчується само по собі, досвідченню служить еміне́нтна певність (очевидність). В стислому розумінні, релігійне досвідчення (конститує віру та оскільки її конститує) охоплює як метафізичне, моральне й екзистенціальне досвідчення буття й існування, так і досвідчення самопошвяти Богові в події об'явлення, в якій факт Божої самопошвяти стає вказаним «сумлінню» (як інтегруючому органу всіх внутрішніх і зовнішніх екзистенційно важливих пізнань); відтак заключає в собі, як таке, трансцендентальне досвідчення людини, в якому вона досвідчила себе інтуїтивно (в якомусь «пра-досвідченні») як таке, що віднесене до речей і світу, як суб'єкта і підставу свого мислення та своїх актів (принаймні початково, отже, в загальних рисах). Релігійне досвідчення як внутрішня самопошвята надприродній дійсності (ласці) можливе для людини або людськості в її історії віри виключно тільки тоді, коли йому предметно товаришує предметно-поняттева рефлексія (самоаналіз). Не викликаючи жодних сумнівів розрізнення між створчувальною дією ласки Бога і її поняттевою (інколи фальшивою) інтерпретацію, не є цілком можливим; природна трансцендентність духа, спрямована на Бога, і його силою ласки участь у внутрішньому житті Бога (через Ісуса Христа у Святому Дусі) не є однозначно відрізнявальними шляхом самоаналізу, оскільки Бог і Його дія ніколи не можуть бути сприйнятими окремо й виразно відмінними від себе в процесі самоаналізу створених істот. Але попри таке досвідчення ласки не існує безпомилкової певності щодо власного стану ласки усправедливлення (ДВ 1533, 1563, певність спасіння). Оскільки ж діяння Божої ласки є суттєво присутнім у «теологічних чеснотах», що без сумніву є надприродною справою Бога, а як такі (і власне тому) є актами (відповіддю) людини, тому надприродні дійсності виявляються в такого роду відповідях завдяки досвідченню миру, радості, певності, утішення, освічення, любові.

ДОСКОНАЛІСТЬ, згідно з Мт 5,48 це стан релігійної і моральної дозрілості людини, яка любить Бога і ближнього цілим серцем і всіма силами (Мт 22,37; Рим 13,10), стан, який уможливує й уділяє Божа ласка, який уреальнює свободу людини, який відповідає об'єктивному Божому праву та в кожному випадку різним можливостям індивідуальності. Всі інші постави і моральні вчинки щодо досконалості, яка полягає в повноті любові, є лише формами реалізації любові або різними засобами (поради євангельські), що провадять до неї. Оскільки та досконалість полягає в інтерпретації цілого життя (в його змінюючихся і неможливих стисло запланувати фазах життя) в любові, для ще подорожуючої людини вона завжди залишається завданням, метою, до якої вона може наблизитися тільки асимптоматично. Та оскільки дійсно можна зростати у ласці (Мт 13,8; Ів 15,2; Еф 3,15-19) та оскільки її зростання також є завданням людини (Еф 4,15), тому її змагання до досконалості (аскетизм, містика) як форма послуху щодо ласки і щодо школи життя є цілком виправданими. В термінології Церкви, що вживається в канонізаційних формулах, досконалість також називають «героїчною» чеснотою.

ДУАЛІЗМ в стислому розумінні є поглядом, згідно з яким дійсність складається з двох абсолютно протилежних і первісних сфер буття. В царині історії релігії особливу увагу заслуговує маніхейство, яке у світі вирізняє дві абсолютні засади, добру і злу, взаємно обмежуючі й ворогуючі між собою. В Святому Письмі не знаходимо такої крайньої постаті дуалізму, хоч не можна заперечити, що на Новий заповіт вплинуло пізньоюдейське розуміння світу (демонологія; царство Зла, що суперечить Божому царству (басілея), вищість якого, однак, не піддається критиці; вчення про еонах). Віра в Христа, засвідчена в Новому заповіті, також походить, завдяки науці про втілення, в якій «небесний світ» остаточно приймає «земний світ», поза кожною формою улагодненого або уповноваженого (що постає на підставі досвідчуваних суперечностей, існуючих в екзистенції) від дуалістичної схеми.

ДУХ є тим існуванням, яке вирізняється відкритістю до буття, а також відкритістю до того, чим є самий та чим не є. Ця відкритість існування до універсального буття і до самого себе дозволяє визначити дві головні риси духа: трансцендентність і самоаналіз (самопосядання в бутті – самому в собі та в свободі). Підносячись до самого буття, індивідуальність досвідчує те, чим є сама, досвідчує себе як «щось живуче» та як «суб'єкт»; однак, те, що інше, і зустріте в своїй індивідуальності в обрії її самозрозуміння, та яке не є нею самою, вона досвідчує як щось зустріте, отже, як «предмет». Завдяки цьому віддаленню індивідуального існування від того, що предметно чуже, і на підставі мислення про ціле буття та пізнання його як таке, дух може вільно пристосуватися до будь-якого довільно вибраного предмету, а тим самим йому дається свобода самоокреслення власної істоти. На обмеженість людського духа, насамперед, вказує його буття приреченим на необхідність часткової, не можливої бути повністю передбаченою зустрічі з атакуючим його іншим і чужим, а тим самим, на власне тіло як посередника між суб'єктом і предметом. Отже, людський дух не є чистим духом, але істотно «духом-душею», який через те пов'язання з тілом, а отже, через пов'язання з простором і часом стає специфічно «людським духом». У мисленні, пізнанні та бажанні він здатний на почуттєвість цілої людини, що становить духовно-тілесну єдність, а тим самим, на досвідчення, яке однак, є досвідченням самого людського духа. Досвідчення такого роду, однак, ніколи не є в стані виповнити ту відкритість, яка на підставі необмеженої трансцендентності духа є для нього необхідною і сталою умовою цього досвідчення; завжди обмежені думки людського духу не становлять, навіть у синтетичній формі, тієї перспективи на яку відкритий дух, і ніколи не можуть повністю дорівнюватися до його абсолютного і нескінченного очікування. Предметна свідомість людського духа, яка ніколи не дотримує крок тому безупинному переходові меж цим духом, знає (бодай тільки атематично, або навіть прагнучи, щоб не було це правдою), що це є можливе завдяки тому, що підтримує його трансцендентність, а саме – куди його

необмеженого прагнення (таємниці, Бог, доказ існування Бога), яке як таке є підставою обмеженого людського духа. Це необмежене Незрозуміле, ті Звідки й Куди, на які обмежений дух відчуває, що є приреченим він сам і його свобода, охоплює і підтримує пізнання і свободу людського духа; він залишається відкритим на них через свою істоту (екзистенціаль надприродний, ласка, самоуділення Бога).

ДУХ СВЯТИЙ – «Дух Божий» (*гебр. – руах, іменник жіночого роду!*, *гр. пнеума*) в Старому заповіті є виразом, вживаним для визначення результативності справчої сили Бога; Святий Дух ще ясно не вирізняється як «особа» Святої Тройці. Новий заповіт говорить про «іншого Утішителя» (параклет), що походячи від Отця (Ів 14,26), відрізняється (особливо пор. Ів 14,16-16,15; Мр 1,10; Мт 28,19) від Отця і Сина (Ів 15,26; 16,7); звичайно Його або Його діяння представляють такими символами: голубки – символ створення нового Божого люду (голубка є улюбленим символом святого люду, пор. Августин, Мр 1,10 та паралельні місця), громовиці – символ сили (Ді 2), ніби язиків полум'я – символ сповнення свідків Духом (Ді 2). Пор. також пнеума. У визнаннях віри й у всіх визначеннях Учительського Уряду Церкви, що стосуються Святої Тройці проголошується або визначається (проти модалізму, македонізму) вчення, що базується на Святому Письмі, що Святий Дух є особою (ДВ 112 151 та ін.). Є Він «Духом Отця і Сина» (ДВ 178), походить від Отця і Сина (ДВ 188 527, філіокве) як з однієї засади і завдяки одному диханню (ДВ 850 1300 1331). Через Нього зачала Марія (ДВ 11 30 41), хоч на цій підставі Його не можна назвати Отцем Ісуса (ДВ 533), діє в Ісусі (ДВ 178) і в Його Церкві (ДВ 3807, Уряд Учительський), особливим способом стає уділеним в тайні миропомазання і під час священничих свячень, ордо (ДВ 1269, 1774). Щодо походження Святого Духа у Святій Тройці, пор. Свята Тройця. «Сутність послання» Святого Духа до сіту (пам'ятаючи про таємницю) легко зрозуміла. Самоуділення Бога світові відзначається двома головними модальностями: самоуділення, як правда, яке довершується в історії і є запрошенням, з яким звертається до

людини у своїй вірності вільний Бог; самоуділення як Любов, яке уможливорює прийняття цього запрошення і відкриває трансцендентність людини до абсолютного майбутнього Бога. Таким чином уділяється самий Бог потребуєчому, обмеженому і грішному створінню. Це уділення самого себе з себе, не шукаючи, або ж не прагнучи отримати через це самого себе, але щобільше, наражаючись на ризик полягання на іншого, оскільки є так великим, що можна вільно стати «меншим» щодо іншого, є власне тим, що називається любов'ю.

Оскільки Бог створює як Бог, тому Він створює як той, хто є Духом, – все, що в цьому світі водночас є новим і оригінальним, вільним і повним життя, несподіваним і повним сили, делікатним і потужним. Він є Духом ласки; Бога, який перебуває в нас намащенням і печаткою, задатком, гостем, розрадником, захисником, внутрішнім волянням, свободою і дитинством, любов'ю і миром, добрiстю і єдністю – називаємо Духом. Той, хто дозволяє, щоб у нас дозрівали плоди: любов, радість, мир, терпеливість та чистота – є Духом, безстрашним супротивником тіла, гріха, виключного служіння Праву; є Тим, хто є таємничою силою, що довершує в нас переображення і провадить до улюбленого воскресіння тіла і переміни цілого світу. Він є Духом Церкви, єдністю тіла Христа. В день Зелених Свят стає відомим, що Дух не тільки обіцяний людині, але що також саме прийняття того Духа людиною є даром, що це уділення Духа не є чимось таким, що відбувається спорадично і швидкоплинно, як це було у випадку пророків, але що сталося остаточно і безповоротно; пратайною ласки Ісуса Христа у Дусі, котрий був даний, а не тільки є обіцяним, є Церква. В ній той Дух присутній як в сухих правах, так і пробудженнях до нового життя, як в уряді, так і в харизматизмі. Він також є духом індивідуальності, яка може ним тішитись і бути провадженою ним, також в межах ще анонімного та не знаючого Церкви християнства; Він є Духом, який присутній всюди, де завдяки Божій ласці, людина піддається зрівнювальній сірості.

ДУША (гр. *psiche*, лат. *ánima*). Бажаючи властиво зрозуміти християнське вчення (не платонове!) про душу, насамперед,

треба звернути увагу на різницю між існуванням і реальною засадою буття. Існування є однією реальною цілістю, що має одну істоту та одну екзистенцію у багатстві своїх рис, вимірів тощо. Засада буття – це внутрішній сенс існування, завдяки якій те існування без жодної шкоди для своєї єдності виявляє багатство рис, з яких жодна не може бути адекватно поясненою іншою, хоч кожна, будучи моментом цілості, є також співвизначеною цілістю. У християнській доктрині душа є засадою буття. Вона не є чимось самоіснуючим для себе самої, що лишень пізніше випадково об'єдналася з тим, що матеріальне. Адже душа разом з іншою засадою людини, її фізичною часово-простірністю, конститує одне існування, людину, в її субстанціальній єдності, так, що кожна емпірична риса, яку можемо знайти в людині, характеризує цілу людину (звичайно, кожна різним способом): тіло є тілом специфічно людським, виразом її духовної особовості; духовність людини реалізується в історичному часі та історичному просторі (уявлення, образ, слово, жест, суспільство) і прямує до сповнення цілої людини (воскресіння). Емпірично зустріти можна тільки цілу одну людину, яку, звичайно, не можна було б дійсно й повністю пізнати з усіх боків, якби в ній не вбачалася особа духовна: з автентичною незмінною індивідуальністю, яка є чимось більшим, ніж окремий випадок якогось загального права з духовним пізнанням, яке є чимось більшим, ніж ознайомлення з тим що біологічно корисне і яке через трансцендентність до існування взагалі, отже, і до таємниці Бога, здатне до осягнення абсолютної правди; зі свободою і відповідальністю, які чинять те, що є чимось більшим, ніж момент біологічного й стехнізованого суспільства. Засада такого буття людиною, завдяки якій матеріальне й просторово-часова істота може дійти до самої себе, визначити себе і таким чином перейти чистий детермінізм того, що матеріальне, називається душею (на відміну від внутрішньої засади того, що просторово-часове, біологічне, минуче й суспільне, яке називається матерією (не плутати з «тілом», що визначає те, що створене з душі й матерії як засад буття). Оскільки ту особову

духовність не вдається виводити з матерії, треба цю засаду буття, званою «душею», розуміти як субстанціальну (пор. ДВ 567, тобто існуючу не тільки як спосіб існувальності іншої дійсності), незалежну, просту (не квантитативну, оскільки вона протистоїть тому, що квантитативне, огортаючи і пізнаючи одночасно, пор. ДВ 900, 1440, 2828). Як автентична дійсність, душа просто ніколи не може загинути, а щонайменше може прийняти нову форму присутності й діяльності, оскільки щодо того, що матеріальне, вона є незалежною й автономною, бо має своє власне правдиве значення та свою вартість, відтак – не може бути моментом того, що матеріальне, який збігався б з визначеною фазою появи матеріального існування та перестав би існувати разом з його кінцем, також тому розум і християнська віра говорять, що душа не гине разом зі смертю, хоч смерть заторкує також і фізіологічно-біологічну свідомість людини. Душа має рису безсмертя (ДВ 1440), хоч це безсмертя не можна розуміти як звичайне «продовження» існування, подібного до існування при житті, але під ним треба розуміти понадчасове сповнення духовної особи, яка вже у часі перейшла час завдяки свободі; і на тій підставі, що це сповнення, згідно з об'явленням, остаточно повинно бути сповненням цілої людини. Якщо йдеться про створення індивідуальної душі, пор. креаціонізм, трихотомізм, тіло (особливо), бачення Бога.

Е

ЕБЕД ЯГВЕ (*гебр.* – *слуга Божий*) – у Старому заповіті визначення всіх побожних ізраїльтян, однак, особливо – якоїсь таємничої постаті в Іс 42,49,50,52–53 яка повинна з'явитися як пророк і скласти жертву поєднання «за багатьох», яку інколи сприймають як колективну (цілий Ізраїль або справедлива решта народу), інколи – мітологічно (ніби вавилонський вплив) причому завжди триває дискусія про яку постать тут йдеться: ідеальну, минулого чи майбутнього. Новий заповіт вживає цей вираз для визначення всіх побожних в Ізраїлі, включно з Ісусом Христом. Однак особливо, згідно з текстами Ісаака, це стосується життя і смерті Ісуса (пор. Лк 22,27 з Іс 53,12), оскільки тексти, що говорять про Ебед Ягве, у світлі об'явлення Ісуса Христа, вміщені у книгах Нового заповіту, можна прочитати як месіянські пророцтва, що в зворушливій формі окреслюють образ Месії, без сумнівів чужий тодішньому юдаїзмові: незнаний і заклопотаний, онімій, без вигляду і зовнішнього блиску, погорджений і розбитий Богом, Месія бере на себе гріхи, кладеться до гробу разом з безбожними, але багато чого за те отримує у власність.

ЕКЗЕГЕЗІС (*гр. екзегезіс* – *тлумачення*) – теологічна дисципліна, що викладає Святе Письмо за допомогою дійсних наукових методів, до яких, між іншим, належить філологія, критика біблійна, біблійна історія; однак, екзегезіс не повинен обмежуватися виключно до використання цих методів. Як католицька наука, екзегезіс не може вважати вчення і вказівки Учительського Уряду тільки негативною нормою. До завдань католицького екзегезісу належить провадження початкових наукових досліджень, які уможливили б Учительському Урядові видання певних міркувань щодо сенсу якогось біблійного тексту

(КЛ 12) та вказання автентичної згідності його результатів з католицькими догматами, як також, принаймні в засаді, – з невизначеним вченням Учительського Уряду (Письмо Святе, доказ). Католицький екзегезіс, таким чином, набуває характер теології біблійної, яка, в ідеальному випадку, ототожнюється з біблійною теологією, що засновується догматикою. Засади так сприйнятого екзегезису випрацьовують герменевтику. У ширшому розумінні екзегезіс (так як він трактується на теологічних відділеннях) займається викладом окремих книг Святого Письма, критично досліджуючи текст, піднімаючи питання про авторство та давні джерела цього тексту, враховуючи у поясненні інтерпретованого тексту історичні, географічні та археологічні дані, видобуваючи вміщений у відповідному тексті керигмат. Якщо біблійний текст мусить бути вираженим сучасною мовою, то ці вступні праці – необхідні.

ЕКЗИСТЕНЦІЯЛ НАДПРИРОДНИЙ. В підставі поняття надприродного екзистенціалу лежить такий стан речей: перш ніж людина дістане усправедливлення силою сакраментальної або позасакраментальної ласки, вона вже охоплена вселенською спасенною волею Бога, вже є відкупленою і абсолютно зобов'язаною до досягнення надприродної мети. Ця ситуація, що попередньо й інклюзивним (включеним) та непозбувальним способом є даною діяльності людини та цю діяльність окреслює, визначається не тільки думками і замірами Бога, але є реальним призначенням людини, яке дійсно виявляється в його природі завдяки ласці (тому надприродне), але яке фактично завжди є присутнім в реальному порядку. Тим самим стверджується, що людина, навіть відкинувши ласку та перебуваючи у стані засудження, ніколи не може бути байдужою (в онтологічному і суб'єктивному аспекті) щодо свого надприродного призначення. На підставі своєї належності до людського роду, людина, однак, також постійно, неминуче і реально визначається непослухом людськості щодо Бога, яке в теологічній традиції називається гріхом первородним. Тому також первородний гріх можна назвати «екзистенціалом», який,

звичайно, є охопленим і здомінованим потужнішим надприродним екзистенціалом Божої ласки.

ЕКЛЕЗЕОЛОГІЯ є теологічною наукою про Церкву. Щодо місця еклезиології у загальній теології панує таке велике замішання, що ще не може навіть бути мови, щоб вона становила особливий і властивий розділ. Найчастіше еклезиологія викладається в межах апологетики (теології фундаментальної), до того ж двояко: по-перше, у формі історичній та передтеологічній, з метою наведення історичного доказу заснування Церкви Ісусом Христом і природи її вчительського авторитету (разом з її знаменнями, ієрархією, Учительським Урядом, папою, безпомилковістю); по-друге, у формі догматичній, оскільки всі суттєві теологічні висловлення про Святе Письмо (натхнення) та його стосунок до Традиції вже засновують (незалежно від їхньої історичної вартості як свідоств) догматичну науку про Церкву. Треба зауважити, що наприклад, знамення Церкви (єдність і єдиність, святість, вселенскість, апостольство), що дозволяють вирізняти її як правдиву Ісусову Церкву, включені до визнання віри, і таким чином є необхідним предметом віри тощо. Висловлення про дійсну природу Церкви можуть бути сприйнятими виключно у світлі христології Слова, яке стало тілом, а тому вона також мусить випереджати еклезиологію. Вчення про Євхаристію як центральну таємницю Церкви, істотно належить до еклезиології, як також і вчення про тайни взагалі, яке повинно представити тайни як основні, підставові форми реалізації Церкви.

ЕКСТРА ЕККЛЕЗІАМ НУЛЛА СЛУС (лат. *поза Церквою немає спасіння*) – засада, сформульована Оригеном та Кипріяном з Картагену, і збережена Традицією. Ця засада не говорить, що поза Церквою не уділюється жодна ласка (ДВ 2429), але про те, що уділювана кожному ласка для його усправедливлення самоуділенням Бога у Його втіленому Сніні остаточним і постійно досягальним способом і у історії, залишається історично присутньою та є досягальною у Церкві. Тому цю ласку можна знайти у видимій формі тільки в Церкві Ісуса Христа та різних її елементах (Святе Письмо, тайни,

приклад досконалого християнського життя). Ласка, уділена Богом «поза» Церквою, завжди залишається ласкою, яка силою свого внутрішнього динамізму спрямована до історичного втілення в Церкві. Оскільки 2-й Ватиканський собор визнав можливість спасіння також (без провини) атеїстів та політеїстів (КЦС 22; КДЦ 16; ДМ 7), не можна поважно сумніватися в тому, що всі люди постійно перебувають під впливом реально діючої в них та жертвуваний їм Богою ласки (воля спасення Бога). Відтак засада «поза Церквою немає спасіння» повинна бути інтерпретованою у світлі тієї ширшої науки про ласку, яка знайшла свій вираз у соборному вченні.

ЕМАНАЦІЯ (лат. *еманаре* – *випливати*) означає у філософському й теологічному еманатизмі походження всіх речей з божественної субстанції, а відтак, через деривацію, все, що виплило. Еманация – необхідна; відповідно до дистанції, що розділяють її від божественного джерела, еманация (впливи) стають щораз недосконалішими, як проміння світла. Еманатизм як різновид пантеїзму був засуджений 1-м Ватиканським собором (ДВ 3024), оскільки суперечить проголошуваній тим самим собором абсолютній простоті й незмінності Бога і вченню про акт створення.

ЕМАНСИПАЦІЯ (визволення) як поняття спочатку було використовувалося в юридичній термінології та окреслювало, з одного боку, визволення невольника, а з другого, визволення дитини з-під батьківської опіки, а відтак і її зрілість. Звідти поняття емансипації надалі набуло загальне значення визволення індивідуальності, груп, класів, народів (жінок, робітників, євреїв, негрів, з-під найрізноманітніших форм залежності – політично-юридичної, господарчої, виховної, природної), що становлять перешкоду в досягненні людиною повної зрілості. Тому поняття емансипації може означати суспільно-політичне визволення з-під влади систем, оснований на силі й визискові; визволення думки з-під накинених ззовні рішень, цензури і табу; увільнення від злигоднів, війни та екзистенціального страху. Хоч емансипація є основоположною вартістю та центральною метою просвіти, її треба відрізнити від нього як від епохального емансипаційного руху не тільки

тому, що просвіта надала емансипації нову властивість – самовизволення завдяки критичному розумові, але також тому, що емансипація у формі революційного розуміння свободи у марксизмі (на підставі її пов'язування з економічним аналізом і класовою боротьбою) знову набула більш розвинену у порівнянні до просвіти, поставу. Під впливом Маркса емансипація отримала, як переборення також ліберальних основних прав міщанства та знищення релігії як «опіуму народу», тотальний характер відношення всіх стосунків до людини як суспільної істоти. Тільки тепер емансипація нарешті стала ідеалом суспільного порядку, а тим самим – також виховання, з яких не тільки повинні бути усунуті найбільш вражаючі залежності та нелюдська нерівність, але також треба результативно запобігати кожній новій формі суспільних привілеїв та дискримінації на шляху до демократизації всіх сфер життя.

К.Ф.

ЕНЦИКЛІКА дослівно означає обіжний лист, цю назву від VII ст. використовували папи для визначення обіжного листа; від XVIII ст. ця назва стала технічним поняттям; цитується згідно початкових слів (напр. Сороковий рік). Теологічна проблема, пов'язана з енциклікою, полягає в питанні про її авторитет. Як така, енцикліка є виразом звичайного навчання Церкви (Учительського Уряду), але сама по собі не є виразом якогось догмату у надзвичайному або звичайному навчанні Церкви (Учительського Уряду). Вміщене в ній вчення в своїй основі мусить бути прийнятим позитивно і внутрішньо, але не абсолютно зв'язуюче. Тому це не виключає проголошення застережень або пізнішої відміни висловленої згоди. Природно, що за своєю істотою енцикліка в царині мови, наголосів і аспектів більш зумовлена часом, ніж якась вирішальна розв'язка у справах віри. Звичайно, теологічно папа міг би якусь енцикліку використати для вирішальної розв'язки ще відкритих питань, однак щоразу мусить бути виразно зазначеним (ДВ 3884).

ЕОН (гр. *айон* – *світ, вік світу, час, довгий час*, у Платона – *вічність*) персоніфікований вже Еврипідом, відтак у Сирії та

Єгипті, у гностицизмі. Щодо біблійного розуміння еону як вічності пор. вічність. Термінологія Святого Письма стисло пов'язана з розумінням еону у апокаліптиці, в якій говориться про два, змінюючи один одного еони (цей – той, дочасність – позачасовість; терпіння, журба, зіпсуття – великий, новий, правота, правда); прихід майбутнього еону, під яким розуміється новий або небесний світ, поєднується з приходом Месії. В цьому останньому випадку не йдеться так багато про відділення еонів, але про їхню рівночасність зі збереженням якісної відрубності (земний видимий еон – небесний невидимий еон). В царстві Божому, проголошуваному Ісусом, вчення про два еони не відіграє жодної ролі, хоч сама термінологія була використана в синоптичних Євангеліях (цей – той, надходячий, майбутній еон) про цей «еон», вже присутній, який є злим, який має свого власного «бога» (2Кор 4,4), але з якого силою смерті Ісуса християнин був вирваний, і до якого християни не повинні уподібнюватися (пор. космос, «цей» світ, аналогічне поняття у Івана). Маючи на увазі ці негативні висловлення, треба пам'ятати, що Павло інакше, ніж пізній юдаїзм з цілою повагою трактує «цей» світ як місце, де вирішується доля світу і людини. Згідно з Євр 6,5 християни вже досвідчили силу майбутнього еону.

ЕСХАТОЛОГІЯ (гр. *есхата* – *останні речі*) є теологічною наукою про речі остаточні. Вона не є репортажем, що попереджає події, які повинні відбутися «пізніше», а радше поглядом, який людина у своєму вільному духовному рішенні повинна скерувати у майбутнє зі своєї історіоспасенної ситуації, визначеної подією Ісуса Христа, до остаточного звершення тієї притаманної їй екзистенційної ситуації, есхатологічно вже здетермінованої. В цьому зверненні до майбутнього йдеться про те, щоб людина визнала свою теперішність за вже тепер скриту, присутню та визначену майбутністю, яка вже тепер представляється як спасіння, якщо під нею розуміється цілковито залежна від волі самого Бога, та неможлива до визначення щодо свого часу і способу, дія. Це есхатологічне розуміння теперішності не відвертає погляду від скандалу ще

існуючих суперечностей з фактом вже даного спасіння в Ісусі Христі, як також не паралізує активність віруючих в царині програмування і творення земного майбутнього (продуктивна есхатологія).

1. Герменевтика есхатологічних висловлювань повинна випрацювати норми, які дозволили б відкинути, як фальшиве «апокаліптичне» розуміння есхатології (апокаліптика), так і екзистенціалістичну інтепретацію з крайньою «демітологізуючою» тенденцією (демітологізація). Особливо ця остання забуває, що людина живе в час, звернений до майбутнього, що допіру має прийти, та у світі, який не має тільки абстрактну екзистенцію, але у всіх своїх вимірах (також у своїй світській часовості) мусить досягнути спасіння. Між іншим, ці норми пояснюють такі справи: що висловлювання про небо і про пекло не перебувають в одній площині; що ласка Божа, з певністю, остаточно виявиться переможною – тріумфальний вислів про небо стає висловом подорожнього, який приймає у вислові про пекло автентичну і відверту можливість свого індивідуального засудження, а одне й друге охоплюється актом індивідуальної надії спасіння. Вислови есхатології як висловлювання про нині нам дані та нині невідгадані можливості, повинні бути відкритими. Повинні бути відкритими як до домагань щодо езотеричного знання про апокатастаз, так і до домагань до певного, напередзаповідаючого таємні вироки Бога, знання про конкретний випадок актуального акту засудження. Ці норми дозволяють розрізняти зміст і форму есхатологічних висловлювань, що містяться у Святому Письмі та Традиції.

2. До змістовних висловлювань есхатології належить: внутрішня довершеність (кінецьність) та історична постать часу, маючого дійсний початок та спрямованого до неперехідного дійсного кінця; одноразовий характер кожного моменту історії спасіння; смерть і довершене Богом «переображення» як необхідність правдивого доповнення часу; кінець даний разом з втіленням, смертю і воскресінням Ісуса; «даність» цього кінця є дійсністю переможного милосердя і самоуділення Бога; особливий характер ще й тепер, «по» Ісусі Христі, плінного

часу; постійно присутній у цьому часі елемент суперництва (Антихрист), який наприкінці ще більше загостриться; наступне, космічне знищення потуги права, смерті тощо; суд як доповнення світу; постійне значення людськості Ісуса для щастливості; бачення Бога як вічно триваючої таємниці; стосунок неба спасених до засудженого світу демонів; метафізична істота улюбленої тілесності; басілея ангелів і людей. Важкою теологічною проблемою есхатології є діалектика, що виникає між індивідуальною есхатологією (смерть, особливий суд, небо чи пекло, або чистилище, після суду призначені для індивідуальності) та вселенською есхатологією (вселенський суд, вічне небо, вічне пекло). Висловлювання в цих питаннях не можна узгоджувати виключно так, ніби вони стосуються до різних дійсностей, що трактуються ніби відділеними одна від одної (щастливість «душі» – воскресіння «тіла»), оскільки людина душею і тілом становить одну дійсність, всі біблійні висловлювання про неї завжди відносяться до цілості її істоти.

В сучасній теології прикметник «есхатологічний» відноситься до сучасності в тому розумінні, що разом з приходом Ісуса Христа почалися остаточні часи («есхатологічні діяння Бога»); також там, де, здавалось би, відноситься виключно до майбутнього, вказує на майбутнє в тому розумінні, в якому воно є інтерпретацією сучасності («есхатологічні висловлювання Святого Письма»).

ЕТИКА як підставова частина практичної філософії є наукою про те, що моральне, тобто своїм завданням ставить аналіз і філософське обґрунтування моральних фактів, з яких можна було б вивести норми людської поведінки. Тому треба стисло її відрізнити від теологічної етики (теології моральної), котра норми моральної поведінки мусить виводити зі слова Бога, вміщеного у об'явленні (та підтвердженого у Церкві), та з Його спасених постанов, що стосуються людини. Філософська етика, займаючись моральним аспектом людини, піддає науковому самоаналізу певний прафеномен самозрозуміння людини: людина досвідчує себе у своїй самореалізації як існуванні, яке щось хоче, яке в актуалізації того бажання добровільно відносить себе до добра або зла. Це розрізнення між доброю і злою поведінкою завжди свідомо співприсутне у

вільній самореалізації особи; духовна особа, що вільно реалізується, досвідчує себе при тому як основну моральну якість. Це досвідчення основної вартості стає зтематизованим у етиці, на його підставі можна вказати, що духовною особою є та, яка морально реалізує як свою природу, так і своє приготування до остаточної мети, і як така є абсолютно бажаною. Однак з факту, що вона є абсолютно бажаною, можна і треба виводити безумовний характер моральних якостей, що служать здійсненню тієї абсолютно бажаної духовної особи. Тому в етиці вдумливо і науково вивчаються окремі античні зв'язки цієї особи – її стосунок до самої себе, до інших вільних осіб (ближніх), до людського суспільства і нарешті, до Бога, а для їх реалізації визначаються етичні норми. Розрізнення цього аналізу, що відповідає різним сферам життя, провадить до поділу загальної етики на індивідуальну та суспільну етики. До об'єктивного морального порядку, що виник таким шляхом, і який завжди існувавально враховує попереднє приготування людської особи до визначених даних і структур середовища, треба приготувати безпосередню моральну норму кожного морального діяння: сумління індивідуальності, міркування якої остаточно визначають вартість конкретного діяння. Тим самим сумлінню даються остаточні засади (природне моральне право, напр. об'єктивно злі засоби не усправедливлює суб'єктивно добра мета, моральна вартість, яка є обов'язковою на тій підставі, що духовна особа абсолютна бажана, не може бути присвячена перед-моральній речі, умовній вартості людського існування).

Оскільки етика є самоаналізом (рефлексією) вільної моральної самореалізації людської особи в якомусь попередньоданому порядку, вона мусить залишитися відкритою до постанов волі Бога, що стосуються цієї особи чи її приготування до властивої їй мети (теологія моральна).

ЕТИКА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА (індивідуальна етика). Оскільки моральна поведінка людини є не тільки «випадком», що підлягає загальній есенціальній моральній нормі, але також уреальненням самого себе в своїй одноразовій індивідуальності (і цей факт можна і треба також піддати науковому, методичному самоаналізу), тому також є і повинна бути

екзистенціяльна етика. Бо вона враховує уреальнення людини в такій мірі, в якій воно є заданим і можливим виключно притаманним йому способом, і в якій не може бути адекватно охопленим загальними нормами. В цьому розумінні вона становить необхідне доповнення «есенціальної (загальної) етики», однак не є її суррогатом, як того хотіла б етика ситуаційна. Опрацьовувані в ній загальні моральні норми в екзистенціяльній етиці повинні бути «застосованими» до «конкретної» ситуації діючого; під «ситуацією» треба розуміти той історичний момент у житті індивідуальності, який формується її особовою неповторністю, індивідуальними зв'язками, особово-історичною ситуацією та самоаналізом есенціальної (загальної) етики – самоаналізом, зумовленим її інтелектуальними можливостями, та який водночас становить джерело її конкретної моральної діяльності. В цьому застосуванні загальних моральних норм до ситуації індивідуальності роль сконкретизованого загалу (суспільства) відіграє «ти», яке, зі свого боку, позитивно визначає ситуацію діючого в тому розумінні, що не тільки дія суб'єкта відноситься до нього, але на підставі своїх конкретних прав і поведінки становить виклик для цієї діяльності та модифікує її (зрозуміло, що те «ти» не треба інтерпретувати помилково, виключно в індивідуалістичному розумінні, бо воно охоплює ширші суспільні зв'язки). В ситуації індивідуальності, що також визначається правами «ти», та поза нею, повноважно криється конкретний поклик Бога до неї. Це стосується: також морально діючого суб'єкта, самореалізації якого вимагає власне той поклик, що надає їй визначений напрям; а також загального морального права, в якому знайшов свій вираз фундаментальний задум Бога щодо людини і світу, та який повинен бути впровадженим в дію в діяльності індивідуальності, і який лише в ній може бути реалізованим.

ЕТИКА СИТУАЦІЙНА – доктрина крайнього і фальшивого екзистенціалізму, який проголошує, що моральний обов'язок індивідуальності в кожному випадку визначається виключно конкретною ситуацією, в якій вона перебуває, та щс пізнання того, що має зробити «тут і тепер» не зумовлюється загальною есенціальною нормою природного морального права, що

походить з метафізичної постійної та розпізнавальної природи людини, яка залишається тією самою попри всі історичні зміни, і котра закладена в Святому Письмі. Ситуаційна етика базується на запереченні метафізики есенції, а відтак унеможливорює зв'язуюче голошення Церквою будь-якої матеріальної християнської етики; є крайнім індивідуалізмом, щось у вигляді «короткого зіп'яття» розуму, який хоче зменшити свій вантаж терпеливого самоаналізу, який би мусив взяти на себе, щоб прояснити складну ситуацію. У протестантській критиці права і його ролі щодо усправедливленого ласкою грішника, нерідко звучить піднесений тон ситуаційної етики. Також часто ситуаційна етика є реакцією на той факт, що загальні норми також є елементами домінуючого образу світу та не можуть бути надужитими для ідеологічних цілей. Тоді ситуаційна етика є спробою такої конкретної практики. Дійсним коренем ситуаційної етики є етика екзистенціяльна.

ЕТІОЛОГІЯ (гр. *aitia* – причина) у найширшому значенні є представленням підстави чи причини якоїсь іншої дійсності. У вузькому значенні – представленням якоїсь попередньої події як підстави досвідчуваного стану чи випадку, що повстали у людській сфері. Ця віднесеність до ранішого випадку може:

а) або набрати форму якогось образного уявлення причини, що в засаді має лише пластично представити свідомості сучасну ситуацію – етіологія мітологічна;

б) або бути реальним, дійсно можливим і обґрунтованим (хоч також уявно вираженим) походженням історичної причини з якогось сучасного стану речей, який завдяки зрозумінню його походження, самий стає більш зрозумілим, причому дійсна причина і реальний результат видимі в одній перспективі – етіологія історична. В цьому другому значенні це поняття можна застосувати до висловлювань Святого Письма щодо преісторії людської: оповідання про створення.

ЕФЕС, місто в Середній Азії, в якому між 22 червня та 17 липня 431 року відбувся 3-й Вселенський собор (за папи Целестина I). В своїх головних христологічних визначеннях він засудив несторіанство, а відтак, визнав за Марією титул Матері Бога (гр. – *теотокос*, ДВ 250-264).

Є

ЄВА (гебр. дослівно: «та, що дає життя»), згідно з етіологічним повідомленням Святого Письма – «помічниця», жінка Адама. В оповіданні про її створення з ребра Адама виражена її істотна рівність з чоловіком, відмінність від нього та рівноцінність з ним; більш детально це подано в самому наданні ім'я (Бут 2,23): «Та буде зватися невістою, бо була взята з чоловіка» (і інша, невіста, означає доповнення чоловіка, іш). Є тією, яка знаходиться на тому самому рівні буття, як і перший чоловік, тому піднесена понад всі інші живі істоти; є «партнером» чоловіка. Разом з чоловіком є образом Бога у світі. В стосунку між Адамом і Своєю Святе Письмо вбачає приклад подружжя, бажаного Богом, приналежність собі чоловіка і жінки, взаємне покладання на себе, батьківство. Протоевангелія.

ЄВАНГЕЛІЄ (гр. *евангеліон* – добра новина). У цьому послівному перекладі найбільш унаочнюється домагання, яке висуває Ісус в проголошуваний ним новині. Адресатом цієї новини (Мт 11,5), насамперед, є убога людина, яка саму себе, свою ситуацію у світі та щодо Бога сприймає таким чином, що якби мала покладатися виключно на саму себе, могла б очікувати тільки слів відмови та вироку відкинення. Змістом цієї новини є факт, що вже відбувся, а саме: повне ласки панування Бога в Ісусі Христі стало приямним і визволяючим у цьому світі, визнаному вже відкинутим (Мр 1,14). В пізніших писаннях Нового заповіту поняття євангелії поширюється на новину і проголошення того, що сталося в Ісусі Христі, було прийняте Його учнями. Тому саме існування, навчання та життя Ісуса стають змістом євангелії. Тому в цьому розумінні євангеліє є просто «євангелією», тобто радісною новиною, яку Бог направляє людині. Щодо винятковості цієї новини, то цей термін у

Святому Письмі вживається тільки у однині. Допіру пізніше, Євангелією (тоді також і у множині) називається писемне упростійнення у доступній формі чотирьох Євангелій (за Матеем, Марком, Лукою, Іваном), перекази учнів. Називаючи ці писання Євангеліями, підкреслювано їхній характер місійного писання (переповідання); як таке воно є переповненням (проповідь) Церкви про те слово і подію, яке створили її. Святе Письмо.

ЄВХАРИСТІЯ (гр. *ευχαριστην* – дякувати: *ευ-добре, харіс-дар*), згідно зі значенням слова та первісним застосуванням цього терміну, означає процес подяки того, хто був обдарований і вдячний за це. Також означає вдячність та подячну молитву. В пізнішому розумінні, крім того, означає «тіло» Ісуса, оскільки в євхаристійній діяльності Церкви, у видимих постатях хліба і вина, є вихідним пунктом та центром такої діяльності.

І. Дійсність, що визначається Євхаристією, була встановлена під час Останньої Вечері Ісуса (насамперед, пор. Лк 22,19; 1 Кор 11,23; пор. Мр 14,22). На ній Ісус Христос, згідно з Його словами, пожертвував для спожиття своє «тіло» і свою «кров» у вигляді хліба і вина. Сенс цієї дії виникає з ситуації та застосованих понять. Фундаментальне значення має ідея смерті: Ісус свідомо приймає свою долю і об'єднує її з центральним змістом свого вчення. Далі Ісус есхатологічно розуміє цю вечерю як передбачення остаточного весільного бенкету. Нарешті стверджуючою ідеєю цієї Вечері Ісуса є ідея спільноти (зв'язок Ісуса зі своїми приятелями та встановлення спільноти між ними). Отже, з ужитих понять виходить: в душі семітської мови «тіло» означає тілесну доторкуваність особи Ісуса; для уточнення слів про хліб, Ісуса просто названо Ебед Ягве (пор. Іс 53,4-12); «кров» більш докладно визначається як кров, пролита Ісусом для заключення нової Угоди з Богом (пор. також); тим самим говориться про Ісуса як про того, який вмере, проливаючи свою кров. Отже, ці дари тотожні зі слугою Божим, Ісусом, який у добровільному акті послуху приймає несподівану смерть, встановлюючи цим Нову Угоду. Тотожність євхаристійної поживи Церкви з тілом і кров'ю Ісуса детально визначає 1 Кор.

Ця пожива є тілом, жертвуваним Ісусом на Останній Вечері, є розіп'ятим тілом Ісуса, тому під час його споживання проголошується спасення вартість смерті Ісуса, а Його смерть стає плідною; вона є тілом і кров'ю вознісшогося, а індивідуальність, споживаючи її, злучується до спільноти одного духовного тіла Ісуса Христа (1Кор 10,16). Постійна присутність цієї поживи у Церкві, і як поживи Церкви, походить з наказу, безпосередньо доданого до слів встановлення: «То робіть в мою пам'ять (анамнезіс)». Завдяки дорученню робити «це» надалі, була дана запорука, що ціла дійсність Христа плідно присутня скрізь, де «це» (Остання Вечеря) легально відправляється учнями Ісуса. В цьому повторюванні Останньої Вечері, чого бажав і сам Ісус, водночас стає уприсутненою кривава жертва на хресті, оскільки уприсутнене тіло і кров терплячого та вмираючого Слуги Божого, виданого за «багатьох» і Його кров, пролита за «багатьох» (незліченних), і тільки як такі, згідно зі встановленням самим Ісусом, можуть бути уприсутненими, а також оскільки ця присутність єдиної жертви Ісуса Христа дана Церкві у вигляді літургійного приношення жертви. Тим самим євхаристійний бенкет Церкви вже є завжди справжньою поживою в тому розумінні, що на ньому дається тіло і кров Ісуса Христа насправді як пожива, водночас цей бенкет є дійсною жертвою в тому значенні, що одна жертва Ісуса зберігає постійну плідність в історії, стаючи в ній постійно і плідно присутньою, завдяки літургійному діянню, яке представляє, властиво, історичний факт Церкви, відправляючої Євхаристію. Обидві ці дійсності в одному Євхаристійному бенкеті власне тому не можуть стати цілком окремими предметами теологічного самоаналізу; для повного визначення Євхаристії також треба врахувати Жертву Служби Божої. Однак, також уприсутнені втілення, воскресіння та вознесіння Ісуса (пор. Ів 6,57; Євр 10,5-10).

II. Євхаристія в найповнішому і первісному значенні є тайною (ДВ 802, 1601, 1866), яка була безпосередньо встановлена самим Ісусом Христом (ДВ 1320, 1601, 1636, 1866), в якій дійсно присутні правдиві тіло та кров Ісуса, а тим самим

ціла конкретна дійсність Господа, що приносить спасіння (ДВ 700, 793, 802, 860, 1320, 1636, 1651, 1658, 1866, 2535), в кожному з двох «постатей» хліба і вина (ДВ 11948, 1257, 1320, 1636, 1729, 1733, 1866, 1535) та кожній їхній частині (ДВ 1320, 1639, 1653, 2535, 3231). Уприсутнення тіла і крові Ісуса Христа та Його жертви смерті довершується під час Жертви Служби Божої, що відбувається у Церкві (ДВ 793, 802, 1072, 1320, 1771) силою освячення, проголошуваного священиком (0, який вимовляє як «форму» тайни слова встановлення, сказані самим Ісусом Христом (ДВ 782, 793, 834, 1320, 1352, 1639, 1739, 1752). Під освяченням треба розуміти правдиву переміну якоїсь субстанції (а саме – пшеничного хліба та виноградного вина як «матерії», ДВ 1320) в іншу (а саме – в тіло і кров Ісуса, ДВ 700, 802, 860, 1018, 1320, 1642, 1866, 2535, 3891; транссубстанція). Хоч вона довершується, з огляду на спожиття вірними цього тіла і крові Ісуса, що приймають їх під час причастя (пор. комунікація), і власне через нього довершується (насамперед, Церквою) уприсутнення хресної жертви в цій конкретній годині в межах історії, однак те, що в ній реалізується, залишається: як довго існують постаті «поживи» для споживання, так довго також є присутнім Ісус Христос (і так довго повинен бути адорованим, ДВ 1639, 1654). Ця постійна дійсна присутність Ісуса Христа (реальна присутність), однак, залишається необхідно віднесеною до встановлення мети, якою є приймання («споживання») вірними.

III. У відправленні й прийнятті Євхаристії Церква і окремі вірні дійсно чинять «Євхаристію», тобто складають подяку в найбільш можливій та специфічній «церковній» формі, яка притаманна тільки Церкві Ісуса Христа; водночас її зобов'язує основне право – дійсно «посідаючи» самого Ісуса Христа, і дійсно (хоч у сміливій дійсності віри) приймаючи Його як поживу, Церква «висловлює», втілює, довершує ту подячну відповідь на Божий дар ласки (Його самоуділення), відповідь, яка є найбільш інтенсивною, бо є «сформованою» від давніх-давен коханням і цілковитим прийняттям життям Ісуса у тілі і крові. Тому «діяння Євхаристії» не треба розглядати виключно в

категоріях індивідуальності, як звершуванні виключно в індивідуальностях, завдяки чому вони отримують особисту участь у житті Ісуса Христа та ласку здійснення цієї участі у «християнському» житті в стислому розумінні такому, що є образом життя Ісуса Христа завдяки любові, послухові та вдячності щодо Отця, прощенню і терпеливості), але, насамперед, в еклезиологічних категоріях (суспільних): у Євхаристії ласкава і безкорисна воля Бога до спасіння всіх людей в цьому світі стає принятною, відчувальною та видимою в тому розумінні, що завдяки їй відчувальна і видима спільнота вірних (Церква) стає таким знаком, який не тільки вказує на якусь можливу ласку і Божу волю спасіння, але як доторкальність та тривалість цієї ласки і спасіння. Тайна Євхаристії і святість Церкви тісно сполучені між собою (Церква, прасакрамент).

ЄДНІСТЬ РОДУ ЛЮДСЬКОГО означає а) факт, який походить з різноманітності всіх людей, невблаганно співвіднесених між собою і взаємозалежних; б) завдання, яке, з одного боку, повинно реалізуватися у розумінні внутрішньосвітової мети історії та як умова єдності і вселенськості Церкви, з другого боку, як есхатологічне діло Бога. Єдність людського роду походить з: а) єдності його просторово-часових, земних, біологічних та людсько-історичних зв'язків (моногенізм); б) єдності цієї самої істоти (дух), яка уможливорює і призводить, попри бажану Богом різноманітність, до позитивної інтеркомунікації; в) історії спасіння (і падіння), яка базується на вищезгаданих єдностях та засновує їх, яка виявляється у вселенській спасенній волі Бога та її історичних реалізаціях (Старий заповіт, Новий заповіт, гріх первородний). Спасенна воля Бога спрямована до повернення людському родові його єдності (Ів 11,52; 17,11), свідченням чого є єдність Церкви (і її універсальність) зі своїм сакраментальним динамізмом, зверненням до світу. Отже, єдність людського роду водночас є і внутрішньосвітовим завданням, і, на підставі ласки, есхатологічним; оскільки ж ще на самому початку єдність була втрачена через гріх, тому не може бути досягнута і повернена у внутрішньосвітовій сфері без ласкавої спасенної дії Бога.

ЄДНІСТЬ ЦЕРКВИ

1. В розумінні Святого Письма. Новий заповіт вбачає єдність Церкви, що визначається за допомогою найрізноманітніших виразів (Екклезія, Церква, насіння Авраама, Божя святиня, будова, Божий дім), насамперед, у факті, що Церква була заснована дією одного Бога (1Кор 8,6), одним об'явленням у одному Ісусі Христі (розп'ятому, воскреслому, тому, що вознісся Рим 14,7), на підставі одного Духа (Бога і Ісуса Христа, Еф 2,18). Остаточна єдність виявилась у одному Євангелії, в одному хрещенні, в одному уряді, який був довірений Петрові і Дванадцятьом. Свій особливий вираз ця істотна і конкретна єдність знайшла у Павловій «моделі тіла»; тіло конститується хрещенням і актуалізується господнім бенкетом (1Кор 10,17). У трактуванні грішників (тайна покаяння) єдність Церкви чітко визначена у стосунку до «зовнішнього світу». Згідно з цим, під єдністю Церкви Новий заповіт розуміє єдність вже завжди дану, присутню, конкретно-історичну, а не тільки загальну ідеальну, таку, що служить людові на підставі однієї і загальної дії любові Бога до одного роду людського, над яким був встановлений один (у другому Адамі) зверхник. Єдність була заповідана Церкві, щоб вона її зберігала в історії як знак свого божественного походження.

2. У теологічному розумінні. Говорячи про єдність Церкви, теологія має на увазі водночас і єдність, і самотність Церкви. Обидва аспекти з'явилися вже раніше як постійні елементи самозрозуміння Церкви, а Учительський Уряд постійно їх підтверджував (визнання віри, ДВ 802, 870, 3050, 3302, 3802). Зовнішніми елементами єдності Церкви є єдність віри, тайн, культу і ієрархії; вони походять з внутрішньої засади цієї єдності – з діяння Ісуса Христа і Його Духа; як такі вони є водночас історичним і конкретним виявом волі (однієї і єдиної) Бога щодо спасіння всіх людей, яка реалізується Церквою і в ній. Наскільки нинішня роз'єднаність християнства повинна бути відчутною як провинне заперечення єдності Церкви, настільки щораз необхіднішою стає рефлексія над її первісними критеріями (рух екуменічний, визнання уряду). Не варто очікувати повернення

єдності Церкви аж наприкінці часів, оскільки її єдність вже в цей час повинна бути знаком ласки.

ЄПІСКОП (гр. *ἐπίσκοπος* – *пильнуючий, доглядач*) означає вихователя уряду, бажаного і встановленого силою Духа, Ісусом Христом в Церкві, який на підставі божественного права і своєї приналежності до колегії єпископів (насамперед, на підставі свого зв'язку з папою, єпископським престолом св. Петра) керує місцевою Церквою (своєю єпархією) як представник вселенської Церкви. Здається, що уряд і саме поняття єпископа мали свої візирі в пізньоюдейському новозаповітному середовищі, як і приналежність до колегії старших, яка була типовою рисою цього уряду. Вже в Новому заповіті (де особливо виразно зазначений уряд єпископа, напр. Флп 1,1; 1Сол 5,12; 1Тим 3,2; Тит 1,5) цей уряд начальника і управляючого об'єднується з теологічним поняттям пастирського уряду (Ді 20,17-36). Розвиток уряду єпископа – від дбайливого нагляду кількох єпископів за правами якогось краю до «монархічного» єпископату – переважно почався у I ст. Догмат визначає: єпископат існує на підставі Божого права (ДВ 1767, 1776, 3050, 3061, 3804), тому також папа не може – попри свою юридичну першість над цілою Церквою і кожним її членом (включно над кожним окремим єпископом) – відмінити єпископат. Єпископи не можуть трактуватися як урядовці й представники папи. «Пасуть свої вівці» не в ім'я папи, але в ім'я Ісуса Христа і, як автентичні уповноважені, в своє власне; таким чином, згідно з Божим розпорядженням, є наступниками апостолів. Боже право і Боже розпорядження походять з факту, що: а) волею Ісуса було встановлення Церкви і встановлення в ній власне такого уряду; б) цілий єпископат і надалі є прививною в історії колегією апостолів. Цілий єпископат (його головою є папа, який власне як його голова є папою) властиво як колегія має в Церкві права і обов'язки які є первісними, непозбувальними, які базуються на Божому праві; тому не можна твердити, що папа в стосунку до цілого єпископату має такі ж права, як до кожного окремого єпископа. Окремий єпископ в ізоляції від цілого єпископату не є наступником певного апостола, але окремий єпископ є

правним наступником апостола, як член цілого єпископату Церкви, який зі свого боку (власне як цілий) є наступником апостольської колегії як одне тіло. Як в апостольській колегії, так і в цілому єпископаті, колегія як така є величиною, задуманою і встановленою Ісусом, і не складається з окремих уповноважених, які були б попередньо наділені своїми повноваженнями і поєдналися б допіру на підставі якогось пізніше прийнятого рішення. Першість є першістю в цій колегії, а не в опозиції до неї; не є це відтак першість, яка ніби допіру пізніше добирає собі колегію і надає їй владу. Отже, колегія єпископів є первісним виміром, є наступницею колегії апостолів, в папі має свого, наданого в призначенні, голову, і без нього не мислиться; але при цьому, папа є і може бути папою тільки як член і голова цієї колегії. На цій підставі стає зрозумілою наука Церкви, що найвищу владу в Церкві посідає – собор (СІС кан. 228; ДЄ 4 – також нині діючий СІС кан. 336). Це не означає жодного обмеження першості папи, оскільки колегія єпископів завжди має папу як свого голову, без якого взагалі не могла б існувати ані на соборі, ані поза собором. Якщо папа не діє як приватна особа, його дії є, власне, актами колегії єпископів. Звідси також стає ясною безпомилковість Учительського Уряду в Церкві, або ж виразно вказується її об'єкт: якщо папа сам або разом з собором оголошує якесь безпомилкове визначення Учительського Уряду, то не йдеться про два акти двох різних об'єктів, але тільки про два різні способи поведінки одного і того ж самого об'єкта, які різняться тільки тим, що в першому випадку один моральний об'єкт є розпорошеним по всій земній поверхні, а в другому – є зібраним в одному місці; і тоді виразно виявляється співдія і згідна співучасть членів колегії з головою. Те саме відноситься до висловлювань «звичайного Учительського Уряду». В цьому світлі належить сприймати також члени колегії єпископів: Церква не тільки повинна складатися з багатьох членів, але також з якісно різних членів. Також на верхівці Церкви повинен проявлятися, здобувати собі пошану і виявляти ефективність плюралізм, оскільки він мусить – згідно з Божою волею – бути в ній приваєним. Функція,

виконувана єпископом щодо цілої Церкви в колегії єпископів, може бути дійсно виконуваною ним тільки тоді, коли він є авторитетним представником якоїсь частини (єпархії) цілої Церкви, в якій може реально реалізуватися, і фактично здійснюється її відмінність, бажана Духом, в стосунку до інших частин Церкви. Та позаяк окремому єпископові папа призначає точно окреслену територію і пастирську владу, в разі необхідності він може втрутитися в його права. Владу священства, яка за своєю основою є однаковою і у єпископа, і у папи, єпископ отримує в сакраментальній єпископській тайні (КДЦ 21, 26; ДС 15), що дає йому повну можливість виконання влади, яка походить з ордо, на підставі якої він в своїй єпархії уділяє миропомазання і священничих священств. За єпископом також закріплені посвята церков і вівтарів, священства святої олії, настоятелів (аббатів) та настоятельок (ігуменів). На підставі своєї пастирської влади він керує єпархією як найвищий пастир (навчання віри, харитативна діяльність, душпастирство і душпастирські поїздки [візитація], законодавча і судова влада, управління маєтком тощо). Подане вище поняття уряду єпископа було предметом дискусії на 2-му Ватиканському соборі, висновки якої були ним докладно представлені (КДЦ розд. III). Очевидно, що ці теологічні розважання не виключають критики в соціологічній царині, хоч самі вимагають її з еклезиологічних приводів (щоб не були спотворені мета й істота Церкви). Не можуть бути безпідставними: небезпека абсолютистської бюрократизації уряду (яке не в стані подолати індивідуальні зобов'язання, про які йдеться в ДС 11-17), недоліки в сфері обрання властивого кандидата (з «гори», віддання переваги адміністративним службовцям), недолік практично необмеженого часу здійснення уряду (нині діючий СІС кан. 401 твердить, що єпархіяльні єпископи, які мають 75 років життя, або через хворобу чи іншу поважну причину не можуть належно виконувати свої обов'язки, повинні подати у відставку, залишити посіданий уряд), девальвація єпископських священств тощо.

ЕПІФАНІЯ (гр. – *маніфестація, виявлення*), або Богоявлення. В релігіознавстві це поняття означає несподівану появу і зникнення Бога. Але від цього поняття однозначно відрізняється розуміння епіфанії у Святому Письмі. Тут воно означає історично виправдане втручання особового Бога у світ. Розрізняють теофанію, христофанію, пневмотофанію, ангелофанію (ангел; христофанія-хрещення, перемінення, ходіння по озері). «Видіння» в розумінні об'явлення приватного і чистого невідомі Святому Письму; всі епіфанії також охоплюють якусь місію щодо спільноти.

ЕРЕСЬ (гр. *гайресіс – вибір*), насамперед помилкове сприйняття віри, сутність якого полягає в тому, що одна правда (або більше правд) виринає з органічного контексту цілості, що сприймається фальшиво у своїй ізоляції, або заперечує якийсь догмат. Ісус сам заповідав, що такого роду явища не оминуть Його Церкви (Мр 13,6; Мт 13,24-39), апостольські листи Нового заповіту часто це підтверджують. Вже у Новому заповіті помітна тенденція «фальшивих братів» до відриву від Церкви та створення власних Церков (Ді 20,30; Кол 2,18) – і надалі це становить сутність ересі. Сучасна теологія розрізняє матеріальну ересь (коли хтось належить до об'єктивної ересі, не усвідомлюючи свою помилку) та формальну ересь (коли хтось вперто та через злу волю належить до якоїсь об'єктивної ересі). Доки хтось залишається при помилковому сприйнятті або запереченні якогось догмату, не виявляючи цього, говориться про внутрішню ересь (гріх ересі) на відміну від ересі зовнішньої (злочин ересі). Хто потрапив до ересі таким чином, що це можна довести юридично, в повному розумінні вже не належить до Церкви (ДВ 1351, 3802).

Теологія ересі мусить виходити з факту, що поняття ересі можна застосовувати тільки до відкинутих, які, однак, надалі хочуть залишитись християнами. Відтак, вона має обов'язок інтерпретувати вчення інших з любов'ю і бажанням «зрозуміння». Нарешті, вона мусить брати до уваги факт, що «захищувани» християнські правди виявляють суб'єктивну і об'єктивну тенденцію відхилення еретичних виразів або ж

надання розуміння правдивого виразу. Тому першим аспектом, який мусить врахувати дійсно християнський підхід до єретичного вчення, є, попри все, віртуальна можливість збереження у ересі цілого християнства або його охоплення як такого у глобальному баченні християнства єретиками. Звідси можна зробити висновок про чисто вербальну ересь, яка за своєю істотою була б, власне, фальшиво зрозумітим нонконформізмом щодо мови Церкви, а отже схизмою. Не можна виключити, що справжня ересь у своєму історичному розвитку стає (не відчуючи цього) чисто вербальною ерессю. Також треба постійно брати до уваги можливість, що в історії якоїсь ересі, у її вченні і практиці можуть знайти вираз певні актуалізації сутності християнства, які дійсно потенційно зберігались в католицькій (тобто правдивій і вселенській) історично виправданій постаті християнства (тобто в римокатолицькій Церкві), але ще не досягли виразного рівня актуалізації, отже, можуть становити причину розвитку науки і практики в самій Церкві, і таким чином виконувати позитивну та історіоспасенну функцію щодо неї. Сутність теології ересі можна окреслити так: згідно з вченням Павла, ересь підлягає праву історіоспасенної «необхідності», в якій провина (якої взагалі не повинно бути) людини, обмежуючої і скорочуючої Божу правду, постійно охоплюється волею Бога, що стосується Його об'явлення та носія цього об'явлення – Церкви. На підставі цієї «передбачуваності», ересь (не сама по собі і попри те, що на цій підставі не могла б бути визнаною дією людини) отримує певний позитивний сенс: ересь як спосіб, в якому Божа правда, в тій мірі, в якій вона є правдою людини, зменшується, а фактично зростає допіру у розумі людини, є «існувально необхідною» підставою до провадження Церкви до повної правди. Отже, не є так, що Церква перед ерессю тільки статично боронить упостійнену спадщину своїх правд, які вона вже зрозуміла адекватно, а радше, що вона допіру тепер більш виразно пізнає свою власну правду, відчуючи спротив проти неї та відкинення спадщини як заперечення правди і надалі еволюційного самозрозуміння. Однак історія правди і її

розвитку (розвиток догматів) є історією поділу, що збільшується, щораз повнішого і рішучішого «ні» Церкви щодо ересі та невблаганного поділу думок, початком Божого суду, що вирішить і людську правду, і людський гріх (хоч цей суд Церкви визначає історичні об'єктивізації первісного відношення людини до Правди, які ніколи однозначно не відповідають внутрішній вірі людини, а не сам цей зв'язок, отже, не визначає саму людину).

Ж

ЖАДАННЯ, пожадливість (*лат. concupiscentia*) означає прагнення, яке передує відносно людської волі, її рішень, виходить з-під її повного контролю, а також прагне досягти часткового добра. Якщо вона звертається до добра, прийняття якого актом вільної волі було б гріхом, то визначається як «погане жадання (пожадливість)». В історії спасіння після Адама жадання (пожадливість) є – згідно із Святим Письмом – тою сферою, в якій в особливий спосіб маніфестується гріх; проте не можна ототожнювати пожадливість (жадання) з гріхом (Рим 7,8; ДВ 1515 н.), тому є вона також в людині вже виправданій (Рим 13,14 та ін.), і в усіх її вимірах, а отже, не має свого джерела лише в тілі (Рим 7,7 та ін.), не є ідентичною з біблійним саркс. Згідно з наукою Церкви, жадання (пожадливість) є чимось натуральним (ДВ 1979 н.), однак порівняно з існуванням, яке первісно призначив Бог людині, є певним браком вирішальної сили, первісно передбаченої Богом, і в тому розумінні наслідком гріха первородного і подразником до особистого гріха (спокуса); однак остаточно може бути переборена силою ласки Божої (ДВ 1512 1515 н. 1521 1536-1539 1568). Сучасна теологія відійшла від – тої, що походить від Августина, – інтерпретації жадання (пожадливості), згідно з якою, матеріально воно ідентичне з характером провини первородного гріха, а більшість теологів після Тридентського собору зійшлися на тому, що є воно карою за первородний гріх лише в сенсі чисто юридичному, але саме по собі жадання є чимось чисто «натуральним», тобто чимось відповідним до конкретної людини, і навіть саме по собі зрозуміле; через жадання (пожадливість) розуміється певний (ще не зіпсований) природний інстинкт людини, який самий по собі не є поганий, але який – якщо не був ще підпорядкований морально-

особистому рішення – залишається в протиріччі з надприродним існуванням, а отже, фактично є проявленням провини і ставить виправданого перед лицем ситуації активного прийняття смерті (пор. також аскетизм) і переборення таким чином самої пожадливості (жадання). Жадання (пожадливість) має також свій «зовнішній аспект», а саме в тому розумінні, що визначає не тільки особові, але також суспільні ситуації. У світі, що уражений жаданням (пожадливістю), воля (справедливість) завжди пізнається як щось, що не стало ще досягнуте, в реалізації чого перешкоджають необов'язкові суспільні структури; пізнаються як щось, що треба здобути в ласці.

ЖАЛЬ. У теологічній мові жалем називається повернення (пор. Мт 3,2-4,17, метаноя) грішника до Бога у вірі, надії, любові. Він становить ініційовану Богом відповідь людини на готовність милосердного Бога в Ісусі Христі пробачити. Тому можемо тут говорити не про самовідкуплення, але про взаємну особову дію між Богом і людиною, в якій Бог разом з ласкою жертвує людині відповідь, якою ця людина відповідає на отриману ласку.

Любов Бога перемагає провину людини, провадячи її до добровільної взаємовіддачі любов'ю за любов. Такий жаль може мати певні етапи.

1. Якщо жаль спочатку провадить до відступлення від гріха (ДВ 1677, 1705), оскільки самий гріх є спротивом проти святої істоти і волі Бога, і оскільки справедливість Божа, що вимагає видалення грішника – сама ця справедливість повертає людину до відступлення від гріха як у внутрішньому наставленні, так і у практиці – такий жаль називається «недосконалим» жалем (аттрігіо, атріотинізм).

2. Якщо ж осягає (і так має бути) свою правдиву і повну сутність, і, через свою правдиву тайну покути або поза нею (хоч з виразною або прихованою волею її прийняття; ДВ 1677), стає автентичною любов'ю до Бога з огляду на Нього самого, так що ця любов спричинює, підтримує і зберігає таке відкинення гріха – то такий жаль називається «досконалим» жалем (контрігіо, пор. контриціонізм).

Якщо людина відходить від гріха як провини проти Бога, то любов до Бога стає легкою, оскільки людина через необхідність повинна абсолютно пожертвувати своєю свободою і своє серце або Богові, або якомусь неперевершеному створінню, яке зробила для себе Абсолютом. Тому практично йдеться насамперед про те, щоб завдяки світлу випроханої молитвою Божої ласки звільнитися від ілюзії і тиранії однієї визначеної і обмеженої вартості життя всупереч думці про те, що без цієї вартості власне існування було б неможливим і нібито людина не могла б її зректися всупереч волі Бога. Відмова людини від її вільного діяння у майбутньому, що знаходить свій прояв у жалю, відноситься також і до моральної невідповідності давніх вчинків і давньої поведінки, конкретним вираженням якої був кожний, виконаний людиною вчинок. Така відмова цілком не означає втечі від минулого чи заперечення його, але становить собою властивий спосіб, в який людина трактує своє минуле, визнає його і приймає відповідальність за нього. Така відмова не створює жодної чистої фікції, нереальної гіпотези, не ставить під сумнів той незаперечний факт, що навіть злий вчинок у минулому мав своєю метою щось «доброе» і часто приносив з собою багато доброго (навіть з огляду на людську зрілість тощо). З психологічної точки зору це означає, що жаль часто створює проблеми, які здаються майже не вирішувальними, якщо те, що повинно бути відкинутим, є подією, щодо якої важко змінити своє наставлення з огляду на її добрі результати. У такому випадку найліпшою дорогою до жалю буде безумовне здання на Бога та на Його прощення. Прощення, яке Він наділяє у любові. При цьому не варто робити аналітичних роздумів над минулим.

ЖЕРТВА – як найдавніший і найбільш поширений ритуал – є так само багатозначним і складним як всі інші явища, що належать до історії релігії, яка розтягується у важких до визначення межах часу і простору. В світлі практики жертвоприношення Старого заповіту і в світлі християнської сотеріології і науки про таїнства поняття жертви в її найбільш повній формі, яка не виступає в кожному випадку, можна

описати більш-менш в такий спосіб: жертва є актом, в якому особа, уповноважена на це як представник даної культової громади, перетворює в культовому обряді жертву матеріальну в такий спосіб, щоб залишилася вона вилученою із світського вживання і включена до сфери «того, що святе», стаючи виключно власністю Бога як вираз власної відданості святому Богу; як прийнята і освячена Богом в жертвенній поведінці культової громади така жертва стає знаком того, що Бог в своїй ласці хоче приєднатися до людської громади. Власне відносно Нового заповіту така культова діяльність, де б вона не відбувалася, може бути лише символом вираження преклоніння людини в любові до Бога і в любові до ближнього і прийняття тої жертви через Бога в ласці (1Сам 15,22; Пс 40[39],7; 51[50],18 н.; Іс 1,11; Єр 7,22; Ос 6,6; далі Мт 9,13; 23,19; Рим 12,1, Євр 10). Жертва як вираження акту релігійного в повному значенні того слова є, отже, можливою для думок і допустимою лише відносно Бога. В католицькій теології триває дискусія, чи перетворення дару жертвенного, переданого у власність Бога, має з необхідності характер «знищення», «умертвлення», що має виражати факт, що людина з приводу своїх гріхів заслуговує на смерть, чи також є то лише другорядний аспект деяких жертв. Адорація Бога, що виявляється в жертві, може в окремих випадках мати характер або найчистішого преклоніння, або подяки, прохання, і може це знайти відображення в самій жертві. Якщо мова йдеться про використання цього поняття в догматичній теології пор.: покаяння, хрест, теорії задоволення, жертва св. Служби.

ЖЕРТВА СЛУЖБИ БОЖОЇ, СЛУЖБА БОЖА є, згідно з наказом Ісуса Христа (Лк 22,19 н.; 1Кор 11,24 н.), подячним і урочистим спомином Його жертви життя і смерті як фундамента Церкви і прихованого приходу царства (бабілея), яке несе із собою прощення і ласку. Це урочисте священнодійство є «анамнезом» що означає дійсне втілення справжнього факту, що відбувся в історії раз і назавжди, при цьому не будемо вникати в проблему інтерпретації того втілення в термінах онтологічних і логічних. В кожному разі такий анамнез: а) не є звичайним «ідеалістичним» або «мисленим» спомином,

викликаним через самих нас і б) не є ще одним повторенням, яке помножує смерть Ісуса, також не є запереченням правдивої одиницності часової історичної події, оскільки власне вона (в сенсі антигностичному) має для нас значення спасіння. Ця пригадана «священнодія» полягає на тому, що Церква за посередництвом своїх культових дій повторює те, що Ісус сам зробив під час священнодії своєї останньої вечері, коли вільно і в послусі прийняв свою дійсну смерть як заклання самого себе в жертву Отцеві, стверджуючи рятівну силу тої жертви і передаючи її учням через подання їм символу свого тіла і своєї крові. Оскільки анамнез смерті Ісуса втілює одноразову жертву, яку Ісус приніс Отцю (в формі безкровній: ДВ 1793 нн. 1743), і то в образі обряду, який у вимірі культу сам є жертвою (пожертва Богові дарів, які підлягають змінненню), остільки такий анамнез сам є жертвою (не будучи новою жертвою, якщо не матимемо на думці виміру культового). Оскільки, згідно з виразними словами Ісуса, те, що під виглядом хліба і вина подає Він апостолам, є Його тілом і кров'ю (те означає, в розумінні семітському, що то Він самий власною особою і в конкретній ситуації своєї призначеної на смерть і – з рації незмінної важливості тої смерті – остаточної, «перетвореної» екзистенції) (Мт 26,26.28; Мк 14,22.24; Лк 22,19 н.; 1Кор 11,24 н.), оскільки реальність повної наявності Його збавчого акту охоплює дійсну присутність Його особи, субстантивна дійсність якої і вічність надають Його історії тривалого значення, остільки жертва Служби Божої означає реальну і субстанційну присутність Ісуса під виглядом хліба і вина. Оскільки Церква на підставі слів Ісуса знає, що те, що жертвується під час Тайної Вечері, відтворюючи жести Ісуса, є тілом і кров'ю Ісуса (догмат: ДВ 1651), але не хлібом і вином, тому, що рішуче і безумовно утримує, що в сфері чисто людського досвіду (в сфері «образу» – спецієс, а отже, також всіх природничих наук) нічого не піддається зміні (ДВ 1652) і що в послідовності дійсність властива знаходиться на ґрунті явищ емпіричних (субстанція) не є вже дійсністю земної їжі, але самим Ісусом Христом, тому процес, що викликає той результат, може бути названим також транссубстанцією, а те,

що відбувається під час здійснення жертви, можна вмістити в контексті такої власне «транссубстанції», «перетворення» (ДВ 1652): фрагмент дійсності того свята в культовому обряді, здійсненому за велінням Ісуса Христа, в такий спосіб змінюється в те, що є їй «властивою» дійсністю («субстанцією»), що викликане (створене) через тезмінення дійсності (тут тіло і кров Ісуса Христа під виглядом емпіричних образів хліба і вина) є повністю відданою на власність Богу і в сенсі культовому представляє віддавання самого себе Богу того, хто приносить жертву. Але оскільки є то визначення істоти пожертви культової взагалі, вірно називається Служба Божа жертвою у визначеному вище сенсі (ДВ 802 1739 нн. 1751 1866), жертвою, в якій Ісус Христос самий є священником, складає жертву (ДВ 802 1743 3677 3849 нн.) і є самою жертвою (ДВ 802 1739 нн. 1743 3677). Якщо йдеться про науку 2-го Ватиканського собору про Службу Божу див.: КО 2 7 47; КДЦ 3 10 н. 28. Правдива і ефективна присутність життя і смерті Ісуса в Службі Божій сама по собі становить критику чистого культу, то означає, що він пересилує виключно літургійно-символічний акт пригадування в прийнятті християнської праксіс як антиципації царства Божого. Пор. також теорія деструкції, теорія перетворення, теорія жертвоприношення; Євхаристія.

ЖЕРТВОПРИНОШЕННЯ ТЕОРІЯ *див теорія жертвоприношення.*

ЖИТТЯ – у філософському розумінні аналогічний спосіб реалізації буття на окремих, щораз вищих ступенях дійсності (в розумінні науково-природничому життя пов'язане з протоплазмою як найвищою відомою формою організації матерії). Передусім життя є тим, чого зазнаємо в живому тілі: впорядкованою єдністю плюралістичної дійсності, яка в реальній множині своїх частин і моментів знаходиться в аспекті простору і часу як одна відносно свого оточення рухає і формує сама себе, так що маючи принцип руху і напрямок руху в собі самій є не тільки залежною функцією оточення, але як цілісність завжди є чимось більшим, ніж сумою частин і їхніх взаємних впливів. Якщо, отже, оживлене буття є завданням для самого

себе, оскільки власне до нього належить розвиток і збереження своєї просторово-часової форми завдяки основі, що містяться в ньому самому, то є воно (оскільки розуміє себе в дійсний спосіб і саме так розуміється) власне з того приводу більш відкритим, ніж буття неживлене (поняття пограничне!) – до свого оточення в «очікуванні», у відборі і перетворенні зовнішніх вражень, у відданні своєї власної, тільки тепер можливої, самореалізації в службу для інших в щораз більш повному включенню оточення до сфери свого власного буття і в щораз ширшому виході до оточуючого світу. З теологічної точки зору те ламке «чудо» життя є передусім даром Бога, оскільки випадковість і створеність виразніше досліджена в буття оживленому, ніж у світі неживленому. Життя в очевидний спосіб виявляє принципово вищий ступінь своєї актуалізації в істотній реалізації духа особового: свідоме, вільне самовладання собою як історія, відповідальність за самого себе і остаточна самореалізація і як трансценденція спрямована на абсолютну тайну Бога, через яку (трансценденцію) оточення стає світом і особовим напівсвітом (і так може стати царством Божим) – те усе є життям у найвищому ступені. У тому світлі врешті самій Бог сприймається (в аналогічному сенсі або метафоричному) як взагалі життя і як творче джерело будь-якого життя, що увесь час відновлюється, як просто «живого Бога»: Він не є не-дійсним як мертві божки, може діяти з абсолютною суверенністю, вільністю і незалежністю. Його світ, творцем якого Він є, є одночасно перед Ним і в Ньому, абсолютно різний і абсолютно близький (Бут 2,7; Пс 36[35]Ю,10; Ді 17,24-28); Бог є буттям, яке є без решти у самого себе у вичерпному пізнанні і любові свого власного невичерпного, оскільки нескінченного буття (Свята Трійця), яке походить тільки від Нього самого і власне тому в безкорисливій комунікації пізнає і любить усе інше. Радикальне самопредставлення Бога в Ісусі Христі, отже, означає життя у найвищому ступені, яке «зараз», очевидно, мусить переживатися у формі співмирання з Ісусом (Рим 6,3; Гл 2,20; 2Кор 6,9; Кол 2,12) і тому «укрите з Христом у Богу» (Кол 3,3). Але оскільки «вже не я живу, а живе в мені Христос» (Гл 2,20), християнин

має свою участь в житті Воскреслого в Дусі (душа) (Рим 5-6; 2Кор 5; Ів 3,15; 5,24; 6,40 та ін.), яке постійно розуміється в нас, осягне славу життя вічного (Рим 5,17; 6,5.22; 2Кор 2,16; Ів 14,2; 17,24.26). Оскільки «життя вічне» починається, є антиципованим і досліджене в житті земному, тому з теологічної точки зору всі люди мають право на дійсне життя.

ЖУРБА – новозаповітне поняття, яке не може бракувати у неприкрашеному баченні християнського життя (спокуса, світ, смерть), а саме: досвідчення власної скінченності, смертності, обов'язку праці – все це стає причиною розчарування і відчаю людини, а тим більше християнина (Ів 17,14). Християнин не повинен уникати подібних ситуацій, але повинен витримати ці короткі хвили життя (Ів 16,16), черпаючи силу з міцності Духа (1Сол 1,6), покладаючи надію на Божу ласку в Ісусі Христі (Ів 16,33), поділяючи тим самим долю Ісуса у надії і витривалості.

3

ЗАГАЛЬНІСТЬ ЦЕРКВИ (або *вселенскість Церкви*) є суттєвою рисою і знаменням єдиної Церкви Ісуса Христа. Вона означає: а) Церква, силою загальної збавчої волі Бога і завдяки спокуті в основному усіх людей в Ісусі Христі, а також дії Святого Духа, мусить бути відкритою аж до кінця світу для всіх людей необмежено за часом (і для усіх є величиною зв'язуючою), тому у кожному часі мусить приймати згідний з волею Божою історичний плюралізм різних приватних і публічних галузей і ніколи не може своїх передвіщань і церковних форм життя звести до визначеної риси або якісь з них вилучити; б) Церква Ісусова має усю повноту об'явлення Божого в Христі. Ту загальність Церкви або її універсальність підготовлювали ті письма Старого заповіту і пізнього юдаїзму, які виразно говорили про Божу волю спасіння усіх народів; та загальність набула реальних форм у прикликанні Павла на апостола також поган (основний текст: Еф 2,11-3,11). Загальність Церкви є статтею християнського визнання віри і означає – так само, як за часів Отців Церкви (термін «загальна») у визначенні Церкви з'явився вперше в письмах Ігнатія з Антіохії, Лист до Смирненців 8,2), як і зараз – скоріше внутрішній, якісний його аспект, у той час, коли в золотому віці апологетики – скоріше зовнішня, фактична універсальність Церкви.

ЗАПОВІТ як поняття біблійно-теологічне означає в Старому заповіті стосунки Ізраїля як обраного народу з Ягве. Ті стосунки ґрунтуються на такому ласкавому виборі, на силі якого сам Бог став партнером людей Ізраїля, але так, що Він залишається творцем заповіту, а самі ті стосунки не можуть бути припинені ані першою, ані другою стороною. Той заповіт був описаний у старозаповітній етіології історії спасіння як спадщина заповітів,

складених до Мойсея з певними особами: з Ноєм (Бут 9,8-17; вже тоді йшла мова про «вічний заповіт»); з Авраамом (Бут 15,9-12.17 н.; від часів створення заповіту з Авраамом знаком заповіту стало обрізання: Бут 17). Для усього Ізраїля заповіт був складений на горі Синай (власне Старий заповіт з даним тоді Правом, а саме Декалогом: (Вих 20; 34); потім з Давидом (2Сам 7 заповіт месіянський, оскільки в той час Давиду був обіцяний нащадок, який має бути Сином Божим, а дому Давида було гарантовано вічне існування); інші повідомлення про складення заповіту слід трактувати скоріше як його відновлення або нагадування про збереження вже існуючих. Головним є заповіт, укладений на Синаї (за формулою угод, що укладалися на стародавньому Сході між вільною і підлеглою особами): дарована Ізраїлю любов зобов'язує його до послуху й вірності, тобто зобов'язує виявляти вірність Ягве через взаємну вірність і приязнь. Щодо теології заповіту див. також Старий заповіт. Переклад «заповіт» (тобто останнє волевиявлення) не відтворює повного теологічного змісту заповіту як партнерства; скоріше вказує на суверенне відношення Бога і походить від грецького перекладу «Старий заповіт». Також в Новому заповіті старозаповітні Божі діяння називаються заповітом. Аналогічно до крові жертви звірят при створенні старозаповітних заповітів, Новий заповіт говорить про кров, в якій був заповіт (Мк 14,24), «Новий заповіт» (Лк 22,20; 1Кор 11,25), а саме про кров Ісуса. Звідси також ясно, що офіційна, публічна історія спасіння є сплетенням двох заповітів (Гл 4,24; 2Кор 3,6-18). Правдивою теологією Нового заповіту, партнерами якого є Бог і спасенне людство, розвинуто у Євр (7-10), виразно при цьому визнаючи гідність Старого заповіту. – Пор. Новий заповіт.

ЗАПОВІДЬ БОЖА – у Старому заповіті визначення певних рішень, які Бог заповіту (Угоди) проголосив людству у заповіті (Декалог). Доповнення до них пізніше опрацьованих багатьох докладних прав (ритуальних, культових тощо) Ісус дійсно визнав за «традиції старших» (Мт 15,2 та ін.), але не призначав їм рангу заповідей Божих. Проте в тій мірі, в якій вже в Старому заповіті була надана їм постать головного права любові до Бога

і до ближнього, що є його конкретним виразом, міститься воно у тому основному божественному рішенні, яке через Бога було проголошене людям в самому Ісусі Христі. Здійснилося те, однак, з боку Ісуса Христа не через скасування традиції, а було висловлене у спосіб виразно новий і при покликанні на свою місію (Проповідь на Горі). Тому також заповідь Бога вже у ранньому розумінні первісної Церкви була трактована як «заповідь Вершителя», що більше, ніж «право Христове» (Гл 6,2). Не можна випустити з уваги факту, що було волею самого Бога, щоб «Його» заповіді були інтерпретовані самим Ісусом Христом і перетворені в право Христове, особливо якщо (як то часто відбувається у висловленнях Церкви) стверджується або припускається, що адекватне пізнання заповідей Божих можна здобути виключно на підставі самодосвідчення людини або роздумуванням про натуральні права (натуральне право моральне).

ЗАПОВІДІ ЦЕРКОВНІ – це в більш вузькому, катехетичному, розумінні таких (що були сформульованими у 1555 р.) «п'ять заповідей», до додержання яких зобов'язані усі хрещені від сьомого року життя, якщо лише здатні зрозуміти: 1) святі дні святкувати; 2) в неділю і свята брати побожну участь у Службі Божій; 3) додержувати наказаних постів; 4) принаймні раз на рік сповідатися (у випадку тяжкого гріха); 5) запричащатися у Великодній час. У ширшому значенні заповіді церковні – це такі розпорядження Церкви, які виникають з її теологічної і громадської структури і, навпаки, мають зберігати її від розкладання: форма одруження, виховання дітей тощо. Історична необхідність церковних заповідей доводиться тим, що не можна очікувати, а остаточно не є також можливим, щоб спонтанна, харизматична Церква реалізувалася у величезному, плюралістичному суспільстві – яким, отже, стала також сама Церква – без конкретних «мінімальних вимог». На основі саме тієї історичної і суспільної структури Церкви заповіді церковні є результатом актуального саморозуміння Церкви як такої, що реалізується тут і тепер. З тієї ж самої рації частково беруть участь у правомочній зміні власне того актуального

саморозуміння Церкви в тому сенсі, що зміна та все ж таки не стосується незмінної теологічної сутності Церкви, але стосується її історичної реалізації (тому останнім часом майже повністю скасовано заповіді церковні, що стосуються посту, цензури книг, церковного похорону тощо). Саме по собі зрозуміле, що церковний законодавець – як заступник Бога – не може запроваджувати волю Бога; з тої рації не може – як заступник Бога – також морально і безпосередньо зобов'язувати до додержання чисто церковних заповідей, але може це робити тільки в тому сенсі, в якому ті заповіді в конкретному випадку є наявними в християнській волі належання до Церкви.

ЗАРАЗ зазначає в теології не як у філософії час, поодинокій пункт часового континууму, що складається з різних моментів (Платон, Арістотель), а (можливо, не обов'язково!) основний релігійний досвід; автентична наявність якого зараз здійснюється не через вихід у світ, а завдяки виникненню в самого себе, завдяки виходу за межі простору і часу (Августин; так само «теперішній момент» Екхарта, «вічний момент» Карла Джасперса). У Святому Письмі зараз (гр. пуп) істотно є історичною величиною, яка дана у різних ступенях натягнення як теперішність Христа (тілесна наявність Ісуса, що була початком нового → еону, часи апостольські, присутність Христа в – крегматі) і яка в динамічній цілісності прямує від зараз до зараз у напрямку парузії. Цьому зараз відповідає момент абсолютного рішення, відповідь, яку мусить кожноразове зараз давати людина (Рим 13,11; С. Керкегаард). У Керкегаарда, у так званому християнському періоді його творчості, момент є тим, що вічне: однаково вирішальні сьогоденність, майбутнє і минуле того, що весь час повторюється. Пор. кіріос, суд.

ЗАСАДА, підстава (*lat. principium*) є – згідно з вченням Томі Аквінського – «усім тим, з чого щось в будь-який спосіб походить». В дусі аристотелівсько-томістичної філософії розрізняються засади пізнання і засади буття. Міркування логічно спираються на перших (або остаточних) засадах, яких не треба доводити, оскільки вони безпосередньо очевидні (напр., засада протиріччя). Відносно тих остаточних засад не

обов'язково розрізняти логіку і онтологію, оскільки вони одночасно є засадами буття. Те останнє в схоластичній філософії ототожнене з причинами. Конкретне буття узаконюють чотири остаточні засади (*principium quo*): 1) форма (*causa formalis*) і 2) матерія (*causa materialis*), які відносяться між собою як акт (дійсність) і можливість, істота й існування; 3) причинність (*causa efficiens*, причина) і 4) доцільність (*causa finalis*, спрямованість). Однак ці останні засади дають можливість, згідно з засадою достатньої рації, звести до однієї, а саме, що усе, що є, мусить мати якусь засаду, що є, а не є (Нікола Кузано): істотою тієї остаточної засади є буття, на яке як на незбагненну тайну в кожному пізнанні акту вказує трансценденція людини і яке є одночасно засадою реальності кожного конкретного буття: в теології називається «*ipsum esse subsistens*», «*actus purus*», «Бог»; тільки на його підставі можна зрозуміти людину.

ЗАСАДА ДЕЛІКАТНОСТІ, метафізична – допоміжне теологічне поняття, що виражає визнання і дуже істотні змісти у метафізичному й теологічному пізнанні Бога (наука про Бога). Вона визначає, що трансцендентальна причина Бога втручається в біг світу в найбільш делікатний і ощадливий спосіб, а саме в такий, що Бог як тривала трансцендентальна причина наділяє створені речі їх власною активністю і підтримує ту активність (акт створення, збереження світу, співдіяння Бога), далі своєю власною силою робить, що той внутрішньосвітовий динамізм перевищує своє власне обмеження і веде до результатів, які були б недосяжними для створінь лише їхньою власною силою, але яких дійсно досягають завдяки допомозі Бога. Отже так Бог залишається трансцендентальною причиною натурального ходу подій і не стає через свою активність одним ланцюгом в низці причин наявних в самому світі. Там, де діяння Бога виявляються всередині серії подій, йдеться про історії спасіння, кульмінаційним пунктом якої є втілення. Те, до чого світ сам є здатним, мусить самий досягнути в якомого кращий спосіб. Бог самий на свою хвалу розвиває можливості, що надав створінню, і вимагає їхньої актуалізації

як Його власного діла, але не створює того, що може реалізуватися на шляху розвитку.

ЗАСАДА СОЛІДАРНОСТІ. В теології ця засада вказує на певну єдність в різноманітності духовних створінь (передусім серед людей), яка свідчить, що вони взаємно впливають одне на одне не тільки в сфері матеріяльній і фізичній, попередньо до вільної згоди тих, хто зазнає такого впливу, а також в сфері специфічно людській (включно з властивою сферою спасіння і браку спасіння) рішення кожної поодинокі особи визначає духовну і особову ситуацію (спасіння) кожної іншої (що не означає, що вільне рішення поодинокі особи як такої могло б бути замінено іншим або визнанням за зайве). Істина тієї єдності є складною (єдність фізичного «поля» і біологічного контексту: моногенізм; обов'язкова особово-духовне комунікація, єдність в самопредставленні в ласці одного люблячого Бога як єдиного джерела усієї дійсності тощо). Свій найвищий вираз засада солідарності знаходить у науці про ситуацію, в якій знаходяться усі люди у зв'язку з первородним гріхом першої людини (Рим 5,12; ДС 372 1512; гріх первородний) і спокутою усіх через одного Бога-людину (ДС 391 1524 1530 н.). Засада солідарності надає також підстав для багатьох інших християнських правд, що вказують на певного роду «комунізм спасіння». Пор. Церква, солідарність тих, хто визнає віру, з убогими і пригнобленими, з якими Ісус солідарно ототожнювався, заступництва за інших, роль Марії в історії спасіння – єдність роду людського.

ЗАСЛУГА. Вже в Новому заповіті виражає об'єктивну вартість, яку Божя ласка надає вчинкам людини виправданій, здійсненій у вільності й ласці, за допомогою юридичних категорій: справедливий Бог, який відплачує кожному не звертаючи уваги на особу – доброму і злому – за його вчинками (Рим 2,6-8; 1Пт 1,17), надає вічного життя як плати за ті заслуги виправданій людини. Висловлення того роду слушно підкреслюють моральну гідність і вартість, які Бог надає тим «вчинкам»: здійснені у Святім Дусі і в Його силі ґрунтуються на тому, що ми стали «учасниками Божественної натури» (2Пт 1,4),

актуалізують ту участь і тим самим, хоча в темряві віри й в убозстві земної щоденності, є реалізацією вічного життя, представляють внутрішнє відношення до того життя в його славі. Власне через ті вчинки життя ласки перетворюється в коннатуральний спосіб в життя вічне. Тому той стан речей можемо виразити таким чином: по заслугах зростає ласка (екзистенційно щораз глибша «асиміляція» ласки, яка щораз повніше інтегрує в різні між собою сфери людського життя) (ДС 1535, 1574, 1545, 1576); заслуги «заслугують» помноження ласки. Не дивлячись на це слово «заслуга», відповідність якого знайшла вираз в науці Церкви (ДС 1582), може асоціювати з двома фальшивими значеннями, яких слід уникати: а) Не йдеться тут про жертву Богові нашого власного, незалежного від Нього вчинку, якого Він самий вимагав би і який тому мусив би винагородити. Як можливість, так і вільна реалізація надприродного і такого, що заслуговує, рятівного акту саме є даром Бога (через ласку, таку, що підносить, відносно «ефективною»); як існуємо через Нього, так і діємо через Нього, так що Бог як справедливий суддя «винагороджує» і «вінчає» те, що сам дав. Отже, доктрина про заслугу нічим не порушує абсолютної вільності постановлення Бога і Його ласки. Остаточно не «співпрацюємо разом з Богом» як два незалежних між собою партнери, але це Він сам свідчить, що діємо вільно і що те діяння дійсно «приносить плоди» (пор. Мт 13,8); б) Хоча скінченне створіння, яке ніколи не має усього в одному і яке тому може і мусить в натуральний спосіб відкриватися до зумовленого плюралізму мотивів, може очікувати вічного життя як свого щастя і прагнути до нього, а тим самим може хотіти зростати в ласці й заслугах, однак остаточно осягає те вічне життя тільки тоді, коли в теологічній любові кохас Бога враховуючи Його самого, а не як причину власного щастя, а тож коли воля власної заслуги буде перевищена і перетворена через те, що шукає самого Бога, або через любов.

ЗБЕРЕЖЕННЯ СВІТУ (*lat. conservatio*). Поняття – «акту створення» як вільної «причинності» світу через дії Бога, яка не пов'язана ні з чим більш раннім, але повністю в самій собі

містить «що» і «як» тих дій (на відміну від причинності створених істот, яка відноситься до чогось вже існуючого, на тому ґрунтується і придивляється до того, що вже існувало) і радикальну залежність того створіння від Творця, що в тому «створінні» через Бога раз і назавжди встановлений не тільки початок, а й також перманентність «існування створенням». Звідси збереження світу тільки в певному аспекті відрізняється від «причинності» світу. Воно може – так само, як акт створення – розумітися тільки як безперервне відтворення світу Богом, а також не як безпосереднє зберігання його через його охорону від сил розпаду. Збереження світу є інтегральною, хоча виразно не визначеною як догмат, частиною розуміння світу, яке належить до звичайного і загального навчання Церкви (пор. Ді 17,28). З необхідності збереження світу випливає, що Бог власне в Ісусі Христі і беручи Його до уваги може зберігати світ не зважаючи на його грішність, і у той спосіб той світ в силу рятівного розпорядження Бога залишається відкритим до свого власного «відновлення» під есхатологічним пануванням Бога.

ЗГІРШЕННЯ (*gr. skandalon – упадок*). У Новому заповіті йдеться насамперед про згіршення, яким був Ісус Христос (Ісус як «знак, якому будуть чинити опір»: Лк 2,34; пор. Мт 11,6; 1Кор 1,18-2,16) у справі земного очікування Месії і – своїм поведженням і проголошеною наукою – в справі самовиправдання. Згіршенням є незбагненність (парадокс) втілення Бога (так, передусім Іван), яке радикально перевищує усі земні уявлення і розуміння (Ів 1,5.10), а особливо хрест Ісуса (так, передусім Павло). »- Згіршення, що надане через християн, є – за Новим заповітом → перш за все неминучим злом еону (Лк 17,1), до якого, зокрема, відноситься «біда» Ісуса. За моральною теологією, причина згіршення може бути в тих, які згіршуються, якщо якийсь поведження є добрим саме по собі, але для когось, хто є нерозсудливим, духовно і релігійно зарозумілим (*skandalum pharisaicum*), відносно духовно недозрілим, із слабким характером (*skandalum pasillorum*), виникає можливість гріха (згіршення). Не треба уникати

згіршення фарисейського, але – якщо це тільки можливе – треба уникати згіршення маленьких. Надання згіршення із злої волі (щоб інших ввести в гріх) і недбайливості (коли передбачаються гріхи інших, але нічого не робиться, щоб запобігти їм, незважаючи на те, що це може зробити) є гріхом проти любові і зобов'язує в тому випадку відшкодувати заподіяні збитки. Зараз, коли світ і культура стали плюралістичними, замість того, щоб тільки запобігати морального занепаду, слід заохочувати до позитивного свідчення, навіть там, де воно буде сприйматися оточенням як згіршення в біблійному значенні того слова.

ЗДАТНІСТЬ (лат. *potentia* – *здатність, здольність*) – поняття, протилежне актові. Дійсність, яка означає це поняття, насамперед зустрічається у вільній самореалізації людини і у досвідченні того факту, що у середовищі людини щось змінюється, стаючи чимось іншим, і щось («підмет») залишається собою, водночас стаючи чимось, чим не було дотепер.

Здатність, отже, насамперед не означає абстрактну можливість (чисто розумового буття), але розположеність реального буття до отримання буттєвих визначень, які його (буття) вдосконалюють і які належать до нього – як відмінні від нього і водночас як його власні – так, що одне і друге (підмет як здатність і визначення підмету як акту) становлять дійсну єдність) визначений підмет як зактуалізована здатність), не будучи тотожними. Зрозуміння цієї метафізичної, діалектичної структури обмеженого буття є істотним для зрозуміння того, що становить зміст створіння і обмеженості-скінченності. Як також для зрозуміння можливості (вкладеної в самі підстави відношення до Бога) дійсного ставання якоїсь речі чимось іншим, чим ця річ попередньо не була і не мусіла бути через необхідність (*potentia obdientialis*). Отже, для зрозуміння, що людина може так Богом удосконалена і обдарована такою ласкою, що ці дари треба дійсно приписати самій людині. Водночас треба про ці дари сказати, що вони уділені людині і залишаються середником слави для Подателя, і від Нього завжди залежать.

ЗІШЕСТЯ ІСУСА ДО ПЕКЛА. Принаймні у десятих місяцях Нового заповіту, а також в поширеній формулі Апостольського

Символу визнається (догмат віри: ДС 801 852), що Ісус після своєї смерті зійшов до «царства померлих». В деяких місцях з'ясовується ближче, що в царстві померлих або проголосив Силам або померлим перемогу царства божого (басілея), або власною особою дав про нього свідство. Не йдеться при цьому про пекло, але про Шеол в розумінні пізньоюдейському, як це однозначно виникає з Традиції. Критично відрізняючи зміст від форми того висловлення можна сказати, що те зішестя Ісуса до пекла є власне Його вмиранням у тому розумінні, що смерть, яка робить людину безвладною, Він прийняв у послусі як обов'язок і здійснив його, що «в смерті» був – добровільно – виданий радикальному безсиллю, абсолютному вироку Бога; однак той його спокутний послух дозволив Йому спробувати захопити владу над космосом і історією, оскільки смерть не знищила Його зв'язки з усім створінням, але зробила їх явними і показала як такі, що існують «в лоні землі» (Мт 12,40). Зішестя до пекла не є, отже, жодним новим, незалежним від Його смерті, актом спасіння. У час смерті увійшов Ісус у спільність з тими, які померли перед Ним – є то в дійсному розумінні наданням їм того, що було Ним здійснене, а також неухватним заклинком про обов'язкову солідарність живих з померлими, які зникли також й у людській пам'яті. Роздуми, що стосуються часу зішестя до пекла і його тривання є безсенсовими, оскільки вони можуть бути пов'язаними тільки з моментом умирання, виключеним з потоку спливаючого часу.

ЗЛО, ЗЛІСТЬ. Причиною зла є власне завжди вільне рішення створіння, яке приймаючи його чинить опір добру (Богу, меті існування, меті життя)(гріх), отже, не може думати про зло, не враховуючи його відношення до добра. Зло не є тільки відсутністю добра, але виразним і рішучим запереченням добра. Не має, отже, жодної реальності в самому собі, не є якоюсь праїстотою, що протистоїть Богу (гностичко-маніхейський дуалізм), але допущеною Богом таємною можливістю вільно створіння (*mysterium iniquitatis*), яке є здатним не спостерігати добра, що криється у джерелах його екзистенції й сенсу, який був наданий їй через ласку, не чути заклику, що криється за особовою вільністю, Того, хто створив собі партнера, наділеного вільною волею, відвертатися і знаходитися у тій

невластивій внутрішній позиції, тобто у злі. Такий бунт (первісний бунт) зчинили – згідно з католицьким вченням – вже перші люди (гріх первородний). У тому першому гріху виражається сама «істота» зла: замах – всупереч Творцю – на автономію через створіння (й усю створену дійсність), того роду зміна перебігу подій світу, щоб не відбувалися вже в напрямку, визначеному Творцем і безкорисливою любов'ю, в якій взяв початок, але в напрямку здійснення в самому собі. Тому наслідки зла у тому світі слід вбачати не стільки у відсутності порядку й у розкладі, скільки скоріше в розпочатій й організованій спробі досягнення виключно в тому світі самодостатності через окрему людину, народи і світ як цілісність. Кінець панування зла був проголошений і фактично настав разом з встановленням в Ісусі Христі царства Божого (басілея) не на тому світі. Саме через це первісне прийняття людини, партнера Бога, в Ісусі Христі (христоцентризм) виявилось сильнішим, ніж самий гріх, і тим самим не тільки робить можливим індивідуальній людині, яка через свої власні гріхи ратифікує зло, спонукане у первородному гріху, повернення під владу Бога і силою ласки реалізує те повернення принаймі для людства в глобальному розумінні, але також і там, де здійснюється людський і історичний вибір між добром і злом – а отже, серед світу – те ухвалення свідчить, що просякнуте любов'ю Бога рішення щодо його створіння стає конкретною історичною силою. – Злість є спрямованістю людського розуму і волі, яка шукає зла не стільки в людській слабкості (незнання, засліплення, слабкості волі), скільки скоріше для нього самого, і те навмисно, рішуче, віроломно, жорстоко, зневажаючи Бога.

ЗМІЦНЕННЯ У ЛАСЦІ є технічним поняттям схоластичної теології ласки й означає, що людина була наділена особливим, незаслуженим і таким, що не можливо заслужити, даром не тільки фактичної негрішності, а й крім того, неможливості грішити, і це як внутрішньої нездатності (що містить в собі вільність) волі до гріха (так навчає Тома, Бонавентура), або як недопущення – в силу зовнішнього рішення Бога → до учинення гріха, не дивлячись на не можливість грішити, що залишається (так вважає Суарес). Згідно із згаданими теологами, зміцнення в ласці було надано Марії, Йосифу, Івану Хрестителю,

апостолам та ін., у зв'язку з їхніми службовими обов'язками у Божому плані спасіння.

ЗНАК – це одна дійсність, яка відноситься до іншої і яка тим самим вказує на ту іншу дійсність. Та функція відношення може виникати з самої істоти знаку або може мати характер чисто умовний; може бути встановлена через те саме, до чого відноситься, або через щось інше; символ, тайна. Залежно від природи і стислості зв'язку відношення, знак може вказувати на те що відсутнє, або власне робити наявним те, що відсутнє (присутність), відкривати те або приховувати. Якщо йдеться про біблійне поняття знаку, пор. чудо.

ЗНАННЯ ІСУСА. Теологічна проблема знання Ісуса не пов'язана з нескінченним знанням Логосу в Ісусі Христі, а з Його людською скінченою душею. З самої істоти душі, яка була створена, її знання є скінченим: її найвищим актом у безпосередньому – баченні Бога є ошасливорююче ввірення себе незбагненній тайні Бога. Оскільки ступінь буття-в-собі даного буття залежить від ступеня його участі в бутті, то унія гіпостатична людської душі з Божим Логосом означає, що від самого початку в людській душі існувало те безпосереднє поєднання, а тим самим і безпосереднє, хоча вже через це необхідне в усіх відношеннях ошасливорююче бачення Бога. Але враховуючи джерело того бачення Бога, є зрозумілим, що та незбагненна основна екзистенційна ситуація Ісуса, який без останку ввірився Богу і Його волі, не повинна означати, що Його знання набуло форми конкретного знання фактів, яким практично користувався або міг вільно користуватися. Крім (або краще: всередині) тої єдиної в своєму роді екзистенційної ситуації Ісус, отже, міг робити дослідження так само як ми, міг розвиватися інтелектуально (Лк 2,52), міг не володіти знанням про щось, представленим в комунікативних поняттях, завдяки яким міг би його сформулювати для самого себе і передати іншим (напр., Мт 24,36), міг стояти відносно закритого перед Ним майбутнього, хоча його місія і усе, що мусив знати, щоб її здійснити, було вже від початку наявним і відомим в глибині Його дійсності з рації Його єдиної в своєму роді античній і пізнавальної ситуації екзистенції.

I

ІДЕЇ БОЖЕСТВЕННІ. Ідея взагалі означає першоприклад чи прототип, ясніючий образ на противагу подібності і поняттю. В розумінні Отців Церкви, що були під впливом неоплатонізму, божественні ідеї є творчими думками Бога про «створювану» дійсність, або ж імманентними прообразами, які ототожнюються з Його досконалістю, а через акт створення були відтворені у створінні. Бонавентура і Тома Аквінський звідси розвинули вчення про творчу причинність Бога. Бонавентура сприймає її христоцентрично: Син Божий є образом Отця і переказує створінню подобу Божу.

ІДЕОЛОГІЯ (*критика ідеологій*). Кожна суспільна реальність для свого виникнення, збереження і розвитку потребує відповідної системи поглядів, ідей та теорій, що стосуються як суспільної дійсності взагалі, так і окремих її структур, процесів, проблемних ситуацій. Однак ідеологія не є тільки відбитком у людській свідомості матеріяльних стосунків, що оточують людину, але також і синтетичним виразом актуальних в даний час класових інтересів, а відтак – нормативною підставою відносних постав, оцінювань, рішень і угод.

Ідеологічна система складається, з одного боку, з описових і пояснювальних висловлювань і тверджень, а з другого, – закликів, домагань і вартостей, повинних обґрунтувати і стимулювати діяльність. Історія людського суспільства має достатню кількість прикладів ідеологій, які однобічно або фальшиво інтерпретували суспільну дійсність, та попри те, мали постійний вплив на людську діяльність і суспільні структури. І навпаки, не кожна слушна оцінка суспільства повинна відразу знайти свій вираз у поведінці індивідуальностей і мас. Тому завданням критики ідеології є дослідження зв'язку, який

встановлюється між правдою і результативністю ідеологічної системи, які не є просто взаємно редукованими. Там, де релігію вважають виразом фальшивої свідомості суспільних стосунків влади і класових антагонізмів, критика ідеології набирає особливу поставу критики релігії. Однак розрізнення між правдою і результативністю якоїсь ідеології доводить зв'язок висловлювання про суспільну дійсність з суспільною позицією та інтересами. Тому не може існувати нейтральне, незацікавлене пізнання суспільних стосунків. Однак суспільна позиція може (в залежності від існуючих умов і приналежності до певного класу (виявитися як вирішальним розпізнавальним бар'єром та джерелом помилок, так і умовою яснішого і докладнішого пізнання. Домагання звільнення від ідеології або деідеологізації виявляється (з точки зору критики ідеології) завуальованою спробою заміни існуючої ідеології якоюсь іншою.

ІКОНОБОРСТВО було викликано заборонаю віддавати шану образам (культ ікон); ту заборону видав візантійський імператор Лев III Ізауриєць 730 року. За його спадкоємця, Костянтина V, вибухнуло переслідування послідовників віддавання шани іконам, яке передусім стосувалося монахів (очевидно, та заборона також була спочатку спрямована проти їхньої могутності). 2-й Нікейський собор (Нікея) 787 року (ДВ 600 нн.) проголосив правосильність віддавання шани іконам в сенсі відносного культу. Коли знову розгорілася суперечка про ікони, імператриця Теодора санкціонувала культ образів 843 року, встановивши «свято православ'я».

ІМАНЕНТНІСТЬ, на відміну від трансцендентності означає, що щось не перевищує певної межі. Так, наприклад, теорія пізнання може обмежитися до того, що мені уявляється, свідомо відмовляючись від речей самих по собі, або визнає те, що не може бути досвідчуваним, за трансцендуюче будь-яке можливе пізнання, ототожнюючи таким чином пізнання з досвідченням. Пор. також дух, досвідчення. У властивому розумінні філософсько-іманентними є матеріалізм, монізм, пантеїзм, оскільки і в тій мірі, в якій саме буття стає в них обмеженим до того, що досвідчуване чи закінчене. В цьому контексті

іманентизмом також називають філософію, яка хоч і не заперечує, що Бог є безмежним буттям, але не визнає, що Він є субстанційно відмінним від обмеженого буття, потрапляючи таким чином у суперечність. У властивому розумінні іманентність відноситься до життя, оскільки процес життя не вимагає якоїсь зовнішньої дії, але є його самореалізацією (*actio immanensis*); найвиразніше це виявляється у самореалізації духа, хоч власне у цьому випадку стає очевидним, що іманентність і трансцендентність не обов'язково повинні одна одну заперечувати.

ІМ'Я. Людина сприймає, розрізняє і вміщує якусь річ у цілості своєї свідомої екзистенції допіру тоді, коли надає їй ім'я, або (підносячись понад чисто фонетичною випадковістю слова) дозволяє, щоб дійсність, яка вказується їй, сама надала собі ім'я, водночас цим ім'ям цілковито підпорядковуючи її своєму власному праву (пор. Бут 2,19). Відтак, не може дивувати факт, що первісній людині здавалося, що якщо вона віднайде справжнє ім'я якоїсь речі, то здобуде над нею владу; в зв'язку з чим вона була схильна займатися магією імен, урочистим і цільовим надаванням і зміною імен. Згідно з цим, також у Старому заповіті імена речей або осіб перебувають у особливому контексті єдності й різниці, ідентичні з речами або особами, що носять це ім'я, або підміняють ці речі чи особи. Звідси у Старому заповіті присутній побожний страх перед власним ім'ям Бога (Ягве, яке згідно Декалогу (Вих 20,7) не можна було вживати «всує», легковажно, неправдиво (Втор 5,11; Лев 19,12; Сир 23,10). «В ім'я Ісуса» може означати: у місії, отриманій від Ісуса, за Його наказом, Його авторитетом, Його силою, поклик Ісуса тими, які вимовляючи Його ім'я дають свідоцтво того, що це ім'я (Його дійсність) «відоме» їм (Мт 7,22; 18,20, Ді 2,38; 4,30; Мр 9,37; Ів 14,13; 16,2).

ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ, це у філософії така окресленість конкретного існування, яка в протилежність до того, що загальне (різновидне) позначає існування в його самотності і невимовній єдності. У стислому розумінні (не тільки номеричному) вона служить тільки особі, і була визначена (на

протизагу авверізму й неарістотелізму) 5-м Латеранським собором як належність (принаймні у номеричному розумінні) кожній окремій душі (ДВ 1440).

ІНІЦІАЦІЯ – технічний термін з царини історії релігії й етнології, дослівно означає «впровадження». Він вживається для визначення різноманітних обрядів, на підставі яких дорослий член якоїсь людності входить до суспільства (або «кандидат» чи невтаємничений приймається як повний член і втаємничений до релігійної спільноти). Ці обряди часто символізують боротьбу, смерть і випробування. Розуміючи це визначення абсолютно загально, в цьому контексті хрещення та миропомазання також можна вважати за християнські обряди ініціації, на підставі їхньої матеріальної подібності не до містерій поганів, але до звичаїв, притаманних єврейському середовищу. Поняття «сакраменту» також походить з цього поняттєвого кола; сакраментум спочатку було латинським поняттям, також вживаним для визначення ініціації.

ІНСТИТУЦІЯ. Кожна людська діяльність і співіснування визначаються не тільки індивідуальними потребами, нахилами і метою, але також і взаємним покладанням на себе, очікуванням певної поведінки, оцінок і норм. Інституції є інтерсуб'єктивно визнаними і тому зобов'язуючими індивідуальність, триваючими довший час усталеннями суспільних зразків інтеракції і комунікації, можливостей праці й виховання. Інституції засновують як з'єднану волю суспільних груп з огляду на спільну мету, так і організуючу силу до її впровадження і підтримки. Однак це загрожує небезпекою, що суспільним об'єктивізаціям універсальних норм і засад буде надано також онтологічну першість перед гідністю й інтересами індивідуальності. Отже, треба вважати, щоб інституціональний порядок не представляв абстрактний інтерес загального всупереч правам і очікуванням тих, хто в ньому бере участь, і яких він стосується, тим самим не став на перешкоді, як індивідуальним, так і колективним можливостям розвитку і самовизначення. Завдяки визволенню дій і зменшенню складності суспільних справ, інституції повинні пояснювати

суспільне співжиття та збільшувати шанси самореалізації. Така зрівноваженість полярності порядку і свободи є основною проблемою всіх інституцій. На інституціях, як основних формах і провідних структурних ідеях репродукції і зв'язної самоінтерпретації суспільства, крім того, лежить обов'язок посередництва між індивідуальним питанням про сенс та індивідуальною концепцією життя, з одного боку. Власне в цьому полягає інтегруюча функція інституції, що служить як забезпеченню тотожності й індивідуальності, так і стабільності загальних структур порядку. Однак інституція тільки тоді може виявитися (що пов'язане з вищезгадуваною функцією) гарантією порядку, коли, проголошуючи свої намагання до зобов'язуючої сили, їй вдається представити причини, які говорили б про їхню легальність, тим самим створивши підстави загальною готовності їх підтвердження. Отже, якщо згасає уповажнююча функція якогось образу світу, то і представляючи його інституції втрачають як зобов'язуючу силу, так і силу встановлення порядку. З іншого боку, інституції відчують кризу також тоді, коли своїми починаннями в царині інтеграції й висування цілей не встигають за суспільними змінами, таким чином несподівано обмежуючи можливості діяльності суб'єкта. Отже, вони повинні або звільнити місце новим інституціям, або бути піддані ґрунтовній перебудові. Все це також стосується і Церкви, враховуючи при цьому її специфічний характер.

К.Ф.

ІНТЕГРАЛЬНІСТЬ взагалі означає те, що й цілість. У теології стану первісного вона означає все, чим Бог вільно вирішив обдарувати людину у раю, і то без будь-яких її заслуг: надприродною освячуючою ласкою, надприродним даром свободи від негативного жадання, смерті й її попередниць – хвороби і терпіння (теологічне вчення у згадуваних гаслах: Бут 2,25; 3,7; Рим 6,12; 7,8; Бут 2,16; 3,3; Рим 5,12-21). Згідно з католицьким вченням, ця інтегральність була втрачена через гріх первородний. Відтак, у християнському і христологічному розумінні інтегральність означає таку вільність від жадання, яка була притаманна божественному Логосові у людській

природі після втілення (ДВ 434), і якою Бог обдарував у ласці Ісуса Христа також Марію (ДВ 2803, див. непорочне зачаття), та яка наприкінці часів становитиме істотний момент воскресіння тіла, крім того її визначатиме стан неможливості пізнання терпіння (Одкр 7,16; 1Кор 15,42,53; Рим 8,11). Щодо теології цієї проблеми, пор. терпіння. В моральній площині інтегральність, насамперед, означає фізіологічно-психічну цілісність людини, в якій кожна «частина» не повинна настільки усамотійнюватися, що могла б стати автономною) як це є, напр., у випадку домінації певного потігу, спричиненої добровільно або у результаті хвороби), або в яку людина повинна втручатися тільки в такій мірі, в якій цього вимагає благо цілого організму (медичне втручання); нарешті, у морально-теологічному аспекті інтегральність означає інтеграцію цієї однієї і цілісної людини у морально доброму рішенні (любов).

ІНТЕЛЕКТ І РОЗУМ – майже синоніми у вживаній у Церкві мові; обидва терміни тут означають духовну здатність пізнання людини, окресленого трансцендентальністю (трансцендентність, дух), а тим самим і спрямування до Бога (яке також може виступати у формі заперечення). Така здатність реалізує себе і свою трансцендентність через необхідність, завжди звертаючись до світу, до розумової дійсності, отже, до «уявлень» і образів, до конкретного людського пізнання і досвідчення, які дає нам суспільство, його звичаї і традиції. Інтелект має поняттєвий, дискурсивний, аналізуючий і водночас інтуїтивний характер в тому розумінні, що актуалізовується не тільки у рефлексії над розумовими образами, але враховуючи свою власну трансцендентність, досліджує найвищу метафізичну дійсність, яке має первісний характер, і яку не можна утворити з жодних інших даних. Основна реалізація інтелекту істотно пов'язана з основною реалізацією волі, утворюючи разом з нею самореалізацію духа (аналогічно тому, як визнається два і тільки два походження у Святий Трійці). Об'явлення покликається до цієї здатності пізнання у цілому широкому вимірі її дійсності та її різноманітних аспектах: через

ласку до її трансцендентальності; через історичну просторово-часовість актів спасіння і чудес Бога та через людське слово повірених об'явлення до її спрямування на світ; через церковну форму об'явлення до її суспільного характеру; через історію свідомості віри Церкви (історія догматів) до її історичного розвитку; через науковий характер теології і теології фундаментальної до її дискурсивної раціональності.

ІНТЕНЦІЯ означає і за походженням, і філософськи, намір, мету, напрямок, орієнтацію, намагання; інтенціональність у сучасній філософії, насамперед, означає зв'язок між духом і особою. У моральній теології під інтенцією розуміється така властивість морального акту, яка відносить його до мети (добро, мотив), і тому свідчить про моральність цього акту. Вона не є ані зовнішнім мотивом, ані внутрішнім пристосуванням, але конкретним внутрішнім наміром, який в залежності від того, як поданий, може бути виразним (*explicite*) або невиразним (*implicite*). В залежності від міри, в якій вона впливає на дію, розрізняють актуальну інтенцію (виразно сприйнятий мотив, актуально присутній у дії) та віртуальну інтенцію (виразно сприйнятий мотив, впливаючий на дію, але в дії виразно несприятливий). Це розрізнення також відіграє певну роль у сакраментології, в якій вимагається принаймні мінімум свідомості інтенції, щоб сакрамент міг бути чинно udzielеним. Позитивна воля не-сприйняття сакраменту спричиняє завжди те, що він є нечинно сприйнятим. Тайни шлюбу, покути і помазання хворих завжди вимагають позитивної інтенції (хоч в певних умовах тільки габітуальної) щоб могли бути чинно udzielеними. Тайна хрещення, миропомазання і священства, у порівнянні з попередніми, сприймаються радше як чисті дари, ніж як реалізація самих себе; цьому відповідає вчення, що їх можна прийняти чинно також перед вживанням розуму (СІС кан. 968, як і нині зобов'язуючий СІС кан. 1024); пізніше вони можуть бути чинно сприйнятими тільки з достатньою інтенцією. Достойну тайну (враховуючи, що взагалі може чинно її udzielувати) повинен принаймні мати інтенцію «чинення того, що чинить Церква» (ДВ 1611), тобто його інтенцією повинно

бути udzielення релігійного обряду, яким його бажає і визнає Церква.

ІНТУЇЦІЯ (лат. *огляд*) означає, що якась дійсність є безпосередньо даною для акту пізнання і в тому акті. Отже, її треба відрізнити від абстрактно-дискурсивного пізнання, хоч у актах рефлексії людського духу (трансцендентальне досвідчення) її не можна цілковито відділити від нього. Якщо в якійсь теорії релігійного пізнання робляться спроби) наперед приречені на не-успіх) заміни раціонального і логічного пізнання самою інтуїцією, то таку теорію визначають як інтуїціонізм. Інтуїціонізми такого роду були присутні у онтологізмі, у філософії цінностей (М. Шелер), у неоплатонізмі, у теософії й антропософії, у модернізмі (оскільки він хотів увільнити теологію від догмату як тільки посереднього пізнання, визволивши її для безпосереднього релігійного досвідчення).

ІПОСТАСЬ (гр. *ипостасис* – філософський термін, вживаний для визначення конкретної дійсності) у своєму першому значенні не була чимось відмінним від оусія (істоти), тому також і в латинській мові можна було один і другий термін передати за допомогою «*substantia*» (субстанція). Вже на початку теологічної рефлексії над божественною Святою Трійцею виявилось, що таке користування цим терміном не є (маючи на меті тогочасні зв'язки, об'єднуючі грецьку теологію з латинською) досить вдалим. Оріген визначав три божественні особи як іпостасі, які завдяки істоті є чимось одним; Тертуліян говорив про три особи в одній субстанції. Попри це, на 1-му Нікейському соборі (Нікея) користувалися термінами іпостасі й істоти ще в тому самому значенні (ДВ 125). Класична теологія Святої Трійці була сформульована допіру близько 380 року: в одній божественній природі (істоті) є три іпостасі – три субстанції – три особи (пор. ДВ 421). Інша поняттєва неясність виявилась у христології: були ототожені іпостась і «фізис» (природа), пор. монофізитство. Лишень на Халкедонському соборі (Халкедон) досягнуто певної поняттєвої ясності: Ісус Христос є однією іпостассю (однією особою) у двох природах (ДВ 301). У VI ст. одна іпостась Христа

була названа однією з трьох осіб (іпостасей) Святої Тройці (ДВ 401, 426). Тим самим був закінчений процес поєднання класичної христології з теологією Святої Тройці. Але ще не була зауважена проблематика, яка мала своє джерело у нерозрізненому користуванні поняттям іпостасі (особи) в теології Святої Тройці (в якій особу конститує виключно зв'язок) та у христології.

ІРРАЦІОНАЛІЗМ – це загальне визначення таких інтерпретацій людської свідомості, які відкидаючи поняттєве мислення або з підозрою ставлячись до нього, проголошують пізнавальні сили, не пов'язані з владою розуму і (більше або менше) незалежні від неї; вони з'являються там, де попри інтелект, волю, свободу, любов, відчувальність визнається своєрідною третьою основною духовною силою людини (відчувальність цінностей як пізнання Бога), або там, де під остаточною засадою буття розуміється щось ірраціональне, темне (напр. інстинкт життя). В історії думки ірраціоналізм з'являється як рух, спрямований проти раціоналізму.

ІСНУВАННЯ (лат. *екзистенція*), у схоластичній філософії – дійсне буття, реальне буття, на противагу до вдуманого буття. Завдяки існуванню річ перебуває у зовнішньому світі, а завдяки власне такому буттю чи істоті вона чимось визначається. Таке існування буття треба реально розрізнати у закінчено-випадковому бутті, оскільки не кожна можлива істота повинна бути уреальненою, для цього, власне, і потрібне існування.

У філософії М. Гайдеггера (приблизно так і взагалі у екзистенціальній філософії) поняття існування є обмеженим, вживається для визначення людини, оскільки вона є тим особливим буттям, обдарованим розумінням буття, тобто розумінням себе, своєї «присутності» і буття взагалі. Тому існування властиво відображає вірно присутність буття; відтак, його аналіз повинен бути вихідною точкою кожного питання про сенс буття (теологічна антропологія).

ІСТОРІЯ ЦЕРКВИ – дисципліна, завдання якої полягає у науковому дослідженні й викладанні історії самореалізації Церкви як теологічного й історіоспасеного виміру. Тільки за

умови, що власне таким чином ми розумітимемо її, тобто її предмет (діяння Церкви) будемо сприймати у світлі самого об'явлення та будемо намагатися пізнати саморозуміння Церкви минулого, історія Церкви буде теологічною наукою та відрізнятиметься від християнської частини загальної історії релігії (навіть тоді, якби ця частина була написана католиком). Не вільно розробляти її так, щоб християнське вчення та переконання про божественне походження Церкви були тільки негативною нормою для чисто апостеріорного дослідження християнської історії релігії. В апостеріорних дослідженнях історія Церкви повинна дійсно допомагати Церкві у історичній оцінці самої себе, виявляючи помилки Церкви у практиці та намагаючись повернути те, що було втрачене Церквою.

ІСТОРИЧНІСТЬ означає ту особливу і фундаментальну ознаку людини, розташовуючу її у часі й віддаючу їй у посідання присутній світ, яку вона повинна сприйняти у свободі. Це означає, що насамперед вона повинна отримати як свою істоту, так і змінити самий час і світ, якщо тепер свого відповідного рішення те, що має до диспозиції (фізичний час), робить «своїм» часом, а оточення – властивим світом, завдяки чому доходить до самої себе як існуючої. Це завдання, дане їй разом і її духом, звичайно, ніколи адекватно не виконує; не є в стані цілковито його виконати з огляду на свою закінченість. В цьому нічого не змінює факт, що історичне водночас завжди є одноразовим, випадковим, і що в кожному акті вільного рішення звершується трансцендентність того, що історичне, з огляду на те, що остаточно. З цього походить, що історичність людини потребує спасіння, яке не можна очікувати на підставі самого динамізму історії. Відтак стає ясним, що виключно об'явлення, вказуючи на справжній кінець історії як не дефінітивне доповнення історії і світу у спасінні, провадить історичність людини до неї самої; що історичність також становить фундаментальну ознаку християнської екзистенції; історичність людини, як теологічне поняття означає, що вона наскільки відкрита до суверенної влади, окреслюваної Богом, що може очікувати спасіння самої себе, свого світу й історії на підставі історично-особового явища.

Відтак, вона означає, що пам'ять про це спасення явище як про щось, що завершилося (анамнезис), має силу нагадуючого повторення (Євхаристія, Традиція, розвиток догматів). Нарешті, вона означає, що згідно з комунікативним характером спасенного явища (угода, Старий заповіт, Новий заповіт) саме явище і пам'ять про нього дбайливо, історично переказуються (Церква, нагадування).

ІСТОРІЯ ДОГМАТІВ є методично-систематичним нарисом історії окремих догматів, догматичних формувань окремих правд віри і цілого розуміння християнської віри по закінченні самого об'явлення. Вона виникає з факту, що догмат за своєю природою має історичний характер в тому розумінні, що є Божою правдою, яку людина почула, в яку увірувала, і яку сформулювала у цьому світі. Життєвою функцією Церкви є необхідність прийняття в історичному за природою, і суспільно зумовленому процесі жертвуванні та забезпеченій їй самим Богом правди, пояснення і переповідання її згідно зі змінюваним способом розуміння (можливості слухання) середовищем, в якому діє. Коротше кажучи, предметом історії догматів є догматичні рішення Церкви (догмат, факти догматичні, Уряд Учительський), так як вони сформульовані у визнаннях віри, в науці соборів і пап. Її метод має історично-теологічний характер: усталення первісного формулювання віри, мотивів, які лежать в підставі такого формулювання (серед) та суспільних і індивідуальних сил, які брали участь у розвитку догмату (розвиток догматів), зрозуміння динамізму цього процесу з урахуванням його розвитку у майбутньому. Отже, історія догматів служить поясненню як окремих догматів, так і цілої догматичної самосвідомості віруючої Церкви (християнство II). Найчастіше історія догматів не викладається у вищих теологічних школах як окрема дисципліна, але про неї говориться у межах самої догматики та працях, присвячених власне цій темі (у протестантизмі – з часів Просвіщення, у католицизмі – від XIX ст.). Оскільки догмати не вміщені виключно у виразних визначеннях Учительського Уряду, тому

не завжди можна водночас розрізнити історію догматів і історію теології, хоч взагалі таке розрізнення можливе.

ІСТОРІЯ СПАСІННЯ, насамперед, є загальним поняттям, і як таке, означає факт, що Бог силою своєї вселенської волі спасенної ласкаво огортає історію людства як цілість, в ній жертвує всім людям своє спасіння, та що Його ласка і усправедливлення дійсно звершилася в людськості історично і конкретно. Відтак, історія спасіння означає історію досвідчень спасіння і його конкретизацію в межах цілої людськості. Нарешті, історія спасіння говорить, що спасення досвідчення в передхристиянську добу і в нехристиянському світі динамічно скероване у властивий спосіб для даної епохи (між іншим, завданням теології діянь є детальне окреслення цього способу) до кайрос та часу спасіння, що розпочався безпосередньо у Ісусі Христі. Теологічною передумовою цього поняття є факт, що людина не тільки може очікувати ласку і приймати її в межах історії, але сама ласка має історичний характер, і сама історія (як зрештою все, що вона з собою несе, напр. єдність роду людського) є ласкою (щодо перед- і позахристиянської історії спасіння пор. також об'явлення, поганство, релігії нехристиянські). У вужчому розумінні історія спасіння є історією тих спасенних досвідчень і конкретизації, які щораз більш виразно і однозначно виокремлюються з загальної історії, щоб наприкінці прибрати форму спасенних явищ як таких (таку історію спасіння також можна визначити офіційною, особливою тощо). Початок цієї особливої історії спасіння звичайно вбачають в угоді Ягве з Мойсеєм; тому також вказують на історичне виокремлення особливої історії спасіння з загальної, оскільки Старий заповіт провадить історію угоди Мойсея аж до початку історії людськості. Вселенська історія спасіння «зноситься» в тому розумінні, що там, де людина таким чином зустрічається з історичним явищем як жертвою, що стосовно неї може зайняти рішучу поставу і відкинути її, там відкидає також саме спасіння, знаходячи фактичний вираз у динамізації антагоністичної структури історії спасіння (у зростанні спротиву). Крім того, в особливій історії спасіння можна

розрізняти збірну й індивідуальну історію спасіння. Одній і другій притаманна спільна структура конкретно-категоріяльності (угода, Церква, Старий заповіт, Новий заповіт), христоцентризм, есхатологічна орієнтація. Специфічним моментом індивідуальної історії спасіння є діалогова структура: поклик Бога, звернений до свободи індивідуальності, вільно приймається у вірі, якщо ця свобода визволяється у ласці Божій. Католицька теологія робить перші кроки у царині історії спасіння; найбільші успіхи здобула біблійна теологія, оскільки у дискусії щодо демітологізації вона могла виявити, що історія спасіння не є метаісторичним досвідченням віри, але автентичною історією, співіснуючою зі світською історією.

ІСТОТА. Незалежно від того, наскільки багато дане існування може змінюватися (хоч допіру має стати тим, чим є тільки потенційно), однак таке його ставання походить від певної фундаментальної давності у тому існуванні, яка залишається незмінною протягом усього процесу ставання, яка є апіорним правом цього процесу (позитивно: визначаючи те, чим дане існування може і повинно стати, мета; негативно: від самого початку виключаючи те, що перевищує можливості цього процесу). Така триваюча, стала фундаментальна структура існування називається його істотою, або як засада його діяльності, природою. Жодним способом не можна робити висновок про істоту і природу, а тільки на підставі існування і його «ставання». Чим досконаліша істота, тим більші активні і пасивні можливості її розвитку, тим більше результат ставання буде чимось, внутрішньо визначеним тим, що актуалізує його істоту (свобода); тому істота не залишається непорушною щодо історії. Якщо істота є істотою духовної трансцендентності (дух, особа, людина), то її можливості становлення не обмежені. Така істота ідентична *potentia oboedientialis*, можливості прийняття абсолютного самоуділення Бога у ласці й баченні Бога. Істота нижчих, ніж людське, існувань обмежена до визначеної сфери просторово-часової дійсності. В цьому й полягає істотна різниця між духом і всім тим, що матеріальне.

ІСУС ХРИСТОС.

1. Життя Ісуса. Історичне існування, життя, смерть і воскресіння, зміст висловлювань Ісуса про самого себе історично підтверджуються чотирма Євангеліями, листами апостолів, нехристиянськими свідощтвами (Йосиф Флавій, Тацит, Светоній, Пліній Молодший, Талмуд), раннім християнством. Ісус (Єгошуа, Єшуа, Єзус-Ягве – є спасінням, щодо Христа пор. Месія) народився в четвертому році перед нашою ерою у Вифлеємі (Палестина) як єврей від матері Марії, в той час, коли Едоміт Ірод правив у Палестині як римський намісник, коли єврейський народ, поділений релігійно, втратив свою національну самостійність, а в Римській імперії грецько-римською культурою були закладені основи подальшої історичної єдності Європи (відтак і світу). Після періоду прихованого юнацького життя у Назареті, близько 27 року Ісус починає публічну діяльність у своїй батьківщині – Галілеї як мандрівний релігійний проповідник. Проголошує, що в Ньому, Синові Отця, приходить остаточне, переможне і незаперечне панування Бога (басілея), яке приносить спасіння грішним і загубленим, коли безкомпромісно увірують в Нього та повернуться (метанойя). В цьому полягає сутність Його проповідувань і місії, з якими, насамперед, звертається до цілого Ізраїля як обраного Божого люду. Закликаючи до рішучого навернення у вірі, жадає моральності як дару Божої ласки, яка (при цілому реалізмі конкретних моральних вчинків – необмежений любові до ближнього, правдомовності, чистоті, покорі, відмові від спокус) в царині етики і релігії ламає всю інституціональну закам'янілість і будь-яку думку про заслуги, вміщуючи людину у особистому зв'язку до живого Бога (Проповідь на Горі). Як вчить Ісус, Бога, попри Його велич, можна любити, а сама моральність допіру є тим, чим вона повинна бути (перевищуючи сама себе), коли приймаючи у вірі проповідь про любов Бога до неї, людина любить Бога цілим серцем. Для людей це стає можливим тому, що Ісус надає Божому царству форму конкретного досвідчення, захищаючи «слабких», приймаючи Боже царство у спільному стилі з

«нечистими» та у виздоровленнях, залишаючись з позбавленими прав і грішниками, щоб стати братом людей та у всьому дорівнювати їм, крім гріха (Євр 2,17; 4,15). Цю проповідь Ісус скеровує до кожного, оскільки перед Богом у кожному визнає особу, яка має безумовну вартість і абсолютне призначення, також і в цьому житті вільно вирішуючи свою подальшу долю. Це вчення Ісус підтверджує своїм власним життям – беззастережним прийняттям його обмежень і труднощів, чистотою серця, покорою і, звичайно, любов'ю до кожної людини, яку зустрічає, непорушною вірністю своєму призначенню, якого не зрікається попри різноманітні труднощі і небезпеки, безумовним послухом волі Отця, якою просякнуті найдрібніші особливості Його життя, і яка напоєна пошаною і любов'ю до Отця, що Його завжди має перед очима – чи в самотній молитві, чи в щоденному житті, чи в опущенні в годину смерті. Такою поставою Ісус значно глибше підтверджує радість від люблячого Бога і пробачаючого Отця, аніж це можна було б висловити словами. Його проповідь і вимагання зустрічаються з щораз більшим спротивом з боку людей, представлених їхніми урядовими і релігійними керівниками, які у суверенній поставі Ісуса щодо права вбачають напад на самого Бога. Ісус відмовляється від згромадження в якусь месіянську спільноту тільки обраних, «Святої решти» добрих і готових до навернення. Свою проповідь Він скеровує до всіх людей, також і поган, свідомо очікує свою жорстоку, визнану самим Ним за наслідок виконуваної місії, смерть від римської влади. Після дворічної діяльності через свої заяви, що є Сином Бога і Спасителем, поніс хресну смерть (хрест) у Єрусалимі 14 або 15 нізан (близько 7 квітня правдоподібно у 30 році), зраджений своїм приятелем та засуджений політичною і релігійною владою. На третій день стверджено, що Його гріб, який був запечатаний та оберігався Його ворогами, порожній. Він же явився своїм учням як такий, що живе у тілі, але тілі зміненому (воскресіння Ісуса, вознесіння Ісуса). Залишивши на землі спільному тих, які силою Його Святого Духа увірували в Нього як в Господа (Кіріос) і Спасителя, які в Його визнаванні під проводом

апостольської колегії на чолі з Петром об'єдналися (Церква) у вірі в Його правду, за Його дорученням вірно проголошувану апостолами; об'єдналися у єдності хрещення, на підставі якого як тайні віри входилося (визнаючи Святу Тройцю) до спільноти вірних; об'єдналися у спільному споживанні Господньої Вечері, під час якої вшановується пам'ять (анамнезис) хресної смерті та приймається Його тіло і кров; об'єдналися в очікуванні Його повторного приходу (парузія), коли в цілій пишноті виявиться панування Бога, що разом з життям Ісуса і Його спасенною діяльністю, Його смертю і воскресінням вже стало незнищувальною дійсністю у цьому світі.

2. Саморозуміння Ісуса і новозаповітна христологія. Найглибший зміст життя Ісуса полягає в тому, чим Він самий є і що з щораз більшою виразністю об'являє про себе самого. Визнає себе справжньою людиною, що віддає честь Богові, незбагненій волі якого підпорядковується, підлягаючий всьому, що несе з собою воля людини. Але також є свідомим самого себе і говорить, що є Сином Отця та перебуває з ним у зв'язку, що, на відміну від усіх інших людей, у абсолютній неповторності належить лише Йому. Знає про себе самого, що є тим, з огляду на якого вирішується вічна доля всіх людей, оскільки кожний вчинок остаточно є за або проти Нього. Приписує собі владу відпущення гріхів, владу, яка має вартість Божого права. На цій підставі слушно був визнаний Господом і Подателем Божого права, Господом і Главою Божої Церкви, Суддею історії світу, Господом ангелів, єдиним Сином, який тільки один знає Отця і власна істота якого є виключною таємницею Отця, Тим, кому належить місце по правиці Бога. Безумовно ці висловлювання Ісуса про самого себе були по-інакшому, у метафізичному аспекті, сформульовані у Євангелії за Іваном та в Павловій христології (праекзистенція самодосвідчуючої особи перед її екзистенцією, єдність з Отцем, посідання особового Божого Духа, діючого вільно, посідання Божественної хвали (докса) і життя «в собі» як Отець; безпосереднє визначення Ісуса Божими іменами; Син Божий, Кіріос), ніж у синоптиків (пор. також Син Чоловічий, Месія); перші визначення, власне, не виходять за

межі того, що говорять про Ісуса останні. Новозаповітна христологія користується багатьма іменами, що промовляють про гідність Ісуса, за допомогою яких, насамперед, намагалися виразити значення Ісуса в історії спасіння, а на Його особову природу. Саморозуміння передвоскреслого Ісуса набуває свою чинність виключно з факту Великої Ночі Воскресіння, повинно апіорі розглядатися як випадок, в якому Бог у своєму остаточному і переможному самоуділенні приймає світ, в якому стає виразним той есхатологічний вчинок Бога щодо світу, і властиво через це стає виразно і певно об'явлене, ким був Ісус від самого початку. Сучасна спроба дійти до Христа з Назарету могла б вдатися, якби ми виходили з досвідчення, що кожна людина, сприймаючи вільно і послідовно своє життя вже щось робить у вигляді «шукаючої христології». Цю христологію можна наблизити, викладаючи її за допомогою потрібного покликання: 1. покликання до абсолютної любові до ближнього, 2. покликання до готовності до смерті, 3. покликання до надії на майбутнє. Де, якщо, не в Ісусі можна знайти те, що становить об'єкт загальних шукань?

3. Догматичні формулювання самооб'явлення Ісуса. Намагаючись зберегти висловлювання Ісуса про самого себе та новозаповітню христологію від деформації і знищення, а особливо до зведення їх до тверджень, що говорять виключно про релігійне почуття єдності людини Ісуса з Богом (несторіанство, пізніше ліберальна теологія Ісуса), Церква (собори у Нікеї, Ефесі, Халкедоні) розвинула їх в напрямку тайни Святої Тройці та, використовуючи проблематичні поняття і формулювання популярної абстрактної філософії, сформувала їх таким чином: друга особа Святої Тройці, Син Отця, Його Божественне Слово (Логос), що від віків посідає уділену Йому від Отця одну божественну істоту (визнання віри; ДВ 301, 434, 595), прийняв в останніх часах від Марії людську природу як повну власну дійсність (визнання віри; ДВ 301, 424, 502). Таким чином, Ісус в єдності тієї самої божественної особи (унія гіпостатична) має божественну і людську природи без змішання і без розділення, відтак водночас є і дійсним Богом, і

людиною (ДВ 301) – тайною віри у найповнішому розумінні цього слова. Отже, Його дійсність не має нічого спільного з мітологічними уявленнями про Бога, що з'являється на землі у людському вигляді (можливо, крім людського прагнення – тут сповненого, там ще очікуючого – близькості Бога, яке може вважати підозрілим тільки той, хто взагалі заперечує існування Бога). Вірних уявлень цю дійсність відрізняє історичність Ісуса та незмінність одного, нескінченного Бога, Слово якого, будучи дійсно божественним, прийняло дійсно людську дійсність в нічому її не применшуючи, отже, інакше, ніж у випадку багатьох богів, що вважалися персоніфікацією засад окремих внутрішньосвітових потуг, протилежних собі і таких, що не «вказуються» виключно в якомусь детально визначеному місці. Оскільки у випадку Ісуса не йдеться про якусь небесну істоту, посередню поміж Богом і людиною (невірне зрозуміння євангельських текстів, яке було переможене вже у боротьбі з гнозую, докетизмом, монофізитством, аріанством), тому і вчення про втілення до тих пір не вимагає жодної демітологізації, доки віряться в те, що також тепер існує живий Бог і дійсна, маюча вічне значення, Людина, і що обоє мають щось, а навіть все мають спільне. Вирази, які помилково можна зрозуміти як мітологічні («зійти», «проголосити себе», «сидіти по правиці Бога» та ін.), віруючий і добре навчений зрозуміє без особливих труднощів та належно вбачає прихований в них образний сенс. Оскільки ж у втіленні йдеться про дефінітивне визнання і підтвердження створіння як створіння, тому віра у втілення немає нічого спільного з ідеями, що походять з релігій Сходу, адже у всіх них «втілення» є лише перехідним знаком божественності у просторі того, що позбавлене істоти, знаком, який зникає і тому не може бути постійно поновлюваним.

Отже, таємниця Ісуса полягає в тому, що Він дійсно перебуває по обох боках межі, що проходить між Богом і створінням – є Божим Сином і Сином Людським. Якщо під людською істотою розуміється відкрита, зобов'язана особово реалізуватися трансцендентність, співвіднесена з абсолютним існуванням Бога, то виявиться, що у втіленні можна вбачати

вільне, незаслужене, одноразове, абсолютне і найвище звершення того, чим взагалі є «людина». «Людськість» Ісуса Христа може докладно показати те, що відбувається, коли Бог у своєму Слові відкриває самого себе і дарується тому, що відмінне – створінню. Таким чином, Ісус Христос є вершиною створіння, як член людськості є Господом і Главою, Посередником між Богом і створінням. Оскільки ж не може бути уявленим у своїй людськості без світу як Його оточення, тому в Його дійсності ласкава воля Бога, звернена до світу взагалі, реально і остаточно виявилася в історичній конкретності у світі, а у діяльності Бога зі світом, обдарованим свободою, повстало вирішальне й остаточне слово Бога у Його Слові, яке стало тілом. На підставі гідності божественної особи, Його моральному вчинкові надана безмежна вартість. Його послух, що виявляється у радикальному поляганні на волю Отця в житті й цілковитому відданні себе на смерть та виявленням у всьому цьому себе як Глави людськості, є відкупленням світу. Хто слухає проповідь Ісуса і вірить Йому, вірить в нього, той розуміє, що Бог у своїй всемогутній свободі не тільки хотів, щоб створіння тішилося славною свободою, але також цілком покликав його до участі в своєму власному житті у благословенній хвалі, завдяки тому, що Його власне Слово жило у світі як тілесна і духовна цілість, а ця цілість – як власна дійсність Слова. Християни (християнство) вірять, що те, від чого залежить остаточне спасіння світу, звершилося власне у Ісусі з Назарету і тому Його вчення і Його дух є абсолютною правдою і життям для людей, а Його смерть відкупленням. Доповнення ж світу полягає у остаточному об'явленні цієї рішучої близькості Бога.

Той, хто відкидає христологічні формули (христологія) на тій підставі, що невірно розуміє їх, попри це може автентично й екзистенційно визнавати їх з вірою, що Боже Слово стало тілом. Якщо хтось, дивлячись на Ісуса, Його хрест і смерть, вірить, що таким чином Живий Бог промовляє до нього остаточне, вирішальне, незмінне і всеохоплююче слово, і що таким чином визволяє його від усякої неволі і тиранії, які мають своє джерело в екзистенціальних категоріях його обмеженої, грішної, підвладної смерті екзистенції, той вірить в щось, що є

виключно правдою і реальністю, якщо Ісус є тим, ким Його вважає християнська віра; той також вірить у втілення Божого Слова незалежно від того, чи посідає про це якесь рефлексійне знання чи ні. Тим самим також не заперечує значення формул, які об'єктивно правдиві й становлять еклесіяльну і соціологічну підставу спільності думки і віри. Ба більше, вже не один зустрівся і Ісусом Христом, не знаючи, що зустрів Того, в життя і смерть якого вступив як в своє благословення і відкуплене призначення. Бог і ласка Христа перебувають у всьому як таємно істота всякої дійсності, що може бути об'єктом вільного вибору, і тому не так легко щось досягнути, не зустрічаючись (так або інакше) з Богом і Ісусом Христом. Тому, хто сприймає своє існування, а тим самим і людськість (будучи ще далеко від будь-якого об'явлення, вираженого за допомогою ясних словесних формул) у мовчазній терпеливості (ліпше: у вірі, надії, любові, незалежно від того як називає їх) як таємницю, що посідає в собі тайну вічної любові й несе життя в лоні смерті, той висловлює згоду на щось, що відповідає його безмежній вірі, оскільки Бог фактично наповнив це безмірністю, тобто самим собою, коли Слово стало тілом; той також висловлює згоду, навіть не знаючи про це, на Ісуса Христа. Адже той, хто зрікається самого себе, потрапляє у прірву, навіть не маючи можливості визначити її глибину. Той, хто повністю сприймає свою людськість (а вона є неприступною власне для того, хто це вчинив), також сприймає Сина Людського, оскільки в Ньому Бог сприйняв людину. Якщо у Святому Письмі говориться, що той дотримується Права, хто любить ближнього, то це становить остаточну правду, що Бог сам став тим ближнім, і сприймається власне так у кожному ближньому та любить в ньому; улюбленим є той ближній, що стоїть найближче до нас, водночас будучи й найвіддаленішим.

Див. також: брати Христа – Тіло Христа – містика Христова – наслідування Ісуса – таємниця життя Ісуса – знання Ісуса – вознесіння Ісуса – воскресіння Ісуса – зішестя Ісуса у пекло.

К

КАЙРОС у грецькій філософії означає кризу, що відчувається в межах окресленого досвідчення часу, власне в цій кризі людина покликана прийняти історичне рішення. В Святому Письмі кайрос – обраний і встановлений Богом час спасіння (Мр 1,15), повнота часу (Гл 4,4), остаточний вияв Божої ласки в Ісусі Христі Ізраїлеві (Лк 19,44) і всім людям (2Кор 4,17; Кол 4,5). Як біблійне тепер, так і кайрос є виразом суверенності Бога, що також вільно керує часом.

КАНОН (від *семітського туба – взірець мірки*) – спеціальний теологічний термін, що визначає зібрання всіх книг Святого Письма, написаних в натхненні, та які є нормою віри.

I. Відомості. Це зібрання постало поступово. Право (Тора, П'ятикнижжя) стало в Ізраїлі рівнем віри у пророцтві Ездри (напевно у 398 році перед Христом); книги пророків визнавалися такою нормою у II ст. перед Христом; сучасний канон Старого заповіту, включно з «іншими писаннями», що високо цінувалися вже в Новому заповіті, певно був усталений перед синодом у Яммі (бл. 100 року), однак щодо деяких книг, то важко довести що вони властиво належали до єврейського канону (Тов, Юд, 1 і 2 Мак, Муд, Сир, Вар та грецькі фрагменти Ест і Дан), хоч поважно вшановувалися. З часів Сикста Сієнського (пом. 1569) не дуже вдало їх називали «деутероканонічними книгами». Беручи до уваги виключно історичний аспект, авторитетна вартість цих книг полягає в їх цитуванні; також і початки новозаповітного канону походять з цитування новозаповітних книг тодішніми Отцями Церкви і церковними письменниками, що діяли в першій половині II ст. Першою ортодоксійною згадкою книг Нового заповіту є т. зв. Фрагмент Мураторія (друга половина II ст. італійського

походження), в якому, однак, не згадані п'ять апостольських листів, що належать до сучасного канону. Належність окремих книг до новозаповітного канону тривалий час викликала сумніви: на Заході до 380-390 рр., на Сході – ще й наприкінці VII ст. (щодо Одкровення за Іваном). Перший повний канон Нового заповіту запропонував у 367 році Атанасій з Олександрії. Як в Старому заповіті, так і в Новому вирізняють деутероканонічні книги – дійсно широко шановані, але щодо яких колись були сумніви в їх канонічності (Євр, Як, 2 Лист Пт, 2 Лист Ів, 3 Лист Ів, пос ап Юди, Одкр Ів). Необхідність визначення канону Учительським Урядом виникла допіру через реформаторські, та частково католицькі (Еразм Роттердамський) сумніви щодо деяких біблійних книг: частково щодо їхньої канонічності, частково щодо їхнього авторитетного характеру. Це зробив Тридентський собор (1546), домагаючись на підставі Божого авторства такої самої пошани для всіх 45 старозаповітних і 27 новозаповітних писань (ДВ 1501, пор. 3029). Дещо модифікуючи це визначення, 2-й Ватиканський собор стверджує, що серед всіх біблійних писань (включно з новозаповітними) першість належить Євангеліям (КЛ 18).

II. Теологія. Як всі спасенні дії Бога відомі нам завдяки Божому об'явленню, яке автентично проголошує й інтерпретує Учительський Уряд Церкви, так сталося і з, похідним від натхнення, Божим авторством Святого Письма. Про те, що його книги натхненні, а тому і канонічні, безпосередньо вчить нас наука Церкви, яка дає свідоцтво того, що Боже Об'явлення є первісним джерелом цієї науки. Церква завжди зберігала за собою право до визначення канону в тому розумінні, що деякі кваліфікувала як апокрифи та офіційно висловлювалася щодо проблеми канону. Різниця між протоканонічними писаннями (щодо яких ніколи не було сумнівів) і деутероканонічними в цілому зводиться до питання певності Церкви щодо натхнення окремих писань, і властиво не відіграє жодної ролі в постановах Учительського Уряду Церкви в справі обсягу канону. Це саме стосується і питання канонічності окремих невеликих фрагментів в переданому традицією текстовому матеріалі

Святого Письма. Пов'язана з каноном проблема з царини догматичної теології й історії догматів полягає в питанні, як власне Церква повинна сприймати об'явлення про натхнення і канонічність, та знання про це апостольське об'явлення, щоб пересвідчення про цю двааспектну подію було представлене історично правдоподібно та, особливо, згідно з поступовим і не вільним від вагань процесом становлення канону. Адже, з одного боку, належить прийняти, що об'явлення було закінчене разом з відходом першої генерації («разом зі смертю останнього апостола»), так що Церква може щораз ясніше привласнювати собі об'явлення, але вже не може отримати жодного нового; з другого боку, в багатьох питаннях, що стосуються формування канону, Церква довго вагалася, заки прийняла остаточне рішення – факт, який важко пояснити без нового об'явлення, враховуючи, що первісний переказ об'явлення в апостольських часах (який повинен був існувати) посідав сформульовані чіткими виразами та похідні від якогось з апостолів дані щодо окремих книг, які викликали сумніви. Отже, питання полягає в тому, чи можна первісне об'явлення сприймати таким чином, що, з одного боку, воно сталося в апостольські часи, а з другого, до такої міри має характер імплікації, що його експлікація вимагає часу і не позбавлена вагань (розвиток догматів). Якщо в підставу Святого Письма закладено, що згідно зі своєю природою воно є, як момент Церкви первісної і нормативної для всіх часів, бажане Богом, щоб у встановленій Ним самим конституції цієї Церкви виконувало функцію норми для майбутнього, і таким чином факт його натхнення вже первісно був об'явленим в об'явленні об'ємно ширшого дійсного стану, яким є первісна Церква, то тим самим напевне дана норма тієї експлікації, на підставі якої Церква є в стані поступово розпізнати межі канону Святого Письма без нового об'явлення. Те, що (не: оскільки!) цією нормою серед писань того часу в поступовій рефлексії розпізнається як чиста об'єктивізація первісної Церкви та її старозаповітного минулого, також визнається конститутивним моментом первісної Церкви, а тим самим, як натхнення і канонічне.

КАРДІОГНОЗА (*гр. знайомість серця*) – є поняттям схоластичної метафізики пізнання та містики, що означає особливий дар, завдяки якому пізнання стає доступним моральний і релігійний стан людини, досягнутий шляхом вільного рішення (а отже, його стосунок до Бога). Згідно з католицькою теологією, такого роду пізнання є неможливим до досягнення; за своєю істотою воно походить, як свідчить Святе Письмо, від Бога і є харизматизмом, яким обдаровані індивідуальності; оскільки ж є харизматизмом, в окремих випадках його нелегко відрізнити від парапсихологічних феноменів.

КАРИ ЗА ГРІХИ. Кожний гріх має свої природні наслідки. Вони можуть бути внутрішніми або зовнішніми, оскільки походять з природи даного гріха, викликаючи більший або менший вплив на цілу тілесну і духовну дійсність людини. Ця дійсність, позначена провинною, суперечною з порядком, встановленим Богом, необхідно виставляє людину на реагування з боку оточення (в повному сенсі цього слова), яке правильно сформоване, і яке в своїй конкретній постаті залишається залежним від вільного рішення Бога. Оскільки Боже створіння (людина і світ) через природну необхідність виражає і об'являє волю Бога, неунікнено підтримуючи її силою своєї структури навіть там, де вона була порушена гріхом, немає потреби уявляти собі, що Бог повинен карати людину за припущений гріх (як це робить через свою слабкість земна влада) тільки з огляду на саму кару. Та, сформована Богом у свободі, конкретна дійсність, з якою (в самому собі і в цілості реального світу) зустрічається грішник, відвертаючись від своєї справжньої мети, власне і є карою за гріхи. Насамперед, це стосується того випадку, коли людина через смерть остаточного ствердила своє рішення і залишилася у рішучій та есхатологічно явній опозиції щодо Божого порядку, який остаточного стверджується в цілій дійсності (пекло). Об'єктивізації провини перебувають у внутрішній дійсності людини та в оточуючому її світі навіть тоді, коли особа в своєму остаточному рішенні знову повернулася до Бога: кара за гріх не завжди підлягає

затертю за допомогою жалю і прощення гріха як такого (ДВ 1542, 1580). В цьому світлі треба розуміти значення чистилища і надолуження.

КАРТАГЕН. У 418 році на шістнадцятому синоді в Картагені (попередньо помилково званому Мілевітанум) були сформульовані дев'ять канонів проти пелагіонізму (ДВ 221-320), теологічне вчення яких затвердив Зосим. Однак нині виникають сумніви, чи це ствердження було визнанням їх як визначень (вчення, вміщене в тих канонах, як і його кваліфікація, тепер актуальне в зв'язку з дискусією щодо лімбус).

КАТЕХІЗИС (гр. *катехейн* – усне навчання) тепер означає підручник, що служить підставою елементарного навчання християнських правд, від XVII ст. відокремлений від «біблійної історії». Якщо якийсь катехізис отримує авторизацію єпископа, і тим самим стає важливим документом звичайного навчання Церкви. Однак, якщо якесь твердження помилкове або теологічно зобов'язуюче вже самим фактом, що вміщене в катехізисі, оскільки він редагується не тільки з наміром пропонування виключно такого роду правд, то частіше подає, враховуючи історичну ситуацію, догмати, правди католицькі, певні теологічні правди та інші, стисло не відокремлюючи їх від себе.

КВАЛІФІКАЦІЇ теологічні (цензури) – це оцінки (судження), що даються теологами, інколи Учительським Урядом Церкви та стосуються вірних або невірних доктринальних визначень, чи докладніше, - ступеня певності, з якою можна визначити їхню згідність чи незгідність з наукою Божого об'явлення. Такі кваліфікації висловлюються у стислих формулах. Однак немає жодної суцільної системи кваліфікації; не завжди і не скрізь вина однаково сприймаються. В залежності від того, чи оцінюваний погляд треба визнати вірним або невірним, говориться про кваліфікації позитивні чи негативні, причому ці останні називаються цензурами. Тут будуть згадані лише найважливіші кваліфікації. Думка є «*de fide divina*», якщо однозначно і виразно вміщена в абсолютно зобов'язуючому джерелі віри (її протилежністю є помилка у божественній вірі). Якщо ж цей

погляд, як такий, також навчається Учительським Урядом Церкви, то він є «*de fide divina et catholica*», а його протилежністю є формально еретичний погляд. Якщо ж, крім того, такий погляд або думка були подані у формі визначення надзвичайним Магістеріумом Церкви (папа, собор), то вони є «*de fide difinita*». «*De fide ecclesiastica*» визначає таке речення, яке як таке не вважається безпосередньо об'явленим Богом, але яке має гарантію непогрішного Магістеріуму (прави католицькі). Вчення, яке визнається як «*fidei proximum*» – це вираз, який на загальну думку надається за необ'явлену правду, але як такий не є виразно і остаточно проголошуваним Церквою (його протилежність – підозра у ересі). «*Theologice certum*» є виразом, правдивість якого або участь в об'явленні, чи необхідний зв'язок з об'явленням ще не проголошені Магістеріумом виразним або остаточним чином, але заперечення якого було б явним, а також згідно з більш або менш однозначною думкою теологів, було б запереченням або безпосередньою загрозою визначеної правди віри (різні теологічні висновки); його протилежність → невірний або легковажний погляд, теологічна помилка. Інші, менш важливі кваліфікації, зрозумілі самі собою: загальна наука теологів, правдоподібна думка, «побожна» думка, толерована думка, думка, «що ображає релігійні почуття». Остаточною метою таких кваліфікацій є як охорона віри, так і недопущення до змішування справжнього Божого об'явлення з теологічними поглядами та думками.

КВІТИЗМ – гетеродоксійний, сумнівний, принаймні з точки зору виховання, напрямок містичної теології у романських країнах у XVII ст. (особливо М. де Моліно, пані де Гуаян, Фенелон; противником цього напрямку був Боссе; подібні тенденції виявилися у східних Церквах у XII ст. та на Заході у містиці бегінок у XIII ст.; ДВ 891). Квітисти вбачали досконалість в абсолютній пасивній і байдужій внутрішній поставі, у цілковито безінтересовній любові до Бога, позбавленої будь-якої активності та зацікавлення своїм власним спасінням (любов). Тому в більшій або меншій мірі відкидали

діяльний аскетизм, словесну молитву, молитву благальну та немістичну медитацію. Протестантським відповідником квітизму є пієтизм; обидва напрямки є реакцією на безплідну шкільну теологію та на волонтаристський аскетизм троїцького типу та раціонального характеру, який більше затискував глибоко приховані сили людини, аніж визволяв та формував їх. Квітизм був засуджений у 1687 році Інокентієм XI та 1699 року Інокентієм XII (ДВ 2201-2268, 2351-2373).

КЕНОЗА (гр. *робити порожнім, знешкоджувати*) – термін з царини біблійної теології, який повинен вказувати на самопониження божественного Логосу у втіленні, послух Христа щодо Отця та свідоме прийняття Ним смерті (Флп 2,6-11). Кеноза полягає в тому, що Ісус Христос у своєму земному житті з огляду на нас став слугою (пор. Кор 8,9), відрікся виявів хвали (докса), належній Йому силою природи (праекзистенція Ісуса Христа). Докладніше щодо єдності Бога і людини втілення.

КЕРИГМАТ (гр. *керизма – пророцтво, зміст пророцтва*) означає (в сучасному розумінні цього новозаповітного терміну) слово, яке в ім'я Бога та на підставі повноважної місії, доручений Богом і Церквою, проголошується як спільноті віруючих (проповідь), так і індивідуальності (з метою «нагадування» або «побудови») як слово самого Бога і Ісуса Христа, і яке в ситуації закликуюваного плідно уприсутнює те, що пророкується. Оскільки в самому пророцтві і слуханні воно є (як плідно вимовлюване слово в ім'я Господнє) вислуховане зі свідомістю дару того, що означає (ласка усправедливаючої віри), та історично схопленою подією того, що пророкується в ситуації слухаючого, тому воно є чимось більшим і чимось іншим, ніж догматичні висловлювання Церкви (догмат), «відповідаючим» виключно реальному станові (отже, не є керигматом Церкви, а тільки виразом відділення «надзвичайним Урядом Учительським» правди від помилки), і крім того, є чимось іншим, ніж висловлювання, що є результатом людської рефлексії над такого роду догматичними висловлюваннями (теологія); натомість воно становить першу засаду і норму для догмату і теології, знаходячи власне, найінтенсивніше сповнення своєї

природи у слові віри, яке скероване до індивідуальності в тайні як маніфестації Божого спасіння, і яке приділяє собі, роблячи свою власну маніфестацію (свій «знак»).

КЕРІВНИЦТВА, ВЛАДИ І СИЛИ – в Новому заповіті, особливо у Павла, це зла влада сили (демони), які намагаються ще в існуючому еоні користуватися своєю силою. Оскільки Новий заповіт взявся натурально досвідчувати людство і в ушляхетненій формі передає його далі, можна прийняти, що у випадку тих Керівництва, Влади і Сили йдеться про особове зло у світі, яке в різних сферах і вимірах людини виявляється як самовладність, яка веде до гріха і смерті (та особливо у Еф і Кол; Рим 8,38; 1Кор 15,23-36). ті Керівництва, Влади і Сили були переборені Ісусом Христом на хресті і Його воскресінням з мертвих, але позбавлення їх влади не стало ще явним, атмосфера «цього світу» усе ще ними просякнута, що становить спокусу для християн і є приводом їхнього переслідування. В догматичному аспекті ті наслідки є «допущеними» через провидіння Боже.

КІНЕЦЬ означає звершену екзистенцію того, що вже від самого початку було засноване як таке, що мусить звершитись у часі, щоб існувати, або кінець, вирішуючий цілість того, що існує.

1. Кінець матеріального світу. Питання, чи матеріальний світ має, у вищезгаданому розумінні, якийсь кінець, що був би розпізнавальним в ньому самому, і поза яким фундаментально й істотно не можна прийняти жодної дальшої фази існування «світу», може залишитися відкритим, оскільки не існує чисто матеріальний світ як такий. В теологічному аспекті, він, через необхідність на підставі розпорядження Бога, і як умова і середовище духовної історії створіння, переходить свій (гіпотетичний) «матеріальний кінець» вже тим, що становить його вклад у сповнення створеного духа, і що, завдяки йому, і в ньому, зберігається.

2. Навіть кінець того, що біологічне – кінець, який як такий є новим становленням початку (народженням) – доводить, що він є краєм існування чогось, що до цього було, а тепер вже просто не існує, але видобутком і досягненням можливостей, які

є даними разом з причиною початку, і цей початок трансцендентують.

3. Кінець того, що духовно-особове, є починанням у вільному акті автентичного початку, і тому він відповідає духовно-особовій істоті, яка свідомо самої себе і вільно розпоряджається собою. На підставі того, що цей кінець дозріває у історії свободи, довершуваний перед Богом, під ним розуміється те, що теологія сприймає через властиве розуміння кінця (смерть). Цей кінець не є ні запереченням буття, ні цезурою часу, що біжить в безкінечність, але доповненням часу, оскільки він осягає в ньому абсолютну чинність (зріло посідаючи себе) свободи, а через це – остаточність. А на тій підставі, що людина завжди вже відносить себе до свого кінця (і таким чином його сучасність є проектованою або наповненою страхом візією [баченням] майбутнього), той кінець водночас є чимось завжди присутнім і відстроченим; це відстрочення уявляється як завдання, заклик і зобов'язання. Оскільки людина через свою істоту є історичним існуванням, і власне до її дійсності (і екзистенції) належить бачення в автентичне минуле та бачення в майбутнє, це відношення не можна, не «мітологізуючи» водночас людину, усувати з її «чистої актуалізації». «Тепер» кожної людини власне тому в своїй орієнтації на надприродну мету (ласка, бачення Бога, історія спасіння, смерть), і власне як есхатологічний актуалізм, завжди віднесені до кінця.

Див. також: очікування близького кінця.

КІРІОС (*гр. пан, володар*) – термін, що початково у грецькому перекладі Старого заповіту був відповідником слова Ягве (оскільки це ім'я не можна було вимовляти). У Новому заповіті та в устах перших християн цей титул був виразом найбільшої хвали та адорації, що виказувалась особі Ісуса Христа (в чому переконує вже арамейське слово Маранатха; 1Кор 16,22). Вживаючи щодо Ісуса титул Кіріос Церква надавала Йому ім'я самого Бога, що було визнанням віри, яке можливе тільки «у Дусі Святому» (1Кор 12,3). Таке визнання божественності Ісуса викликало заперечення, яке Церква мусила терпіти з боку синагоги та римських імператорів.

КЛИР – в теологічному й еkleзіяльному розумінні, – група осіб в Церкві, яка у встановленій самою Церквою мірі, участвує (по гр. клерос) в уряді Церкви та в її повноваженнях. Щодо уряду Церкви і священничих свячень див. ордо, священство. В латинській Церкві вступ до духовного стану (врахувавши покликання і прийняття Церквою) довершується через дияконські свячення (включення до родинної спільноти). Клир це не вся Церква, зрештою, на це вказує і назва. Йому не належить першість перед світським станом, але на нього покладені більші обов'язки. Суттєво його функція в Церкві полягає в служінні, яке в залежності від міри участі кожної духовної особи у владі Церкви, реалізується власне у керуванні Церквою (а не світом). Крім того, в латинській Церкві, в зв'язку з безумовним зобов'язанням до життя в цілібаті та до канонічного послуху, духовні виконують функцію служіння і давання свідчення у світі і щодо світу.

КОЛЕГІАЛЬНІСТЬ. Класичне теологічне питання, що стосується зв'язку між папою і собором, або, докладніше, між папою, як найвищим пастирем Церкви, і цілим єпископатом, як колегіальним носієм тієї самої найвищої влади. Це питання стає менш важким для вирішення (його можна порівняти до проблеми уникання двох властивих і різних суб'єктів повної і найвищої влади в Церкві), якщо засаду колегіальності визнається підставою пояснення. Згідно з цим, єпископат, як цілість, разом з папою і під керівництвом папи, як його глави, є носієм найвищої влади в Церкві. Цей один носій може виконувати свої повноваження або у формі особливого колегіального акту, або акту, виконуваного папою, який завжди, також і без спеціального дозволу колегії єпископів, діє як глава колегії. Відтак, папський акт завжди є також і актом колегії, першим і конститутивним членом якої він є. Отже, є тільки один суб'єкт найвищої влади (колегія єпископів, об'єднана зі своїм головою – папою), але є два способи виконання цієї найвищої влади. Така інтерпретація жодним чином не зменшує значення примату папи. Особлива роль папи не була довірена йому загалом всіх інших єпископів, але самим

Ісусом Христом, однак, була довірена йому в тій мірі, в якій він повинен бути видимим головою цілого єпископату і Церкви у всіх своїх правах і діяннях. Засновуючи Церкву, Ісус Христос мав на думці один єпископат, який як колегія, має ту саму владу, як і папа, хоч може виконувати цю владу тільки разом з папою і під його головуванням. Така інтерпретація не суперечить собі та згідна зі вченням Церкви (єпископ, влада Церкви).

КОМУНІКАТІО ІДОМАТУМ (*обмін зворотів*), насамперед, означає, що на підставі унії іпостатної можна і треба зробити висновок про одну особу Ісуса Христа властивостями двох Його природ. З властивим обміном властивостей (в логічному сенсі) маємо справу тоді, коли особа Ісуса Христа окреслюється однією назвою, яка безпосередньо позначає її як носія однієї з двох природ і, при так визначеній якості, робиться висновок про властивості другою природою (напр. «Боже Слово було розп'яте»). Такого роду обмін властивостей давно використовували автори Святого Письма та Учительський Уряд Церкви. Під цим кутом зору схоластика визначила шість правил: 1. конкретні божественні і людські властивості Ісуса Христа можна вживати змінним чином («Бог є людиною»). 2. Змінним способом не можна користуватися божественними і людськими абстракціями, одірвані поняття не можуть робити висновки про конкретності (невірним є твердження «Людськість Ісуса Христа є Словом, що стало тілом»). 3. Думка, яка абсолютно заперечує в Ісусі Христі якусь властивість, що належить Йому на підставі однієї з двох природ, є невірною (так, невірним є твердження «Логос не вмер»). 4. У висловленнях, які говорять про «ставання» іпостатної унії, людина Ісус не може бути суб'єктом (невірним є твердження «Людина стала Богом»). 5. Дораджується обережність при користуванні похідними визначеннями від «людина» чи «Бог» (невірною є думка Нестора: «Христос-людина є носієм Бога»). 6. Виразами, що вживали єретики, треба користуватися розважливо (напр. думка аріян «Христос є створінням» може бути властиво сприйнятою). Ці логічні підстави в царині

communicatio idiomatum є ніби логічною версією реальності – унії іпостатної.

КОМУНІКАЦІЯ – це такого роду уділення, що базується на здатності кожної особи до вислуховування і вільного відкриття до інших, яке провадить до спільності між уділяючим і приймаючим (слухаючим) – власне цю спільність називаємо комунікацією, або комунією (причастям, *communio*). В найдосконалішій формі комунікації, уділюючий уділяє приймаючому самого себе: самоуділення. Комунікація належить до істоти людини, оскільки вона не може бути тільки індивідуальною субстанцією чи самим іманентним суб'єктом; радше, людина завжди є з іншим, завжди «комунікує» з іншими за допомогою мови, знаків та ін. Найповнішим способом «я» конститується тоді, коли «ти» звертається до нього у зустрічі «я – ти» (яка не повинна обмежуватися двома особами, але може охоплювати також групу, клас тощо), оскільки тільки у відповіді на це звернення з боку іншого, особа може реалізувати свою свободу і неповторність.

Природна диспозиція людини до комунікації завжди посідає в собі здатність буття тим, до кого звернене абсолютне, універсальне «Ти», і який є покликанням до остаточної космічної спільноти. Згідно з об'явленням, людина здатна до конприродного прийняття того поклику Бога, в якому Він уділяє самого себе, щоб стати постійним партнером Абсолюту; Той, однак, об'являється як втілений брат, так що комунікація з Богом в Ісусі Христі є справжнім взаємним виріканням і відданням самого себе, які осягають свою повноту в «небесній» комунікації (небо, бачення Бога). Особливою формою комунікації є т. зв. духовне причастя, зроджене вірою і любов'ю прагнення актуалізації і зміцнення єдності з Ісусом Христом в Його пневмі без сакраментального споживання єхаристійного хліба (але з виразним або прихованим прагненням цього хліба). Згідно з вченням Церкви, таке «духовне причастя» є справжньою особовою комунікацією з Ісусом Христом, оскільки уділяє сакраментальну ласку позасакраментальним шляхом (ДВ 1648).

КОНТЕМПЛЯЦІЯ – оповите спокоєм перебування людини у присутності Бога. Християнська містика розрізняє набуту контемпляцію (завдяки духовним намаганням) від влитості (Богом, який у своїй ласці дає індивідуальності пізнати саму себе). Власне ця остання є справжньою контемпляцією, в якій людина безпосередньо (без спрямованого, предметно здетермінованого і опосередненого акту своїх духовних здатностей) відносить себе до своєї трансцендентності, даній їй разом з її істотою, але піднесеної силою ласки. Оскільки це відсуває людину від виконання певних периферійних актів, що виникають з її істоти, напр. раціонально-дискурсивних пізнавальних актів, тому насамперед контемпляція виявляється як «сухість», «темна ніч», в якій людина очищається від своєї орієнтації на зовнішнє.

КОНТРИЦІОНІЗМ може мати кілька значень: а) теологічний погляд ранньої схоластики, що кожний щирий і плідний жаль (тоді званий «контрітіо») вже через саму необхідність є усправедливлюючою любов'ю; грішник, що приступає до тайни покаяння через контріцію вже є усправедвленим, а розгрішення приводить тільки пробачення дочасної кари за гріхи і поєднання з Церквою. В золотий період схоластики ця теорія перетворилась в щось подібне до атріціонізму: щирий, але ще не усправедливлюючий жаль (атрітіо) силою тайни покаяння в момент уділення абсолюції може стати досконалим жалем (контрітіо); погляд ранньої схоластики, що розгрішення не призводить до затертя провини, але виражає вже отримане поєднання (так вважав і Лютер), таким чином було спростованим (імовірно на Тридентському соборі [ДВ 1677]); б) погляд, підтверджуваний баянізмом, янсенізмом та ін., що мотивом кожного щирого жалю повинна бути вже досконала любов до Бога (цей погляд був засуджений вже у Триденті, тобто ще перед появою таких течій); в) ще пізніша теорія, яка проголошувала, що кожному жалеві, що походить зі страху Божого, в тайні покаяння повинна товаришувати, принаймні початкова і слаба, але безкорисна любов до Бога, якщо навіть вона сама, без тайни, не приносить усправедвлення. В цій

суперечці між контриціоністами і атріціоністами (які обстоювали погляд, що любов, жадаюча атрітіо, достатня для прийняття тайни) висловився Олександр VII у 1667 році, забороняючи обидвом течіям робити теологічні оцінки щодо поглядів протилежної сторони (ДВ 2070). Пор. страх Божий.

КОНСЕНСУС (лат. – дозвіл, підтримка, згода, згідність) має в теології кілька значень: 1. В подружжі: вільне, невимушене рішення чоловіка і жінки, на підставі якого вони вступають у тривалу, з наміром до кінця життя, спільність життя і любові. 2. «*Consensus Patrum*»: згода Отців Церкви щодо якоїсь окресленої проблеми віри як такої; їй належить укласти, на основі, вже тоді, коли можна підтвердити її в стосунку до всіх тих Отців, які попередньо проголошували якесь вчення як об'явлене, не зустрічаючи заперечень. Сила, зв'язуюча згоду Отців, практично була підтверджена вже на перших соборах, а теоретично – на Тридентському соборі (ДВ 1507). 3. «*Consensus theologorum*»: згідність теологів, відомих ортодоксальністю і визначними досягненнями, якщо ця згідність віддзеркалює (і в тій мірі, в якій відповідає) вчення Учительського Уряду Церкви, і якщо можна в ній розпізнати це вчення (ДВ 2879, 3881). 4. «*Consensus universalis*»: якщо загал вірних висловлює свою спільну згоду в предметах віри і звичаїв, то не може помилятися (КДЦ 11).

КОНСТАНТИНОПОЛЬ (Новий Рим, столиця Візантійської імперії, сучасний Стамбул). У Константинополі відбулися чотири вселенські собори. Перший (2-й Вселенський, від травня по липень 381 року, за папи Дамасія I) висловився проти ересей, що заперечували божественність Святого Духа (див. македонізм) та затвердив визнання віри, вже використовуване у римській і візантійській євхаристійних літургіях (ДВ 150). Другий (5-й Вселенський від 5.5 по 2.6.553 року, за понтифікату Вігілья) знову засудив несторіанство (ДВ 421-438) та відкинув орігенізм (ДВ 403-411). Третій (6-й Вселенський, від 7.1.680 по 16.9.681 року, за папів Агамонта і Лева II, також званий Труллянським собором) засудив монотелетизм (ДВ 548; 553-559) та папу Гонорія I, оскільки в заяві, яка не була визначенням

віри, він визнав монотелетицький погляд тільки суперечкою щодо слів. Четвертий (8-й Вселенський, від 5.10.869 по 28.2.870 року, за папів Миколи I та Адріяна II) засудив схизму грецького патріарха Фотія (ДВ 650-664); не вважається вселенським нез'єднаними східними Церквами.

КОНСТАНЦА. 16-й Вселенський собор, який відбувся в Констанці від 5.11.1414 по 22.4.1418 року, і який, насамперед повинен був покласти край західній схизмі (резигнація Григорія XII, відкликання Івана XXIII та Венедикта XIII, обрання Мартина V), з теологічною точки зору важливий тим, що в зв'язку із засудженням помилок Джона Віклефа (ДВ 1151-1195) та Яна Гуса (ДВ 1201-1230, пор. 1247-1279) та з огляду на визначення, що в одній євхаристійній постаті (як у вигляді [спецієс] хліба, так і у вигляді вина) присутній увесь Христос разом з тілом і кров'ю (ДВ 1198). Інтерпретація вчення собору (четверта і п'ята сесії перед обранням Мартина V) щодо примату собору над папою також є предметом суперечок у католицькій теології.

КОНСУБСТАНЦІЯ – теологічне поняття, відкинене католицькою Церквою, означає, що в Євхаристії тіло і кров Ісуса Христа дійсно стають присутніми, але співіснують з субстанціями хліба і вина, так, що досвідчувані дійсності хліба і вина (які безумовно залишаються хлібом і вином, а не тільки їхніми постатями (спецієс)). Ще до кінця не визначені патристичні і середньовічні поняття консубстанції, призвели до опрацювання Церквою вчення про трансубстанцію. Певною відновленою версією консубстанції є концепція Лютера (відкинена Тридентським собором; ДВ 1652) та, значною мірою, сучасного лютеранства.

КОНФЛКТ. Дійсно, цей термін часто в обмеженому обсязі вживається для визначення конфронтації між двома протилежними сторонами, але як соціологічний термін охоплює також антагонізми, що виникли з різних причин, без огляду на їхню інтенсивність і форму (конфлікт теорії, норм, поколінь, винагороджень, ролей, рас, збройний конфлікт). Різні прояви і широке поле виявлення конфліктів призводять до висновку, що

конфлікти належать до можливих до локалізації, але неблаганних основних елементів суспільного життя. Таким чином, в стосунку до кожної групи конфліктів можна поставити питання: які умови призводять до конфлікту? Як можна керувати конфліктами або запобігати їм? Для теологічного сприйняття конфлікту вирішальним є те, що як доктрина про гріх первісний та жадання дає раціональне тлумачення неунікненості конфліктів, так також і доктрина про відкуплення і поєднання та заповідь любові до ближнього становлять приклади полагодження і перемноження конфліктів, що, однак, не означає, що нам можна легковажити творчою функцією суспільних конфліктів в розвитку суспільних формацій, як це часто траплялося в Церкві.

К.Ф.

КОНЦИЛЯРИЗМ – теорія, початок якій дали каноністи XII і XIII ст., що розвинулася в різних формах; проголошує вищість вселенського собору над папою. В той час, коли раніші форми конциляризму, що у вселенському соборі вбачали радше представництво цілої Церкви, ніж згромадження автономних єпископів, переважно мали теологічну підставу (вирішення певних питань, що стосуються віри, боротьба зі схизмами і антипапами, реформа Церкви; найзначнішим представником цієї тенденції був Марсильй з Падуї, вм. бл. 1343 р.), пізніші форми визначають бажання підкреслення ролі окремих єпископів або їхніх місцевих Церков, часто підтримуване окресленими народами і їхніми провідниками, політичними мотивами (галліканізм). Конциляризм був остаточно засуджений Церквою на 1-му Ватиканському соборі (папа). Прихильники цього напрямку не бачили того факту, що собор повинен бути відображенням незмінної структури Церкви. Згідно з цією структурою, колегія апостолів (єпископів) існує тільки разом з її головою (Петро – папа) і під керівництвом цього голови (а не побіч її або проти неї) і лише зі своїм головою творить колегію, яке керує Церквою.

КРАСА. За Томою Аквінським, краса – це розкіш форми, безпосередні й необхідні (таке, що вінчає всі інші властивості

істоти) істотні ознаки буття. В дійсності є вона невід'ємною від споглядання, в якому людина перебуває в пристрасі, перевищуючи свою пристрась, але теж є невід'ємною від надії, оскільки краса (може, часто несвідомо) кохається з необхідності як пов'язана з нескінченністю, що є наявна в кожній красі як причина візрцева і обітництва. В розумінню побутового красивим є усяке буття; ступінь краси зростає в міру зростання життя (в побуті натуральному у вигляді симетрії, пропорції, гармонії або функціональності; в бутті органічному – в формі життєздатності й ритму) і в найвищому ступені припадає абсолютній красі, або Богу. Хоч теперішня теологія, всупереч традиції (від Платона до Августина, Псевдо-Діонісія і Бонавентури), взагалі не займається красою (з деякими винятками, як напр. Балтасар), але займає вона ще певне місце в літургії і в церковному мистецтві. Пунктом виходу для теології краси може бути передусім містика шлюбу (Пісня Пісень Старого заповіту), яка веде до еклезиології; *preambula fidei* могла б також скерувати увагу на красу об'явлення як цілісності. Очевидно, не може бути жодної чисто естетичної християнської позиції (Кіркегард), оскільки чиста краса з'явиться в майбутньому спасінні, але для віруючих краса є принаймні прихованою істотою світу, в серці якого (Мт 12,40) не знаходиться страждальний Слуга Божий без вигляду і блиску (Іс 53,2), але хвала Божа (докса), що показується через терпіння Слуги Божого.

КРЕАЦІОНІЗМ – наука Магістеріуму Церкви, що на відміну від генераціонізму і традиціонізму, проголошує, що Бог створює з нічого (акт створення) кожен окрему душу, водночас об'єднуючи її з батьківськими клітинами, поєднаними в акті прокреації, створюючи таким чином людину як єдність (ДВ 1440 н. 2015, 2017, 3896). Душа не існує перед її субстанціальним з'єднанням з тілом (ДВ 403, 456; на противагу теорії преекзистенціонізму і теорії подорожування душ). Більшість католицьких теологів визнає, що уділення душі відбувається в момент поєднання батьківських клітин (а не допіру в момент народження: ДВ 2131; і не водночас з першим інтелектуальним актом: ДВ 3220). Креаціонізм не заперечує, що батьки в

правдивому і властивому розумінні є справчою причиною нової людини, але водночас і вчить, що кожне дійсне виникнення духовної, нової й вільної особи вже з необхідності перевищує створену причину, через яку діє Бог. Узгодження дійсного народження тіла і душі людини його батьками з проголошуваним креаціонізмом створенням душі Богом можна пояснити за допомогою поняття самотрансцендентності (створення людини). Креаціонізм також не заперечує, що динамізм абсолютного буття Бога залишається «в» тій причині так, що попри акт створення, виникнення нової людини пов'язане з цілковито природною подією, незалежно від моральної якості батьківського акту прокреації.

КРИТИКА БІБЛІЙНА є науковим дослідженням Біблії, що користується історично-критичними методами, використовуючи допомогу світських наук (особливо історії, археології та філософії). Критика тексту досягла справжнього поступу у відтворенні первісного звучання тексту; літературна критика працює над встановленням часу виникнення, авторства, своєрідного літературного стилю та теологічних замірів окремих біблійних книг (види літературні). Оскільки біблійна критика спочатку набрала ліберального і раціоналістичного вигляду (XVIII-XIX ст.) та була позначена апіорними підходами до історії релігії і філософії, то Учительський Уряд Церкви досить помірковано ставився до неї, а теологи – й зовсім негативно. Предметна біблійна критика, яка не виражає псевдо-наукового та нейтрального становища щодо теологічного факту Святого Письма як цілості, підтримувалася Церквою (ДВ 3825, 3862, 3898) з часу проголошення біблійної енцикліки Пія XII (1943 р.). Подальшим заохоченням для неї стало вчення 2-го Ватиканського собору (КЛ 12, 23 ДВС 16).

КРОВ у Старому заповіті вважалась осередком (символом) життя (Бут 9,4), а відтак – власністю Бога. Вже у Лев 17,10 вона визначена як засіб перепрошення (жертва), у крові Ісуса отримує сотеріологічну вартість; Ісус проливає свою кров за багатьох на відпущення гріхів (Мт 26,28), встановлюючи нову угоду Бога

з новим, обмитим з гріхів, людом (Церквою). Таким чином, кров Ісуса є джерелом життя Церкви (Ів 19,34-37). Натомість, вона підтверджує своє встановлення силою крові Ісуса, уприсутнюючи пролиття Його крові (під час Останньої Вечері та хресної жертви) у жертві Служби Божої. Однак образ крові зроджує певне фальшиве уявлення та інтерпретації. Кров Ісуса робить наочною особисту жертву життя, а не означає якусь магічну силу крові. «Перепросини силою Його крові» (пор. Рим 3,25) є виразом, зумовленим часом, запозиченим зі Старого заповіту, і не вказує на якогось розгніваного, вимагаючого крові, Бога.

КУЛЬТ – виразно присвячена Богові та виконувана за допомогою святих знаків і внутрішньої постави служба у душі адорації, похвали, подяки та прохання про прощення, спасіння і земний успіх, яка визнає найвищу владу Бога. Культ, що є відповіддю на спасенний акт Бога щодо нас, існує як у Старому заповіті, так і в Церкві, і, на відміну від загальних релігійних паралелей, істотним чином є анамнезою у її постійних і основних формах (Пасха, Євхаристія, молитва, жертва) та визнанням есхатологічної надії, в той час, коли його другорядні форми можуть змінюватися. Самореалізація Церкви звершується не тільки через культ, але через людську і християнську практику, які беруть своє джерело у нагадуванні та в активній надії. Критика культу, з якою виступали пророки Старого заповіту, також стосується і культу Церкви у Новому заповіті. У стислому розумінні цього слова, культ може бути відправлюваним тільки Богові, та завжди посідає у собі адорацію. У більш широкому розумінні говориться про католицький культ святих, абстрагуючися від того, що для ясності понять тут було б краще говорити про честь, яку віддається святим (культ святих). Остаточною метою культу, як культу у стислому розумінні, є честь Бога. Літургія.

КУЛЬТ БОГА є «втіленням» (*видимим і чутним*) визнанням Бога як Бога (адорація). Своєрідність цього втілення дана разом з основною структурою людини, яка, по-перше, не може іншим способом реалізувати свою «внутрішню» поставу, але тільки

«озовнюючи» її, а по-друге, людина покликана до такого зовнішнього виявлення свого внутрішнього визнання Бога (в тому розумінні, що це визнання вона повинна виконати у цілковитому відданні (такому, що охоплює всю тілесну і духовну сутність людини) себе тому, що було нею визнане (релігійний акт). Якщо ж вся структура людини покликана до визнання Бога, і ця людина, згідно зі своєю природою, співвіднесена до суспільства, то тим самим вказується на остаточну підставу необхідності суспільної структури пошани, яка виявляється Богові (культ, Церква). Саме визнання Бога, яке знаходить свій вираз у пошані, яка Йому віддається, зі свого боку, є спрямоване і урізноманітнене пізнанням Бога, що лежить в його основі. Отже, «предметом» християнського культу Бога є не тільки абстрактно сприймане абсолютне метафізичне буття як таке, але Бог, що дозволив бути пізнаним, об'являючи себе самого в Ісусі Христі; отже, є Тим, що попри всю велетенську різницю від світу, об'явив себе цьому світові в абсолютному уділенні самого себе. Специфічний християнський культ, що віддається Богові, уможливлений Ним самим через прийняття і визнання Його самоуділення себе; це прийняття, творцем якого є сам Бог, у Церкві отримало постійний та історичний характер. Тим самим проблема культу, віддаваного у християнстві Богові, зводиться до питання культу у Церкві. Церква, крім властивого і «публічного» культу (Служби Божої), визнає також приватний культ (молитва, прощі, моління тощо). Безпосередньо спрямовані проти культу Бога прокляття, блюзнірство, ідолопоклонство, святотатство, а опосереднено – і забобон, у тому випадку, коли за ними криється дійсне визнання якоїсь незалежної від Бога та трансцендентної сили. Щодо культу, що віддається Богові, пор. також релігія.

КУЛЬТ ІКОН за своєю сутністю належить (*тому «умовний культ»*) представленим особам (яким, в свою чергу, належить виключно «абсолютний культ»), а тому ікона не має жодної власне культової вартості. Справжня адорація належить виключно Богові (ДВ 600), іконам – лише частина. Однак «вартість» ікони може зростати та набирати значення на основі

традицій Церкви або історії самої ікони (її виникнення, реального зв'язку з тим, що вона представляє, хрест), як, наприклад, ікони в місцях прощ і паломництв.

КУЛЬТ СВЯТИХ. Учительський Уряд Церкви говорить про значення святих, визначаючи Церкву як знак серед народів, в основному вбачаючи її вірогідність у її святості (ДВ 3013). Згідно з вченням Церкви, культ святих дозволений і корисний (ДВ 1823, КДЦ 50), але не покладений на індивідуальність як обов'язок. Свої підстави культ святих має у Святому Письмі, оскільки святість членів, що належать до святої Церкви (святість Церкви) є не тільки моральною вимогою, але даною історично, есхатологічно повною перемоги, ласкою, яка гідна похвали (пор. Еф 1,6.12.14); честь, що віддається «многоті свідків» (Євр 12,1) та закликання святих, в залежності від їхніх різноманітних дарів та харизматів, належить до цієї хвали, виявлюваній самій Божій ласці. Католицька теологія не може говорити тільки про можливість стати святым; вислів про дійсну святість Церкви стосується не тільки її об'єктивних інститутів (напр. тайни) або виключно первісної Церкви. Ця святість повинна бути засвідченою перед світом та має свою історію; канонізовані святі є творчими прикладами святості, що її треба реалізувати в якомусь визначеному часі тими, що завдяки власному новому методі реалізації християнського життя, завдяки конкретному прикладові, й іншим вказували шлях до творчого, в новому розумінні, сприйняття християнства. Припинення віддавання пошани деяким святым, незгадування їх у списку святих доводить, що певні приклади історично можуть виявитися неактуальними, а інші, навпаки, можуть з'явитися з новою виразністю. Це ще нічого не говорить про вічну долю святих, оскільки Церква вважає себе непогрішною у своїх урочистих офіційних актах беатифікації та канонізації – засобах, завдяки яким Церква усвідомлює себе на шляху офіційної форми реалізації самої себе у історії. Коли святий визнається прикладом християнського життя і стає предметом почитання, говориться про «*cultus duliae*», культ, належний святым, відмінний від адорації, «*cultus latraie*», честі, належній тільки Богові. Оскільки

ж ця якість святого, визнана гідною для наслідування, була даром Божої ласки, тому культ також завжди є хвалою і прославою самого Бога. Під заступництвом святих за нас не треба розуміти нову історичну ініціативу, незалежну від їх історичного життя, адже за своєю сутністю воно є просто тривалою вартістю їхнього життя для світу перед обличчям Бога. Релігійна людина легко потрапляє у труднощі, пов'язані з культом святих, оскільки цей культ стосується створеної дійсності, яка не є Абсолютом. З іншого боку, треба врахувати, що дійсно досконалий релігійний акт знайде можливість знайти створіння також і у Бозі, оскільки, чим ближче до Бога, тим більшою, а не меншою стає вартість створіння. Народна побожність, звичайно, не раз розглядає Бога тільки однією дійсністю побіч багатьох інших, а у своєму шануванні певних святих часто керується не їхнім конкретним прикладом життя (який завжди рівночасно є судом над шанувателями), але неконтрольованими почуттєвими мотивами, або ж піддається натискові релігійного кічу. Але ці явища, присутні у католицизмі, не повинні становити перешкоду для серйозного культу святих.

КУЛЬТУРА означає як формування самої людини, так і формування світу людиною, яка з цією метою використовує свій розум і свободу. Оскільки людина завжди і необхідно існує як існування втілене (об'єктивізує у своїй тілесності та її оточенні) та як особа, що звершується у свободі і ніколи не може бути позбавленою свободи, тому культура є основним завданням людини (Бут 1,28), виконання якого водночас є реалізацією її зв'язку з Богом. Відтак, християнська екзистенція ніколи не може бути ворожою культурі, взагалі не може обійтися без культури. Власне, справжня «природність» людини полягає в її автентичній, згідній з її істотою та істотою світу, культурі, відкритій на таємницю і плани Бога. Але у своїй створеності та культура визначена (завжди) усіма екзистенціальними

зумовленнями людини: обмеженістю, загроженістю, грішністю, еквівалентністю, потребою відкуплення і станом відкуплення. Її не можна ототожнювати ні з царством Божим, ні з, як діянням знизу, самою ласкою, вона є об'єктивізуючим і посереднім матеріалом, в якому людина (посередньо або безпосередньо) звершує у вірі акт прийняття дару, що походить з висот, та який Бог у ласці дав від самого себе. Наскільки релігія є справою людини, настільки вона також є частиною її культури, та є нею зумовлена та урізноманітнена. Наскільки релігія є результатом Божих діянь щодо людини, настільки вона істотно перевищує всі досягнення людської культури. Згідно 2-го Ватиканського собору Церква не пов'язана з жодною визначеною формою людської культури (КЦС 42); вона визнає плюралізм сучасних нових форм культури (КЦС 53); вважає, що може встановити зв'язок з різними формами культури (КЦС 58). Церква рішуче висловлюється за забезпечення культурі необхідної свободи та належної автономії (КЦС 59) та також за реалізацію права всіх людей на людську та міжлюдську культуру (КЦС 60). Від християн очікується, що вони намагатимуться «досконало пізнати» способи мислення інших людей своєї доби, що виражаються у культурі, та що їх релігійність і активність дорівнюватимуть їх освіті і знанням (КЦС 62). Отже, 2-й Ватиканський собор заохотив католиків до критичної і солідарної участі у дійсно гуманістичній світській культурі та до відмови від негативної або ворожої постави щодо культури.

КУМРАН – місце біля Мертвого моря, близько якого в 11 печерах 1947 року було знайдено понад 600 манускриптів і фрагментів, серед них найдавніші манускрипти Старого заповіту з періоду від III ст. до Хр. до I ст. по Хр. За винятком книги Естери, тут представлені усі книги старовірського канону. До Кумрану належав «монастир» і цвинтар есенчиків (або побожних) – аскетичної єврейської громади священиків і світських, які вважали себе за святу Решту Ізраїля; і яка

керувалася власними законами і жила за своїм власним календарем (закони і календар збереглися). Коли у 68 році по Хр. громада зазнала поразки від римлян, їхня бібліотека зберігалася в печерах. Кумран має дуже велике значення для реконструкції найдавнішого біблійного тексту і беручи до уваги збіжності (але ні з якого іншого приводу!) з Новим заповітом.

Л

ЛАСКА (гр. *charis*, лат. *gratia*: *прихильність, зичливість*) – у теології означає спадаючу, особову та абсолютно незаслужену прихильність Бога до людини; також означає наслідок цієї прихильності, в якій Бог уділяє людині самого себе.

1. Людина, яка визнає християнську віру, повинна визнавати саму себе – в своїй умовності як створіння та попри цю умовність, як також визнаючи себе грішною з власної провини та на підставі свого походження (гріх первородний) – як покликаною в історії Богом, Його плідним словом вільного і абсолютного самооб'явлення до участі в Його найбільш особистому і внутрішньому житті. Сутність цього висловлювання полягає в тому, що Бог не звертається до людини лише з будь-якою спасенною любов'ю і близькістю, не жертвує лише будь-яку спасенну присутність (яка необхідно за своєю сутністю вже закладена в абстрактне поняття зв'язку між Творцем і створінням, яке ще безгрішне), але дозволяє щоб вона стала учасником самої Божої природи, співспадкоємцем нарівні з Сином, покликаним до вічного життя з Богом обличчям до обличчя, отримувачем безпосереднього бачення Бога, тим самим – власного Божого у хвалі (докса).

2. Ласка ця сама по собі є добровільним даром, жертвуванням людині, і не лише тому, що вона є грішником (тобто тим, хто провинно замикається перед тією самопожертвою Бога та Божою волею, що знаходить свій вираз у цілій людській дійсності), але також тому, що вона є ним вже попередньо в стосунку до своєї ситуації (стан первісний, ласка первісного стану). Щоб це самоуділення Бога, як сприйняте обмеженою людиною, не було (відповідно до істоти і міри обмеженого створіння) зведене до події, обмеженою лише сферою того, що обмежене (і таким чином самоуділення Бога власне як таке було

б відхилене), саме прийняття ласки повинно бути підтримуваним Богом таким же чином, яким підтримується дар самоуділення як таке призводить до того, що воно стає прийнятим; актуальна і безпосередня здатність прийняття дару водночас є абсолютно вільно уділеною ласкою.

3. На підставі того, що це добровільне самоуділення Бога в Ісусі Христі та Його Дусі повинно бути сприйняте наділеним духом створінням також у вільному діалоговому партнерстві, треба сформулювати також постійну, вільно встановлену Богом, структуру людини, яка: а) таким чином випереджає самоуділення Бога, що воно повинно бути прийнятим людиною як вільна, посідаюча характер події, зичливість, якої, однак, не можна було очікувати (враховуючи саму складну структуру людини), і яка вже не є співданою разом з самореалізацією людини, хоч за своєю сутністю людина відкрита для цього самоуділення Бога (*potentia obodientialis*, екзистенціаль надприродний). Якщо ж людина ухиляється від самоуділення, то разом з цілою своєю істотою опиняється у ситуації засудження; б) триває далі (в абсурдній формі) навіть тоді, коли людина замикається перед цим самооб'явленням Бога. В католицькій термінології таке бачення самоуділення Бога називається «природою людини» (природа і ласка).

4. У цьому розумінні ласка самоуділювання Бога є тим, що «надприродне», тобто не належить людині (і жодному створінню) навіть коли вона ще не стала, як грішник, недостойної її. Тобто ласка не є співданою людині разом з її невтрачальною істотою (її «природою»). Отже, Бог може відмовити у «самій по собі» ласці також безгрішній людині.

5. У своїх висловленнях про ласку Учительський Уряд Церкви насамперед звертає увагу на надприродний її характер (ДВ 895, 1917, 2435, 2616, 3005, 3008, 3891). Причиною цього було те, що вже раніше Учительським Урядом ласка була визначена як незаслужена, як щось, що сама людина своїми власними силами не може здобути: людина не може ані вимагати її собі, ані позитивно приготуватися до її прийняття (ДВ 243, 248, 273, 1525, 1553).

6. Однак це не означає, що ласка як засіб прощення має другорядне значення (Рим 3,23). Адже конкретна людина завжди перебуває у ситуації, що позначається двома неподільними моментами: людина водночас є створінням і грішником. Ці два моменти взаємно зумовлені і стають ясними у конкретному досвідченні. Можливість падіння обмеженого створіння дійсно ще не є гріхом, але власне в ній гріх виявляє всю свою жорстокість. Натомість, грішність змушує людину до невблаганного розуміння себе абсолютним обмеженням створінням, для якого обоюдоюча прихильність Бога завжди, у кожному випадку є ласкою. Тому немає нічого дивного в тому, що все вчення Тридентського собору (Тридент) про усправедливаючу ласку побудоване не на підставі схеми «вознесіння» природи, але на підставі наділювання ласкою грішника (ДВ 1513, 1521-1534).

7. На тій підставі, що ласка прощення, а тим самим і вивишувальна ласка, уділяється людині, яка перебуває у первородному гріху, вона є чистою ласкою Ісуса Христа (ДВ 127, 1513, 1521, 1551, відкуплення, христоцентризм). Завдяки приході Ісуса Христа ця ласка, як і обоюдоюча ласка, отримала визначний історично-діалоговий характер. Вона є прихильністю Бога, який без шкоди для своєї пророки, що завжди, повсюди і повсюдно, звернена до всіх людей та є для них неунікненою (пор. ДВ 340, 2305, 2406, 2464, 2618), залежна від факту Ісуса Христа і тому має інкарнаційний (втілювальний) і сакраментальний характер (церква як Тіло Христа, сакрамент), прилучаючи всіх наділених ласкою до життя і смерті Ісуса.

8. Виходячи з цих підстав (пор. 1), легко зрозуміти, що «ласка» (усправедливлення) як така і як докладно надприродна, насамперед є самим Богом, який уділяє самого себе у своїй власній істоті: нестворена ласка (пор. також апропріація, оселення Бога, пневма, ласка освячуюча, усправедливлення). Власне на цій самій підставі абсолютно неможливим, і то з різних кутів зору, є таке предметне і речове розуміння ласки, яке б відносило її до автономної диспозиції людини. Вчення Тридентського собору про вливу, таку, що залишається у

людини, ласку (ДВ 1530, 1561) не є висловлюванням, що це заперечувало б або було запропонованим нібито лише з огляду на проблему відрізнєння між створеною і нествореною ласкою (про неї також йдеться в ДВ 1528, 1677). Наміром цього вчення є викладення правди про те, що усправедливлення становить: справжнє нове створіння; уконститування нового створіння – святині, в якій дійсно мешкає Святий Дух, людини, намащеної і позначеної Духом, зродженої від Бога. Усправедливлена людина не тільки вважається справедливою, але дійсно нею (ДВ 1528, 1561). Саме поняття нествореної ласки вказує на те, що людина сама по собі дійсно стає знову створеною завдяки самоуділенню Бога. Це поняття також означає, що власне в цьому розумінні існує ласка «створена» та «акцидентальна».

9. Західна теологія ласки (Августин) розвинулася у боротьбі проти пелагизму, який визначав ласку як необхідну для спасенного акту. Тому в цій теології говориться про ласку як таку, що допомагає цьому актові, тобто про ласку «актуальну» (ДВ 238, 249, 330-339, 340, 1551). Але згідно з зобов'язуючим вченням розрізняють між актуальною, надприродною і підносячою ласкою та габітуальною ласкою. Робиться це на тій підставі, що догмат проголошує визнання спасених актів неусправедливлених, завдяки яким ці неусправедливлені готуються до усправедливлення силою випереджаючої і абсолютно необхідної для цих актів ласки.

Сенс цього зобов'язуючого розрізнєння такий: ласка є «габітуальною» в тому розумінні, що надприродне самоуділення Бога дарується людині постійно – від моменту хрещення. Це самоуділення вільно сприймається людьми (також і дорослими). Та ж сама ласка називається актуальною, тому що актуально допомагає актові її прийняття, в якому ж сама і реалізується. А самий акт своєю екзистенційною (існувальною) підставою є необхідно поступовим, постійно повторюючись.

10. З факту, з одного боку – загальної спасенної волі Бога, а з другого боку – грішності людини, виникає й необхідність говорити про допоміжну ласку, яка була уділена, але не стала плідною, тобто яка є тільки «достатньою» (*gratia sufficiens*, ДВ

1525, 1554, 2002, 2305, 2621, 3010). Сутність такої ласки не треба ототожнювати з всемогутністю Бога, якій дійсно ніхто не може опиратися (ДВ 2409-2415). Різниця між лише достатньою і плідною актуальною ласкою, відповідно з загальним вченням і баянізму, і молінізму, сягає своєю підставою до вільного попереднього вибору Бога щодо людської свободи прийняття чи відкинення ласки. Актуальна ласка »- це освітлення і приведення в рух (ДВ 244, 377, 1525, 2621, 3010). Її не тільки вважають незаслуженою нами (ДВ 244, 1525, 1532, 2618), але в певному сенсі також і надприродною, як і ласку усправедливлення (пор. ДВ 3008). Тому вона полягає не лише у зовнішніх, встановлених Божим провидінням обставинах, які сприяють вчиненню людиною релігійної дії, але також є ласкою внутрішньою (в такому ж розумінні, як і освячуюча ласка).

11. Попри первородний гріх та похоти (ДВ 1515, 1526, 1554) людина є вільною. Тому цілком вільно приймає або відкидає попереджаючу ласку (ДВ 243, 247, 330-339, 393, 1521, 3875). Тож саме у цьому розумінні треба говорити про «співпрацю» Бога і людини (ДВ 379, 397, 1525, 1554). Це, однак, не означає «синергізму» – співучасті у спасенному акті, бо не тільки здатність спасенного чину (влита «габітус», тобто попереджаюча достатня ласка), але й саме прийняття ласки у свободі є Божою ласкою (ДВ 373, 379). Відтак, сама ласка є тим, що визволяє нашу свободу до спасенного чину, до того ж не тільки для самого чину, але й для здатності до чину. Причому ситуація цієї свободи, завдяки якій ми в стані сказати Богові «так» чи «ні», не є автономною ситуацією вибору (ДВ 397, 626, 633). Ця ситуація є такою, що тоді, коли людина говорить «ні», то вона чинить власну дію, а коли вільно говорить «так», то завдячує це Богові, оскільки використовує Його дар. Щодо спекулятивних спроб зрозуміння можливостей, яким чином спасенне і вільне рішення людини може бути Божою ласкою, пор. системи ласки.

12. Учительський Уряд Церкви розрізняє ласку підносячу, необхідну до спасенного акту та лікуючу ласку – необхідну Божу допомогу для дотримання природного морального права (ДВ

225, 241, 2444, 383, 387, 1541, 1572). Та цим ще не дається відповідь на питання – чи фактично існують, що не мали б жодного позитивного значення, і чи всі акти такого роду (якщо вони дійсно існують) є, завдяки підносячій ласці, спасенними (Ж. Васкес, Й.М. Ріпальда). Зовнішня «лікуюча» ласка могла б бути визнана моментом у чині ласки. А цей момент в межах загального і всеохоплюючого христоцентризму людської істоти є скерований до уреальнення того, що людське і християнське у людині. Пор. віра.

13. Конкретне досвідчення ласки може виражатися по-різному, в кожній людині окремо: у вигляді невимовної радості, безумовної особистої любові, безперечного послуху сумлінню, досвідчення напоєної любов'ю єдності зі «світом», досвідчення неможливої для переборення нездатності керування власною екзистенцією тощо.

Див. також: соля грація, теологія ласки, ствердження у ласці.

ЛАСКА ОСВЯЧУЮЧА. Новому заповітові відоме усправедливлення, що є дією Божої ласки відносно людини. Воно – не тільки есхатологічна обіцянка або лишень формальне зарахування до числа спасених, але теперішнє, плідне і результативне, внутрішнє спасенне благо, що жертвується людині як такій під час одноразової дії метоної, увірування та прийняття хрещення. Згідно з висловлюваннями Святого Письма, освячуюча ласка – це новий витвір, перехід від смерті до життя, поновне загальне народження, а насамперед – уділення божественної пневми (Дух Святий, оселення Бога). Освячуюча ласка – реально перевтілююча дійсність самого Бога (2 Лист св. Петра 1,4). Власне це постійне внутрішнє і плідне уділення божественного Духа (разом з наслідками) католицька теологія називає освячуючою ласкою.

Католицьке вчення про освячуючу ласку знаходить свій вираз у визначеннях Тридентського собору. Всупереч реформаторським поглядам, в цих визначеннях стверджується, що в освячуючій ласці дійсно прощаються гріхи, що під час дії ласки людина з грішника стає усправедливленою і що це відбувається виключно завдяки дії Бога у ласці Ісуса Христа.

Здобуваючи відпущення гріхів, людина стає внутрішньо преображеною і освяченою – ласка і дари дійсно стають її власністю (хоч це і не означає, що людина може сама керувати ними). Власне тому ласку також визначають як «влиту», «габітуальну», а справедливість, отриману від Бога, як єдину формальну причину усправедливлення.

З освячуючою ласкою ототожнюють або нерозривно пов'язують чесноти теологічні, її вважають дійсно «влитою» і «плідно діючою» у людині, новою «створеною» дійсністю. Тому освячуюча ласка відрізняється від нествореної ласки. Але також говорять, що ми є намащені і позначені печаттю самого Святого Духа (ДВ 1528, пор. 1677, 1689, оселення Бога, самоуділення Бога, ласка). Згідно з вченням про свободу Бога в уділенні ласки та про необхідність диспозиції та зростання у ласці, стверджується, що освячуюча ласка в окремих усправедливлених людях перебуває в «нерівній» мірі (ДВ 1528, 1535, 1574, 1582).

Формальними наслідками освячуючої ласки є усправедливлення, тобто відпущення гріхів та внутрішня справедливість, спадщина Бога та приязнь з Богом (ДВ 1528, 1535), належність до Ісуса Христа (і Церкви ДВ 394, 1314, 16471, 1730, 3705), оселення Бога, обіцянка щасливості (ДВ 1314, 1528), участь у божественній природі (ДВ 1921, 1942). Цю ласку можна втратити у результаті особистого важкого гріха. Але таку (з власної провини) втрату освячуючої ласки треба відрізнити з її браком, спричиненим гріхом первородним, хоч «стан провини», який є наслідком і першої, і другої втрати, переважно той самий: там, де в наявній системі спасіння бракує – всупереч Божій волі – в людині освячуючої ласки, то такий брак вже самий по собі є станом віддалення від Бога, станом, Ним не бажаним, отже – гріхом. Бо освячуюча ласка, будучи самоуділенням істотно святого Бога, наперед освячує людину у відношенні до зайнятої нею позиції, що знаходить свій вираз у хрещенні дітей. Якщо ж брак цієї ласки спричинений власним, вільним і особистим вчинком того, хто відчуває цей брак, тоді говоримо про стан особистої габітуальної провини. Якщо ж такий стан

спричинений особистою провиною когось іншого (тобто Адама) і не подобається Богові в тому розумінні, що не відповідає Його волі та порядку, встановленому вже у самому акті створення, – говоримо про габітуальну провину, спричинену гріхом первородним (що є гріхом лише в аналогічному розумінні).

Щодо зростання освячуючої ласки, пор. заслуга.

ЛЕКС ОРАНДІ – ЛЕКС КРЕДЕНДІ – скорочена форма звороту, що походить з *Indiculus de gratia Dei* (ДВ 246), дослівний переклад якого звучить так: «Право молитви є правом віри». В пізніші часи звідси була виведена теологічна засада, проголошуюча, що літургія є нормою віри, свідченням непогрішимої віри Церкви як такої, що молиться. Цю теологічну засаду вірно інтерпретувати треба так: там, де літургія не має виразного наміру сформулювання правди віри або не закладає чи не імплікує її однозначно, там з неї не може постати така правда; так само літургія не подає для вірування нічого, що не було б об'явлене Богом (наприклад, факт, що 16 серпня припадає свято святого Йоахима, не вирішує питання, чи батько Марії є власне тим Йоахимом, який з'являється в апокрифах). Крім того, треба зазначити, що цілий відповідний фрагмент з *Indiculus* не має нічого спільного з пізніше виведеною з нього засадою про літургію як норму віри; радше, його значення є таким, що з необхідності благальної молитви виникає обов'язок віри в необхідність ласки.

ЛІМБУС (лат. *берег, край*) – теологічний термін, що означає місце або стан, призначені для тих померлих, які не заслужили ні вічного щастя, ні вічного засудження. Розрізняють *limbus patrum*, де усправедливлені Старого заповіту та побожні погани повинні були чекати на відкриття неба Ісусом Христом (див. Лк 16,22; 1Пт 3,18: зішестя Ісуса до пекла) та *limbus puerorum*, де в певного роду стані природної щасливості повинні були б перебувати діти, які вмерли без хрещення і тому, як ті, що перебувають у стані гріха первісного, не могли мати бачення Бога. Доктрина про глибину, що безперечно походить, насамперед, з ідеї Шеолу у пізньому юдаїзмі, була особливо

популярною в схоластичний період. Тепер в теології береться під сумнів існування «*limbus puerorum*», тим більше, що немає жодних доктринальних формулювань щодо цієї теми, оскільки тексти, що стосуються цього питання, власне, не хочуть висловлюватися безпосередньо в цій справі. Проведені вченими дослідження, які ще не були закінчені, виявили, що не можна навіть говорити про якийсь консенсус теологів в цій справі у минулому. Виникаючу звідси основну проблему треба розглядати у світлі доктринальних формулювань про вселенську волю спасення Бога, про хрещення прагнення та в світлі властиво сприйманою теології смерті.

ЛІОН. З двох вселенських соборів, що відбулися у французькому місті Ліоні (13-й Вселенський, від 28.6 по 17.7.1245 р., за понтифікату Інокентія IV; 14-й Вселенський, від 7.5 до 17.7.1274 р., за понтифікату Григорія X) другий має важливе теологічне значення з огляду на встановлення і визначення «- з метою поновлення єдності з відлученою грецькою Церквою »- католицької доктрини про Святу Тройцю, про походження Святого Духа (філіокве), як також існування семи тайн (ДВ 850-861).

ЛІТУРГІЯ (гр. *лейтургія* служба публічна; у грецькому перекладі Біблії *Старого заповіту*: культ старозаповітний) означає цілу офіційну Службу Божу містичного тіла Христа, Глави і членів (згідно з літургійною енциклікою *Mediator Dei* Пія XII від 1947 року; див. також лекс оранді – лекс кренді). Згідно з Посланням до Євреїв Ісус Христос як «Архисвященик» є «літургом», хоч і не у літургійно-сакральному значенні. Одкровення від Івана подає адорацію Бога і Його Агня у контексті урочистої церемонії. Апостольські листи Нового заповіту містять у собі гімни, які цілком можливо, що співали під час служби Божої, але ще не передають жодного усталеного порядку служби Божої. У перших століттях літургія разом з молитвами мала – як учта, пригадуюча смерть Ісуса, як літургія слова та євхаристійна літургія разом з проповіддю і визнанням віри, як центр християнської любові – імпровізований характер. Найраніші формули могли бути лише прикладами. Лише бл.

600 року у Римі ці формули стали зобов'язуючими. Допіру розвиток теологічного настановлення призвів до усталення офіційного тексту. І то так, щоб не втратився жоден з багатьох і необхідних аспектів літургії: посередня функція Ісуса Христа, драматична символіка (або життя Ісуса, або небесної літургії), зв'язок анамнезу смерті Господа з пам'яттю про святих тощо. Останнім кроком у цьому процесі було усталення мови, яка була визнана виключною мовою Церкви («мертва» мова). Справжнє літургійне відновлення започаткував 2-й Ватиканський собор (КЛ). Цей процес мусив призвести до того, щоб літургія стала справжнім місцем висловлення і практики люду, щоб есхатологічний зміст християнського голошення не передавався у ній лише у символічній або у зайве злагодженої формі.

ЛОГОС (гр. *слово*) – титул, даний у Ів 1,1.14 та Ів 1,1 Синові Божому, Ісусові Христу. Згідно з цими висловами Логосові притаманна риса преекзистенції, він є у Бога, є звернений до Бога і є Богом. Через Нього все було сотворене, Він є світлом і життям для людей, і стався тілом. Аналогічне поняття вже виступає у книгах мудреців пізнього юдаїзму, і означає не тільки об'явлене Слово Боже, але також відноситься до особи, розуміючи під нею синівський зв'язок з Отцем (як зродженого від Отця). Загально прийнято, що першим цей термін з літератури мудреців запозичив єврейський філософ Філон з Олександрії. Відтак цей термін потрапляє у христологічні гімни перших християн. Зрештою потрапляє до Євангелія за Іваном, стаючи часткою її Прологу. Акцентування факту втілення і правдивої божественності Логосу вказує на антигностичну тенденцію, натомість об'єктивний зміст Прологу гармонізує з рештою христології Нового заповіту. Отці Церкви перших трьох століть розвинули багату теологію Логосу, яка, однак, була наражена на небезпеку субординаціонізму (через платоністичні впливи) та на небезпеку модалізму (через єврейський вплив). Але попри це не вироблену термінологію (іпостась, особа), самі Отці завжди вважали Логос нествореним і таким, що є по боці Отця – на противагу до того, що є створене. Див. також Слово Боже, містика Логосу.

ЛОЦІ ТЕОЛОГІЧНІ. У протестантській теології, в межах якої постало це поняття у XVI ст., воно означає головні статті віри, упорядковані згідно з їхньою сутністю. У католицькій теології це означає джерела теологічного пізнання: Уряд Учительський Церкви, які переказують і пояснюють об'явлення, що міститься в Святому Письмі і Традиції (див. також Отці Церкви, теологи, літургія, право церковне). Якщо йдеться про засади і методи див. окремі гасла та догматика, теологія теорія пізнання.

ЛЮБОВ – термін, що у християнстві визначає вільну та виникаючу з людської природи радикальну реалізацію людини як бажаного і покликаного Богом створіння. Реалізацію, завдяки якій людина, повністю звернувшись у бік Бога, перебуває у стані ласки (усправедливлення) та у ситуації спасіння. Ця реалізація самореалізується у прийнятті вільного і абсолютного самоуділення Бога та на підставі цього самоуділення. Оскільки ця самореалізація доконується у відношенні до жертвуючого себе самого Бога та оскільки має характер діалогу і відповіді, тому самий Бог тут розуміється як любов (1Ів 4,8). На тій підставі що істота людини є особовою самотрансцендентністю до того, що вище, ця реалізація є незацікавленою любов'ю та доброзичливістю. На відміну від любові до якогось добра, яке виступає засобом чи моментом чинного самоствердження, тобто на відміну від пожадливої любові (*amor consupiscentie*). Якщо любов, що повністю покладається на Бога, разом з людиною була добровільно створена Богом, якщо її можливість найбільшого внутрішнього наближення до Бога (як любов дитини або приятеля, а не любов слуги до свого пана) є залежною лише від дару, який Бог першим уділяє від самого себе людині, та якщо ця любов повинна підтримуватися цим даром, щоб вона була йому відповідною, бути гідною його тим самим завжди означаючи перемогу Богом грішної самолюбності людини – то така любов є ласкою, «влитою» чеснотою, нерозривно пов'язаною з усправедливленням (ДВ 1530, 1561). Якщо любов людини до Бога стисло пов'язана з незацікавленою уділюваною (тобто не спонуканою жодним попередньо існуючим ідеалом – еросом)

любов'ю Бога (агапе – харітас), яка щедро схиляється над тим, що нижче та наказує бачити у іншій людині, любленій самим Богом, бачити того, який приймає участь у цій любові Бога до нього, – то треба під такою любов'ю також розуміти агапе. Оскільки любов є всеохоплюючим та всеінтегруючим основним актом людини, тому вона: 1. посідає у собі цілість того, що вимагається від людини як її спасення діяння 2. повинна розвиватися у багатьох духовних діяннях (віра, надія, жаль, справедливість тощо), які у дійсності різняться між собою та є відмінними від любові, та які, переображені й «оживлені» любов'ю, надають їй конкретний вираз і можуть бути критерієм її автентичності та зростання, водночас не уподібнюючись їй (ДВ 1532, 1559, 1579, 2625); у кінцевому результаті вони не є свідченням її однозначної і абсолютної присутності. Ці діяння як чесноти ще не сформовані любов'ю (*virtus informes*), однак у особовому й історичному розвитку людини вони можуть представляти ще не цілковите, але вже попереднє і підготовляюче сповнення, зацікавлення любові.

Любов до іншої людини можна і треба відрізнити від любові до ближнього. Любов полягає у зверненні волі до чогось особово бажаного як добра чи вартості, щоб зробити їх своїми власними та тішитись ними. Така любов нерозривна від прагнення допровадити кохану саму по собі особу до сповнення її власної істоти. Роблячи це зусилля, кохаюча особа бере на себе безмежне завдання реалізації самої себе (дух). В одній і другій особі любов виявляється як спосіб, яким безмежність виражається закінченою формою. Звідси також виникає, що людська любов повинна тверезо й реалістично узгодитись з обмеженнями того, кого кохає, та що у своїй обмеженій і незнищувальній надії на безмежне довершення через своє розчарування не може робити закидів тому, кого кохає. Власне у християнській перспективі не можна оминати суспільний характер любові та її перевтілюючу світову силу.

Християнство не твердить, що поза ним більше ніде (наприклад, у атеїзмі) не сповняється жодна інша любов. Якби так було, то не можна було б зрозуміти дійсну єдність (хоч це

не означає ідентичність) між любов'ю до Бога і любов'ю до ближнього. Справжню єдність переконання, яке вбачає любов також поза християнством, оскільки знає, що дійсно любов до ближнього посідає у собі атематичний теїзм та приховану любов до Бога. Власне тому християнство прямує до того, щоб Божою любов, як прихована найвища таємниця людського існування, отримала також тематичну форму. Кульмінаційним пунктом і остаточною гарантією єдності між Божою любов'ю і любов'ю до ближнього у історії спасіння є любов до Ісуса Христа у Його єдності Бога і людини. У кожному акті любові до людини також виявляється любов до Ісуса (Мт 25, 34-40). І то так, що єдність між любов'ю до Нього та любов'ю до іншої людини вирішує долю кожного з нас, навіть якщо ця єдність є неусвідомленою (Мт 25,37). Ми краще це зрозуміємо, якщо врахуємо, що: 1. справжня любов до однієї окресленої людини відкриває її для любові до всіх людей 2. любов (як діалог і відповідь) до обмеженої, зневіреної, навіть до ворожої людини, також може бути актом сприйняття людини, яка водночас є Богом, як теперішності або очікуваного майбуття, як підстави і гарантії. Але тільки тоді, коли любов позначена безумовністю, з якою ця любов повинна завершитися силою ласки.

ЛЮБОВ ДО БЛИЖНЬОГО у догматичному значенні є християнською спасенною любов'ю, що уможливлюється і підтримується Божою ласкою. Ця любов автентичної особистої доброзичливості, що шукає іншого з огляду на нього самого, а не для власної користі чи задоволення. Тому ця любов сприймає пошукуваного у його абсолютній неповторності, не підпорядковуючи його власному «ідеалові». Ця любов стосується іншого, а не достосовує іншого до себе самого (пор. любов). Оскільки любов є справжньою та повною актуалізацією духовної особи, «безкорисливість» не означає при цьому байдужості і холодності, але навпаки – до такої міри віддання своєї істоти, в якій це можливо, та в якій інший може бути отримувачем такої любові. Любов до ближнього «з огляду на Бога» цілком не означає, що ближні відіграють роль якогось засобу для вправ у любові до Бога. Ця любов означає вимір і

підставу, які лише уможливлюють рішучу любов до ближнього, оскільки у надприродній системі існування самий Бог становить найбільш внутрішню таємницю людини. Згідно з загальною теологічною думкою, власне тому акт любові до ближнього є актом теологічної чесноти любові до Бога, тобто уможливленою ласкою Святого Духа участю у внутрішньому житті Святої Тройці. Житті, в якому Дух Божий (пневма) є персоніфікацією любові до Бога. Крім того, треба пам'ятати, що для суб'єктивної інтенціональності людини Бог об'єктивно не є жодним предметом серед інших предметів. Бог завжди присутній у первісному (випереджаючому рефлексійну тематизацію) акті як підстава досвідчення. Підстава ця перебуває поза земним світом, вона суб'єктивно і об'єктивно підтримує цей акт та його предмет. Підтримує як Куди й Відкуди того акту, який предметно відноситься до світу. Там, де ми маємо справу з релігійною і християнською тематизацією Бога, там, де Бог сам пропонує себе як «Куди» людській трансцендентності – там це все реалізується у людині, яка через звернення у любові до оточуючого її світу осіб і через особисту зустріч та зв'язок з «ти» внутрішньосвітового досвідчення вільно здана на саму себе. З цього виникає, що первісне і виразне досвідчення Бога завжди дається у досвідченні світу. Акт любові до ближнього є єдиним категорійним і первісним актом, у якому людина огортає усю дійсність, дану категоріяльно. Є первісним актом, у якому людина досвідчує Бога. Також безпосередня любов до Бога підтримується цим довірливим відкриттям у любові на цілість світу, з яким ми зустрічаємося у любові до ближнього. Відкритість індивідуальної особи у любові до ближнього, відкритість, скерована на цілу дійсність – така відкритість не може обмежуватися до окремого «ти» або до ближнього у дослівному значенні. Християнська любов до ближнього як любов, звернена до цілої дійсності, ця любов завжди повинна мати більш або менш виразний суспільно-політичний вимір. 2-й Ватиканський собор навіть говорить про «*caritas politica*» (КЦС 75). В свою чергу цей вимір вказує на факт, що християнська любов до ближнього реалізується не у

сентиментальних почуттях та спробах створення штучної гармонії, а, в разі потреби, і у боротьбі за інших, і у перемаганні неблаганних конфліктів.

Біблійні тексти, що стосуються любові до Бога у її єдності з любов'ю до ближнього: Мт 5,43; 7,12; 10,40; 22,37; 25,40; Рим 13,9. Гімн про любов: 1 Кор 13; любов до ближнього як повнота Права: Рим 13,10, Мт 22, 40.

ЛЮДИНА. Багато наук досліджує людину і може про неї сформулювати твердження, які до певної міри вірні і докладні, і за природою речей – обмежені. Віра і теологія говорять про неї властиво тільки одне, те, що охоплює все інше, що є необмеженим, незмінним, і те, що як таке, є таємницею, а саме: що вона є відкритою, досвідчуючою брак, партнером абсолютної близькості до Бога, незрозумілої таємниці, і тому інші науки не можуть її повністю виразити чи охопити. Антропологія теологічна саме тому критично сприймає всі інші антропології як теологію (науку про Бога) і христологію (як науку про Бога-людину). Наскільки людина є рішучо залежною від Бога, походить від Нього, настільки є створінням у всьому, чим є (не дивлячись на будь-яке інше внутрішньосвітове зумовлення і зв'язки, що характеризують ту дійсність (пор. створення людини): всі вони вміщені й мають свої підстави у створеності як перманентній і завжди новій (не попередньо існуючій) залежності від Бога, і постійному і завжди новому віднесенні до Нього). Наскільки та створеність у людині стає свідомою самої себе (отже, наскільки людина пізнає світ речей, що її оточують, і людей у передсприйманні абсолютної таємниці, яка (як свідчення випадковості трансцендентності, страху, абсолютного характеру добра, любові, радості та ін.) допіру обґрунтовує і уможливлює зустріч з предметами і особами оточуючого світу), настільки людина є духом (душа). Наскільки людина є тільки духом в рецептивному, випадковому, історичному досвідченні оточуючого її світу речей і осіб щодо незмінного збору фактичних даних, які думка ніколи не спроможеться огорнути у цілості, настільки вона досвідчує свою тілесну природу, і то як постійний внутрішній елемент

своєї конкретної духовної особи (тіло). Наскільки людина є відкритою до діалогу, і наскільки в тому діалозі відчує поклик до уділення зобов'язуючої відповіді на той поклик, що походить від Бога, настільки вона досвідчує себе як вільну особу духовну, а цю особовість як таку, що належить до її істоти (оскільки вона залишається нею також у акті заперечення Бога), отже, як своєї природи, а одне й друге як теологічний вислів (оскільки спроможні визначати умови, що уможливлюють партнерство з Богом). Оскільки зовнішнє (історично-суспільне) досвідчення (об'явлення у слові) і внутрішнє досвідчення ласки (перше як залежне від другого) відкриває, що абсолютна таємниця наближається до людини у вільній, незаслуженій, прощаючій і оберігаючій безпосередності самоуділення Бога, тому людина досвідчує себе «надприродно вивщеною» завдяки ласці (що є пропозицією, яка чекає на її відповідь) – іншими словами: в своєму покликанні до запрошуючої і зобов'язуючої її близькості до внутрішнього життя Бога, яке відкривається перед ним у ласці, бачить вона надприродний екзистенціал людської істоти.
Див. також: походження людини – стани людини – Син Людський – святість людини – свобода – воскресіння тіла.

ЛЮД БОЖИЙ.

1. Біблійний термін, що остаточно знайшов свої властиві значення у вченні 2-го Ватиканського собору (КДЦ 4 17 та ін.). Визначає зв'язок між Богом і певною групою людей (Ізраїль, Церква, людство). Звичайно, «люд» – це насамперед світська дійсність. У понятті «люд Божий» слово «люд» вжите у переносному значенні.

2. Людом (народом) Ягве називає себе Ізраїль у Старому заповіті, оскільки досвідчення віри Ізраїля у виході з Єгипту зобов'язує його завдячувати своє національне і релігійне існування історичним діянням Ягве; і тому Ізраїль є створінням і власністю Ягве. Висловлений у терміні «люд Божий» зв'язок становить підставу вірності люду щодо цього «конкретного» Бога його історії (заповіт) та надії на сповнення обітниць. Спільнота віри, заснована Ісусом на тривалому фундаменті Ізраїля, визначається як люд Нового заповіту, як автентичний,

правдивий і остаточний люд Божий, який вже не пов'язується з певним народом, але мусить охоплювати всі народи, а його підставу становлять Дух Святий і віра. Аналогічно до подорожі Ізраїля через пустелю, Церква постає (тимчасово) як подорожуючий люд Божий (Євр 4,9; КДЦ 2 21 48 та ін. ДЕ 2 6 тощо).

3. Догматично певна сутність терміну люд Божий має таке значення:

- Бог у своїй волі спасенній покликав людей не як окремі одиниці (індивідуальності), але у сукупності їхніх історичних і суспільних зумовлень та обопільних зв'язків, що (принаймні з огляду на єдність любові Бога і ближнього) також виконують посередню функцію у справі спасіння. Цих людей у історичній і суспільній єдності поєднує внутрішня єдність (силою самоуділення Бога);

- ця внутрішня єдність об'явилася в історії, а в Ісусі Христі і Його воскресінні стала есхатологічно невідворотною. Тому ця єдність сама у собі має також історичну і суспільну конкретизацію. Хоч з нашого пункту бачення цю, покликана і з'єднана у Дусі Божому, групу неможливо однозначно відрізнити від інших людей.

4. Насувається теологічно можлива ідея, щоб під людом Божим розуміти суму всіх людей, з'єднаних у Дусі, які є усправедливлені, і до яких у зв'язку з цим належать також і ті, що не належать у «повні» до суспільної спільноти ієрархічної Церкви. Іншими словами, до люду Божого належать всі ті (знову ж таки у різний спосіб), хто у будь-який (диференційований) спосіб належать до Церкви. Цілком можливим було б назвати усю людськість людом Божим, адже вона становить єдність силою свого походження і надприродного призначення; адже до її єдиної історії належить Ісус Христос; адже всіх людей охоплює загальна спасенна воля Бога; адже всі є відкупленими. В загальній історії людей в Ісусі вже сталося те, що вже попередньо формально визначає благословенне закінчення цієї

історії. Тому людськість, як єдність і цілість, вже попередньо – і до особистого рішення одиниці, і до утворення Церкви – є дійсністю, встановленою Божим актом ласки в Ісусі Христі, а отже, є «плодом Божим».

М

МАЙБУТНЄ людини, в теологічному сенсі, - це не тільки те, що ще реалізувалося, що здійсниться щойно пізніше, а й те, що зобов'язує і можливе для людини, закладене від самого початку разом з істотою людини і її існуванням надприродним як мета (кінець), до якої, може, і повинна прагнути, щоб досягти його також як результат свого власного діяння, як також і вільний дар ласки Божої. Те правдиве, автентичне і остаточне майбутнє, що стало можливим через рятівну волю Бога, «вже розпочалося», оскільки остаточне майбутнє світу почало існувати вже від часу воскресіння Ісуса, якого як покута усіх на силі принципу солідарності є також дійсним початком (більш, ніж тільки обіцянки!) нашого власного майбутнього. Завдяки відкритості людини домайбутнього (що ґрунтується на вірі), яке на погляд ще не є наявним, вона стає пунктом виходу для оцінки майбутнього і для терпеливого знесення теперішності. Християнство розуміє себе як очікування майбутнього, яке саме по собі наближається, ведучи історію до її здійснення, так що «після» настання тої історії майбутнього не очікується вже жодного «більшого» майбутнього; таке майбутнє є, отже, для християнства абсолютним майбутнім, що з точки зору герменевтики означає: «абсолютне майбутнє» є строком, відповідним для визначення Бога. Внутрішньосвітове майбутнє при щораз більшій світськості світу є щораз більше справою (ділом) раціональної і планової діяльності людей. Християнство вважає гуманізуючу і не підпорядковану ідеології праці справу такого внутрішньосвітового майбутнього за автентичне релігійне завдання, яке полягає на тому, щоб у поступальному процесі визволення людини відкрити її у вірі і надії на абсолютне майбутнє.

МАКЕДОНІЗМ (помилково приписуваний Македонію, константинопольському єпископові середини IV ст.) є теологічною доктриною, що проголошує ніби Святий Дух є тільки створінням. Цей погляд постав через те, що в той час природа Святого Духа розглядалася так, як і природа Отця і Сина. Другою підставою такого твердження було те, що дія Святого Духа ніколи не є виражена у Святому Письмі як божественна дія, як дія одної божественної особи. Звідси походить і грецька назва прихильників цього вчення »-пневмотомахи (пневма – дух, махе – боротьба), тобто ті, які борються проти Духа. Також вважали, що Святий Дух є посередньою істотою між Богом і створінням. Цей керунок, що своїми коріннями сягав аріянізму, був засуджений Константинопольським собором (Константинополь), хоч на соборі цей напрямок захищали тридцять шість єпископів.

МАНІХЕЙСТВО – релігія, заснована у середині III ст. вавілонцем Маріхеем (Манесом). Маніхей вважав себе останнім з великих пророків (якими вважав Заратустру, Будду, Ісуса). Місією Маніхея повинно було стати остаточне знищення недосконалих (на його думку) релігій його попередників. Ці релігії він вважав недосконалими, бо вони не були закріплені на письмі. Маніхей був засуджений жерцями-магами державної віри та був страчений бл. 277 року. Його релігія закладена в багатій літературній спадщині, фрагменти якої були знайдені у XIX-XX ст. Ця релігія становить форму гнози, що базується на радикальному дуалізмі, який в свою чергу постав на підставі «історії спасіння» (первісне розділення – змішення – поновне розділення). В посередню добу Син Божий, перша людина була понижена, її душа зміщалася з матерією. У довгому процесі відкуплення Божі посланці (серед них також і Христос) декілька разів програють: їм не вдається визволити ув'язнені у тілах душі. Повернення душ до царства світла можливе тільки завдяки прийняттю благовісті, яку приніс Маніхей, Параклет. Ті, хто в нього увірують, творять Церкву розуму. Спасіння полягає у осягненні свідомості самого себе у поновному народженні. Маніхейство, знане також на Заході (його прихильником дев'ять

років був Августин), поширилося у середній та східній Азії, де остаточно зникло у XVI ст.

МАРІОЛОГІЯ – теологічна доктрина про Марію. Зі свідчень Нового заповіту та апостольського визнання віри виникає, що висловлювання про Марію, які водночас є виразами віри, можливі й необхідні, то що в них йдеться не тільки про історичні дані, хоч вони і є необхідними для формулювання виразів, що стосуються дійсностей віри, що відбуваються в історії. Відомості про Марію у Матея, Луки, особливо у Івана, вже виражають певний стисло визначений теологічний задум (народження від діви, історія дитинства, Син Давида, орозиція щодо докетизму тощо). Тому католик не може легковажити висловами про Марію як дійсно правдивими, але «для нього не цікавими». Ці вислови належать до його віри. Але питання: в якій мірі ці висловлювання є чи повинні бути посередніми чи безпосередніми (з точки зору історії догматів, релігійної педагогіки чи з особистої точки зору) – це питання залишається так само відкритим, як і в багатьох інших питаннях правд віри. Об'єктивну підставу маріології дає той факт, що прийняте у послусі віри спасіння є так стисло пов'язаним з втіленням Логосом Бога та з прийняттям створіння Богом, що віри (релігійний акт) через необхідність має структуру «втілення». Це означає, що віриться не тільки у спасенного Бога, але також у спасіння створіння. Тому людина у вірі як такий може і повинна сприймати не тільки Бога, але також саму себе. Звідси маріологія отримує всі права та завдання самостійного теологічного трактату, який повинен не тільки керуватися засадами католицької догматики, але вважати себе частиною важливої цілості та провадити до такої цілості. Оскільки Марію можна пізнати лише у світлі Ісуса Христа тому, маріологія повинна йти після христології та сотерології у цілісній схемі догматики. Та враховуючи те, що також важливо, щоб безпосередньо після цих двох трактатів йшла догматична еклезіологія як трактат про постійну історичну, соціологічну та надприродну присутність Христа, його відкуплення та прийняття цього відкуплення у світі, тому маріологія є інтегральною частиною і

першим розділом догматичної еклезіології. Це знаходить свій вираз і обґрунтування у підтримуваній усією Традицією паралелі між Церквою і Марією, та що базується на об'єктивному факті, що Марія як відкуплена та спасенна, як виконуюча вирішальну роль в історії спасіння, належить до Церкви і представляє у найвищому і досконалому ступені тих, які творять Церкву. Якщо врахуємо факт, що згідно зі свідченням Нового заповіту, Марія стала матір'ю Господа не лише у біологічному розумінні, але й у вільному послусі віри, якщо врахуємо факт, що у результаті її материнства треба розуміти у категоріях особових та розміщати у вирішальному есхатологічному моменті видимої історії спасіння, то на цій підставі можна отримати єдність головної маріологічної засади зі Святим Письмом. Власне тієї засади, завдяки якій, у свою чергу, можна (покликаючись на цілість економії спасіння) довести, що інші догматичні формулювання про Марію) непорочне зачаття, постійне дівцтво, безгрішність та повнота ласки, вознесіння Марії) базуються на Святому Письмі, хоч і не виражені у ньому формально. Остаточну певність в тому, що це переконання, вміщене у Святому Письмі та маючи місце у свідомості віри вселенської Церкви, є слушне, базується не лише на екзегезі і приватних спекуляціях, але на допомозі Святого Духа, обіцяного апостольському Уряду Учительському.

МАРІЯ є дівственною матір'ю Ісуса Христа. Уділений їй силою Божої ласки вільний дозвіл віри приготував їй до зачаття Сина Божого та до уділення Йому у своєму лоні такої екзистенції, завдяки якій зміг стати членом роду людського, таким чином стаючи відкупителем світу (Мт 1,18-23; Лк 1,26-38). На підставі унії іпостатичної Божого Сина з людською природою, що походить від Марії, сама Марія стає «Матір'ю Господа» (Лк 1,43), «Породіллюю Бога» (ДВ 250, КДЦ 53; материнство Боже). Тому вчинок Марії є головною подією історії спасіння.

1. Як сприйняття уділюваної Богом ласки, цей вчинок був довершений людською істотою – Марією у стосунку справжнього партнерства з Богом, діючим для людини та в ім'я

цілого людства. Хоч сучасна теологія назвала Марію *Sorredemtrix* (пор. ДВ 3370), але зрозумілим є те, що її роль є якісно іншою ніж роль божественно-людського Посередника та Відкупителя. Зображаючи Марію як приклад жінки (друга Ева, Матір Відкупителя) біля підніжжя хреста – дерева відкуплення, Святе Письмо (Ів 19,25-27) хоче показати, що функцію, яка належить як Матері Ісуса, – цю функцію Марія виконувала все своє життя аж до «години» відкуплення (Ів 2,4). Її місія в історії спасіння (материнство Боже) та особиста святість (щасливість віри) взаємно зумовлені й відповідні. На підставі свого центрального становища у історії спасіння як освячуючої саму себе через «зачаття» спасіння для всіх, для свідомості віри католицької Церкви Марія є прикладом абсолютного та повного відкуплення людини. Для Церкви вона є відкупленою особою найбільш досконалим (КДЦ 53) чином, а тим самим – першоприкладом усіх відкуплених та Церкви взагалі (КДЦ 53 63 65). Є першоприкладом усіх, охоплених волею спасенного Бога та переможного втілення Божого Слова.

2. Тому Марія є вільною від гріха первородного (догмат: ДВ 2803), оскільки, хоч вона і належить до спільноти людського роду – спільноти, обтяженої гріхом Адама, та через її включення до Божого плану відкуплення та «через майбутні заслуги Ісуса Христа», Марія перебуває у стані освячуючої ласки (ДВ 2015, 2017) вже від початку свого життя (непорочне зачаття). Власне через це Марія є завжди вільною від гріха (ДВ 1537) та не підлягає похотям (похоть; ДВ 1515). Зачаття Божого Сина у лоні Марії без участі чоловіка виразно стверджується у Святому Письмі (дівоцтво *ante partum*; Мт 1,18; Лк 1,34-35; ДВ 533, 1880, народження від дівки). Таке народження Ісуса від матері без участі батька виразно вказує на факт, що одночасно з Христом починається абсолютно новий початок спасіння та що більш не буде продовжуватися позначена гріхом історія людського роду. Хоч власне ця остання історія, як така що відбувається у новій дійсності, буде відкуплена. У цьому розумінні біль і терпіння зродження (які згідно з Бут 3,16 є ознаками панування гріху) не позначили материнський досвід Марії (дівоцтво *in*

partu, ДВ 1880). Позаяк Марія беззастережно присвятила свою істоту і життя служінню Богові та Ісусові Христу, тому католицька Церква вчить, що Марія завжди (*post partum*, ДВ 1400, 1800) є дівою (КДЦ 46, 63, брати Ісуса). Оскільки історія спасіння вже вступила в останню фазу, в якій також починається переображення і матеріального світу через воскресіння Ісуса (пор. Мт 27,52), тому католицька Церква визнає, що Марія, як вже повністю відкуплена і тілом, і душею, досягнула свого сповнення (вознесіння Марії, ДВ 3903, КДЦ 59). Оскільки ж ті, що досягнули спасіння у остаточному сповненні свого життя, виступають перед Богом як спільнота святих на землі, тому Марія, з огляду на своє унікальне становище в історії спасіння, почитається як «*Mediatrix*» – перша подавальниця усіх ласк (ДВ 3274, 3370; КДЦ 62). Звичайно, не так як Ісус Христос у розумінні службової, захисної дії, а згідно з визначенням 2-го Ватиканського собору – у повній залежності від посередництва Ісуса Христа (КДЦ 60). Церква наразі не опрацювала у цьому питанні жодного догматичного визначення.

4. Життя Марії маловідоме. Те, що виходить за межі нечисленних згадок у Святому Письмі (пор. Лк 1-2, Мт 1-2, Ів 2,1-11, Мк 3,31-35, Ів 19,25-27, Ді 1,14) має більш легендарний характер. Походження Марії з роду Давида можна визнати певним під умовою, що слова «відданий мужові на ім'я Йосиф» у Лк 1,27 не належать до первісного джерела. Найбільше даних про Марію знаходимо у Лк 1,26-38. Гідність Марії була таємницею для спільноти, у якій вона жила. Особливо тоді, коли вона як законна жінка Йосифа провадила звичайне життя згідно з правом та мораллю єврейського суспільства. Марія брала участь у релігійному житті свого народу (жертвування та обрізання дитини, прощі до святинь). Її життя було позначене працею, убогством, готовністю сприймати незбагненні задуми Бога. В час публічної діяльності Ісуса Марія, згідно волі Христа, зберігала поставу, яка свідчила: варте не лише чисто фізичне материнство, а насамперед просякнуте вірою виконання Божої волі (також і у цьому материнстві. Вона відійшла у тінь, щоб згодом у вирішальну мить Христа стати під Його хрестом. Після

відходу Христа вона молиться у спільноті учнів. Історичні обставини її смерті невідомі. Та немає сумніву (всупереч заперечувань деяких сучасних католицьких теологів), що вона вмерла, праведно довершуючи своє земне існування, яке полягало в участі у долі всіх людей та наслідуванні смерті її сина. Вона мусила представляти не славу раю, але остаточну перемогу ласки Ісуса Христа над слабкістю тіла.

5. Культ. Згідно з християнськими можливостями культу святих взагалі та з неповторним значенням Марії у історії спасіння і спільноті святих зокрема, про неї треба сказати, що «благословлена усіма поколіннями» (Лк 1,48). Вихваляючи те, що Бог здійснив щодо неї особливим чином, водночас прославляємо те, що Бог здійснив для усього людства. Як Божій Матері Марії належить особлива релігійна пошана (іпердулія), яка не має нічого спільного з адорацією.

МАТЕРІАЛІЗМ у теоретично-практичній спробі систематичної інтерпретації світу треба радше вважати певним філософським напрямком, який від самого початку намагається пояснити об'єктивно досвідчуваний світ як щось, що становить монолітну і зрозумілу саму по собі цілісність, отже, як щось, що треба визнати всеохоплюючою дійсністю, поза якою немає жодної іншої дійсності. Тому не можна цей напрямок вважати лише протилежністю ідеалізму чи запереченням (що походить від злої волі) духа як характерної риси людини. Власне тому матеріалізм, разом з т. зв. механістичним матеріалізмом XVII та XVIII ст. (Ламметрі, Гельвецій, Гольбах), як філософсько-політичний рух емансипації, що виражався буржуазним класом, повинен був змагатися з головною суперечністю. А саме з тим, що матерія, яка усе ж таки виявляється не як одноманітна субстанція (природа чи матеріял), але у безмежному плюралізмі форм, кількості, якості та структурних конфігурацій; що ця матерія завжди (в залежності від актуального стану природничих наук) повинна бути вивіщена до рівня фундаментальної підстави, отже, до рівня всеохоплюючого фундаменту, який пояснює природу і суспільство. Ця суперечність ще більше сприяє суперечливо двоїстому

досвідченню природи як, з одного боку, хаосу страшної обмеженості людини та, з другого боку, як створіння, яке само по собі очікує на своє визволення. Цей матеріалізм, попри безліч теоретичних неузгоджень, безумовно значною мірою спричинив емансипацію людини. Тому, як певний момент новітньої історії свободи, має бути оцінюваний інакше, аніж лише з точки зору чистої теорії пізнання. Однак, діалектичний та історичний матеріалізм К. Маркса (не вдаватимемося тут у докладне пояснення різниць між матеріалізмом Маркса, Енгельса і Леніна) представляє, у порівнянні з попереднім матеріалізмом, вищу форму розвитку. І не тільки тому, що вже не ігнорує якісну різницю між поняттєвим мисленням і смисловим зрозумінням, але також тому, що поняття матеріальності охоплює об'єктивну активність людини та багатство повстання життя й історії. Поняття суспільної праці та історії гатунку становить посереднє середовище між природою й історією, індивідуальністю й суспільством. І то так, що через «натуралізацію людини й гуманізацію природи», як діалектичний обмін матерії між людиною й природою, також стає поконаним важке онтологічне протиставлення буття і свідомості. Завдяки тому, що природа вступила у історичну царину людської практики, тому також і у матерії можна бачити справжній субстракт діючого об'єкта, а не лише арсенал його матеріалів і засобів. У цій формі матеріалізму вже не йдеться про оптимістичну віру в автоматичний поступ розвитку природи й історії. Найбільш відповідною формою матеріалістичної практики є праця і боротьба. Тому теологічне сприйняття матеріалізму та довершуваного у ньому посередництва щодо людської й космічної дійсності, замість спекулятивної критики, зумовленої обставинами онтології та теорії пізнання, вимагає звернення уваги на: 1. зв'язок між матеріалізмом й історією людської свободи; 2. покірне (але більш поважне у порівнянні з ідеалістичним змістом) трактування людини як істоти слабкої, зумовленої, терплячої. Відкрита мова про присутність нещастя й зла у світі також може бути першим спільним кроком на шляху побудови згідної з природою і солідарно діючої людськості.

К.Ф.

МАТЕРИНСТВО БОЖЕ означає, що свята Діва Марія є справжньою Матір'ю Ісуса Христа, і що Він дійсно є Сином Божим. Тому титул «Божої Матері» був визнаний за Марією ще під час тринітарних та христологічних суперечок, що точилися протягом перших трьох століть (ДВ 252, 301). Треба зауважити, що під «материнством» розуміється набагато більше, ніж тільки біологічне зачаття й народження. Якщо вираз «стати матір'ю» у своєму первісному значенні означає щось більше, ніж тілесна подія, то тим більше це стосується особистого вільного акту віри Марії, бо цей акт непорушно пов'язаний з нашою історією спасіння. Оскільки на підставі *communicatio idiomatum* (і виключно на цій підставі!) можна цілком правдиво сказати що божественний Логос був зроджений від Марії, тому Вона є справжньою Матір'ю Божою. Натомість титул «Мати Христа», пропагований несторіанством, був відкинений, оскільки з ним була пов'язана небезпека послаблення божественності Ісуса Христа або унії іпостатичної.

МАТЕРІЯ.

1. Як технічний філософський термін означає підставу буття, що визначається формою (дійсність, що окреслює «предмет»), та яка сама по собі неокреслена і вимагає визначення. Особливо це стосується аристотелівського ілеморфізму щодо бездуховних існувань. Ця теорія визначає матерію як чисту «здатність» (первісна матерія), яка різниться від «акту» (форма, ентелехія) який визначає. У таїнствах у метафоричному сенсі розрізняють речовий елемент (вода, хліб, олія), ритуальні жести (миропомазання) у тому розумінні, в якому вони становлять «матерію». Ця «матерія» повинна бути більш докладніше визначена словами таїнства та різнитися від «форми» таїнства, яка надає сенс.

2. У поточній мові матерія означає конкретну фізичну бездуховну дійсність як предмет зовнішнього досвідчення щоденності фізики, хімії, біології та антропологічних наук у тій мірі, у якій вони базуються на досвідченні тілесного виміру людини. І власне про таку «матерію» (і про дану у ній підставу, тобто про матерію у 1 розумінні) християнська віра твердить,

що вона була повністю створена Богом та, що у порівнянні з Божою волею, формуючою світ, не є вічною засадою, тобто не володіє часом. Тому матерія є добра, і не є підставою зла, має вірну безпосередню співвіднесеність до Бога. Вона також буде елементом світу (що гарантує втілення Логосу і воскресіння «тіла») у його змінному есхатологічному стані, хоч ми не маємо жодного позитивного уявлення про вигляд матерії, яка існуватиме після закінчення цього світу. Під цим твердженням розуміємо лише те, що ця дійсність як попередньо-духовна підстава обмеженого духа не може просто зникнути разом зі звершенням нашого часу. Власне тому обмежений дух і матерія (як внутрішній момент конкретного духовного буття та як його необхідне середовище і витвір його власної самореалізації) становлять тривалу і справжню єдність. Такий стан речей підтверджують такі обставини:

1. Якщо навіть ангелів вважатимемо «чистими духами» у розумінні, що згідно їх природи можемо вбачати в них вищі особові сили, керуючі світом, то з цього виникає, що вони не порушують ані єдності світу, складеного з духа та матерії, ані істотного обопільного і різнорідного зв'язку між ними;

2. Якщо ми вірно розуміємо твердження, що матеріальна дійсність у своєму розвитку та природній історії перебуває під впливом постійного творчого імпульсу Бога, який трансцендує світ та перебуваючий у ньому самому (у Бозі) дух, то така відкритість на світ духа не заперечує християнське вчення про істотну різницю між духом і матерією. У зв'язку з цим можна визнати самотрансцендентність матерії у напрямку духа.

3. Доктрина про втілення Логосу означає, що найвища духовність просякає навіть найнижчі глибини дійсності, і, як постійно вільна, робить ці глибини вічним моментом конкретної Божої дійсності. Оскільки христоцентричний характер такого світу, який є, вже попередньо окреслював і завжди окреслює світові історію, то таким чином світові, який є, також і у його матеріальності був вщеплений дійсний динамізм до абсолютного життя духа. Життя ж духа посідає у

собі як свій постійний момент власне матеріальний світ. Тому з християнської точки зору історія матерії має істотне значення як праісторія постійно тілесного духа. Пор. також розвиток.

МЕДІАТРИКС (лат. – *посередниця*) – термін, впроваджений католицькою теологією для вираження ідеї, що Найсвятіша Діва Марія, з огляду на своє особливе місце у історії спасіння, є «посередницею усіляких ласк». Церква не виразила певного догматично зобов'язуючого становища щодо цього поняття чи того стану речей, яке воно означає. Але 2-й Ватиканський собор проголошує, що «материнська роль» та «спасенний вплив» Марії цілковито залежить від посередництва Ісуса Христа (КДЦ 60). У «спасенному завданні» вона постійно з'єднує нам дари вічного спасіння. Тому серед іншого, її також називають Посередницею (КДЦ 62). Посередник.

МЕЛЕТІЙЦІ – члени двох різних схиматичних груп. Перша об'єднувала прихильників єпископа Мелетія з Ликополісу у Єгипті (вм. бл. 325 р.). Ця група суворо засуджувала тих які виявили слабкість у період переслідувань за Діоклетіяна. Поза цією суворістю, вони, напевне, не обстоювали жодну помилкову доктрину. Друга група, що бере свою назву від імені єпископа Мелетія з Антіохії (вм. 381 р.), хоч і не була зорганізована ним. Ця група у дійсності не виражала жодної схизми і не визнавала ніяку невірну доктрину. Ймовірно, вона просто утримувалася у суперечках щодо аріяства. Сам Мелетій головував на засіданнях 1-го Константинопольського собору (Константинополь). Власне, Мелетій вмер під час собору. Мелетійська течія остаточно злилась з рештою католиків Сходу на початку V ст.

МЕСАЛІНСТВО – доктрина християнської секти, що виникла бл. 350 року у Сирії (її прихильників також називали месаліанами, евзітами, ентузістами). Ця доктрина проголошувала, що християни повинні погорджувати працею та таїнствами, оскільки вони є недостатніми засобами, щоб досягнути досвідчення ласки. Натомість, вже тепер можна досягнути бачення Бога через аскетизм. Ця доктрина, поширена

у Малій Азії, була засуджена багатьма синодами та собором у Єфезі.

МЕСІЯ (від *євр. машиах, гр. христос, помазанець*). У Старому заповіті так початково називали помазаних царів, верховних жерців та патріархів. У пізньоєврейських інтерпретаціях «месіянських» текстів Старого заповіту так насамперед названо обіцяного у цих текстах царя (напр. Бут 49,10; Чис 24,17; 1Сам 7; Пс 72[71], 110[109]), «месіянське» царство якого палко очікувалося у часи римської окупації. Це очікування проявлялося по-різному. Кульмінаційним моментом таких очікувань була ідея національного, суверенного та пануючого над цілим світом, Ізраїля (пор. Лк 24,21; Ді 1,6). У чистій теологічній формі назва «Месія» була упривілейованою назвою Ісуса Христа у Церкві перших століть (Ді 2,33-36). У цьому контексті треба дивитися і не генеалогію Ісуса: Мт 1,1; Лк 1,32.69 та всі інші уривки, де Ісуса названо «Сином Давидовим». Крім того, Ебед Ягве також ототожнювано з Месією. Зрештою, заслуговує на увагу і визначення Ісуса як «пророка» (Ді 3,22; 7,37; Ів 6,14; 7,40), оскільки Месії приписували дар пророцтва. Звичайно, сам Ісус обережно ставився до назви Месії через пануючі у його часи месіянські настрої, хоч і знав, що є абсолютним виконавцем спасіння, значно більшим за пророка. Він знав, що є Тим, хто має Святий Дух; знав, що Він вирішує спасіння людей; знав, що Він є пастирем Ізраїля у останні часи, коли-то Бог змилювався над грішниками; знав, що у своїй особі є чимось більшим, ніж те, що міг собі уявити та очікувати тодішній юдаїзм з назвою Месії. У Мк 14,60 однозначно проголошує, що є Месією, оскільки інша відповідь означала б те, що Він також очікує ще одного та більшого спасителя.

МЕТА, онтологічне поняття, яке треба сприймати у трансцендентному акті пізнання. Існування, моменти якого через його часовість, змінюються по собі у часі «один за одним», і яке попри те, досвідчує свій час як одне ціле, в дійсності не має свого кінця, свого сповнення, і тим самим цілості своєї часової структури (історії), даних вже на його початку (початковій істоті), хоч той початок не є байдужим щодо кінця (істоти

здійсненої), але є вже скерованим до нього як окреслений і передбачуваний на своєму початку: кінець є метою початку. Якщо людина свідомо і добровільно визначає собі індивідуальну мету, то тоді йдеться про визначений різновид мети і прагнення до мети, хоч не є це властивим понад-антропоморфічним пунктом відправлення для того поняття. Це поняття є важливим для розуміння теологічних тверджень, що стосуються Провидіння Божого, світу, створеного для слави Божої (честь Бога), надприродної мети людини (надприродне), природного морального права тощо. З вірного розуміння цього поняття також випливає, що етика істини й етика мети насправді є одним і тим самим.

МЕТАНОЯ (*зміна думки, зміна призвичаєності*) – релігійне поняття, що своїми коренями сягає Старого заповіту та означає навернення, звернення до Бога, яке вже у Старому заповіті стосувалося людини у всіх її вимірах. Це означає, що метаноя є як чимось, що повинно виявлятися зовнішньо (визнання гріхів, піст тощо), так і чимось, найбільш внутрішнім виразом чого є зміна призвичаєності та поведінки (Єр 8,4; 31,18; Єз 18) та що здійснюється у практиці. Саме у цьому розумінні Іван Хреститель проповідував метаноя як абсолютне вимагання, яке повинні виконати усі люди перед загрозливим Божим судом (Мт 3,7; Лк 3,7). Не переказуючи вже знану до того науку про метаноя, Іван Хреститель проповідує «хрещення навернення» та уділяє його (Мк 1,4). Загально, Ісус також переймається цією ідеєю метаної (хоч зрідка) у своєму оповіданні, менше приділяючи уваги загрози суду, а підкреслюючи функцію віри, якій співвідносна справжня метаноя (Мк 1,15). Ідея повторюваних навернень виявляється вже у пізньому юдаїзмі. У пізніших писаннях Нового заповіту ця ідея стає поважною проблемою (Євр) через послаблення первісного ентузіазму у християнських спільнотах. І то до такої міри, що у випадку християн, які залишили свої переконання, вже не можливе повторне навернення (у сенсі психологічному, а не теологічному, Євр 6,6). Сучасним відповідником метаної є властиве теологічне поняття віри (пор. також жаль).

МЕШКАННЯ БОГА є найбільш загальним аспектом ласкавого самопредставлення (ласка) Бога поодиноким особам і в той спосіб також і Церкві, якщо даром того представлення є самий Бог (або окремі божественні «особи»). Святе Письмо засвідчує той факт, коли говорить про Духа Святого, що буде даний, вилетіть через Отця, що в нас перебуває і мешкає; коли говорить, що Бог нас намащує і відзначає Святим Духом, що Отець і Син приходять до нас і в нас перебувають (Ів 14,23), що Син перебуває в освяченій людині, а та в Сині (Ів 14,20). – Отже підставою мешкання Бога є зіслання Святого Духа і (невидиме) зіслання Сина; рацією тієї підтвердженої наявності є ласкава жертва доброзичливості «особи», що перебуває і мешкає в нас; мешкання Бога, якщо пов'язане з тим актом ласки, який в історичній людині збуджує надприродну любов до Бога (ласка «створена»), означає також взаємну особову спільність з найглибшою інтимністю (пор. також ДВ 1677 нн. 1913 1915).

МИЛОСЕРДЯ є готовністю прийти на допомогу тим, хто потребує. Говорячи про милосердя, Старий заповіт насамперед користується такими прикметними дієсловами як «бути матірним», «схилитися». Усі, часто антропоморфні, вирази про гнів Божий (які часто зустрічаються у Старому заповіті) водночас просякнуті запевненнями про милосердя та ласку Бога та про дотримання Ним вірності укладеній угоди. Ці запевнення повністю визначають образ Бога у Новому заповіті. Для християнської теології Боже милосердя походить вже з того факту, що Бог є безмежним у кожній своїй досконалості (ДВ 3001). Однак той, хто дійсно заслужив на суд не може на нього (милосердя) розраховувати, лишень може його з вдячністю прийняти як історіоспасенне досвідчення. Милосердя не відмінє Божу справедливість, оскільки лише справедливість робить грішника справедливим перед Богом. Тому Бог водночас віддає справедливість своєму милосердю та своїй справедливості (усправедливлення). Згідно зі Святим Письмом, мірою людського милосердя є не велич почуття, але його конкретні докази. Згідно зі Старим заповітом милосердя підтверджує пошану і культ Бога, надаючи їм вартість. Згідно з Новим

заповітом милосердя істотно належить до любові, яку проголосив, зробив можливою та яку вимагав Ісус (Мт 5,48; Лк 6,31). Брак милосердя належить до гріхів. У щоденному житті християнина обов'язок милосердя не обмежується лише до зразкового виконання вчинків милосердя щодо душі й тіла, але повинно виявлятися також у солідарності, у вірно зрозумілій любові та пробаченні. Обов'язок милосердя походить від того, що вже самому християнинові було пробачено непорівняльно багато, тому він повинен давати докази милосердя (Мт 18, 23-35). Пор. також любов до ближнього, Проповідь на Горі.

МИР є в Святому Письмі просто даром, яким сам Бог обдаровує людину. В Старому заповіті був він як такий обіцяний вибраному народові, а через Ісуса Христа принесений світові. Стисло кажучи, мир в біблійно-теологічному сенсі є «добробутом» (повнота, здоров'я, безпека), який дякуючи радикальному переборенню підкоряючої сили зла, букви Права і смерті і доведенню силою дарованої ласки до поєднання для світу і людей, через послух Ісуса повністю «віддається» Богу. Мир тому є миром, яким є Ісус Христос (Еф 2,14), миром, який Ісус Христос (як об'явлення безкорисного само-віддання Бога) уклав з людиною (Ді 10,36; Кол 1,20), який тільки Він може полишити (Ів 14,27), який завдяки діям Духа Ісуса Христа триває в світі (Га 5,22; Лк 2,14), тому також – (незважаючи на те, що є даром Бога) є завданням Церкви Ісуса Христа і мусить охоронятися нею (Рим 12,18; Еф 4,3). Той останній аспект підкреслювала власне схоластична філософія; за Томою Аквінським мир є «порядком суспільного життя, що полягає на справедливості». Той порядок не є застиглим, але мусить безустанно вироблятися. Потреба заповнення миру є тому загальним завданням усіх сил, які можуть в цьому розумінні зробити свій внесок (КЦС 42 78 82 та ін.). До тих, хто вважають себе християнами, відноситься крім того завдання Ісуса відмовитися від бажання перемогти, безумовно пробачати і любити своїх ворогів.

МИРОПОМАЗАННЯ є однією з семи таїн Нової Угоди (ДВ 1259 1317 1628), яка вважається за доповнення хрещення (ДВ

1311) і, подібно як тайна хрещення й ієрейських свячень, накладає назатертий знак (характер) (ДВ 1313 1609 1767 1864). Біблійне розуміння цієї тайни започатковує теологію Духа Святого, який уділяється вже охрещеним – згідно з біблійною термінологією через «позначення», «накладання рук», «намащення», «опечатування» – як особливий дар, відмінний від ласки навернення і хрещення (пор. Ді 8,12-17; 19,1-7), як такий, що дає особі участь в постійних профетичних і харизматичних дарах, якими була обдарована Церква в день Зіслання Святого Духа. Оскільки ж ласка Ісуса Христа є ласкою втілення, а не тільки ласкою співмирання, яка в хрещенні визволяє людину з-під Права смерті й гріха, тому, уділена в тайні миропомазання, ласка повинна в світі зробити видимим прийняття світу з метою перетворення його (відповідальність за світ). Таким чином, ласка миропомазання, вірно сприйнята, є Божою ласкою, даною Церкві, щоб вона реалізувала свою місію у світі і пророкувала його сповнення на шляху перетворення. Які функції завдяки цій ласці припадуть в участі одній особі як її особлива місія, про те вирішує Бог через різноманітність покликань і розділення харизматизмів Духа, які є нічим іншим, як характерними проявами одного й того самого Духа, отримуваного всіма під час миропомазання, виконується в латинській Церкві усталеним ще в апостольські часи обрядом покладання рук, набагато пізніше (бл. III ст.) виник обряд намащення св. миром (отримуваним з оливкової олії, змішаною з бальзамом), з яким пов'язані тайні слова. Звичайним виконавцем («природним», КДЦ 26) тайни миропомазання є єпископ, а в надзвичайних випадках (в східній Церкві це є правилом) – священник. Тайна миропомазання повинна уділюватися особам, що вступають в юнацький вік (після закінчення початкової школи, підтвердження християнської «дозрілості»), хоч можна її правно уділяти кожному охрещеному незалежно від віку. Натомість, літургійні й історичні намагання скеровані до повернення давньохристиянського процесу втаємничення: хрещення – миропомазання – Євхаристія.

МИРЯНИН (гр. *лаїкос* – той, що належить до люду) як теологічне поняття означає (але тільки тимчасово) того, хто не належить до суб'єктів, наділених керівною або повнотою сакраментальної влади у Церкві (отже, до «клиру»; 2-й Ватиканський собор також визначає мирян в «негативному розумінні» як віруючих християн, які не належать до священничого чи чернечого стану: КДЦ 31). Цьому розрізненню відповідає біблійне розрізнення між стадом і пастирем (Ді 20,28.31; 1Пт 5,3) або між будівлею і будівничим (1Кор 3,5-9; 2Кор 3,4), які виразно з'являються у ранній Церкві у Клементя Олександрійського, Тертуліяна, Орігена, Кипріяна. Однак це не означає, що мирянин в Церкві є тільки предметом Церкви та її влади навчання, врядування та освячення, або що він представляє грішний світ, в якому клир функціонує як Церква (саме так дотепер вважалося в певних клерикальних колах). Не означає вже на тій підставі, що кожний член Церкви, отже, і кожний «клирик» (включно з самим папою) завжди залишається тим, хто також приймає тайни та є членом слухаючої Церкви. Крім того, у Біблії читаємо, що всі брати у Христі покликані до успадкування Божого синівства, творять святу святиню Бога та святий люд, призначений в посідання Бога (1Пт 2,5.9; 1Кор 3,16; Еф 2,19-22; Євр 10,21). Відтак, в позитивному значенні мирянин означає: охрещену особу (а на цій підставі також освячену і обдаровану ласкою життя самого Бога), яка є членом, а не тільки предметом Церкви, та яка в зв'язку з цим виконує активну функцію і несе відповідальність; особу, що належить до святого люду Божого (1Пт 2,10); повинна цілим своїм життям і словом давати свідоцтво Божій ласці в Ісусі Христі як переможному відкупленню світу та всіх людей; приймає участь у завданні Церкви, яке полягає в «прийнятті» призначення людини в цьому світі у всіх царинах людської екзистенції (культури й історії) в очікуванні та сприйнятті царства Божого, водночас зберігаючи і перевишуючи це призначення; приймає участь у відправленні жертви Церкви як член збірного суб'єкта Євхаристії; приймає на себе частину збірного завдання в конкретних обставинах, насамперед,

завдання, пов'язаного з місійним післанництвом. На підставі місії, що безпосередньо походить від Бога, мирянин може бути носієм харизматів, якими Бог наділяє ласкою і провадить Церкву, навіть тоді, коли мирянин у своїй готовності служіння включив свій харизмат у цілість життя Церкви та підпорядкував його «розрізненню духів» силою вищого і загальнішого (ієрархічного та вільного) харизмату вселенської Церкви. У практиці Церкви ще не зроблені достатньою мірою висновки з теологічної ситуації, яка вимагає структурного включення мирян в істотні прояви життя Церкви. Властивою площиною діяльності справжнього мирянина є справи цього світу та давання в цій площині практичного свідоцтва своєї віри і своєї надії, так, щоб дати виразно зрозуміти, яке важливе значення для спасіння світу має праведне і християнське прожиття земної історії і її структур (родини, праці, спеціальності), оскільки власне тут формується та постає індивідуальності і космосу, яка остаточно повинна постати перед обличчям Бога (басілея). 2-й Ватиканський собор (КДЦ 30-38) намагався виразно вказати єдність всіх членів Церкви як попередню щодо різниці між клиром і мирянами, вказуючи на спільне покликання, участь у потрібному уряді Христа. Через хрещення і миропомазання, а не ієрархічне призначення всі покликані до участі у спасенній місії Церкви; причому всі взаємно залежні один від одного. Як це виразно підкреслює документ 2-го Ватиканського собору, мирянам особливим чином належить «світський характер»; спосіб реалізації цієї риси у конкретній діяльності собор залишає за мирянами (пастирі не компетентні у «світських» завданнях і діяльності, і не покликані до них: КДЦ 43). Однак, згідно з 2-м Ватиканським собором, теологічна проблема зв'язку між Церквою і світом не може бути вирішеною у дусі дуалізму, який тільки призвів до поділу Церкви на пастирів та світських урядовців, оскільки основне твердження, на якому ґрунтується еkkлезеологія цього собору, проголошує, що Церква як цілість є «тайною, тобто знаком і знаряддям внутрішнього з'єднання з Богом та єдності усього роду людського» (КДЦ 1).

МІСІЯ. З огляду на універсальну важливість відкуплення у Ісусі Христі та всеохоплюючу роль, яку призначив Церкві Ісус Христос, Церква має обов'язок і право виконання «місії», тобто вільного проповідування євангелії як зрозумілої правди та конкретної любові посеред усіх народів і при всіх історичних обставинах, щоб через це проповідництво закликати всіх людей до вільного послуху віри (Мт 28, 19; КДЦ 16 23 27; ДМ 6 29 35). Завдяки своєму публічному характерові, місія необхідно призводить до зміни суспільних стосунків, хоч і не має жодних безпосередніх суспільних і політичних цілей. Місія завжди зустрічається з опором грішної людини, тому вона ніколи не буде закінченою. Даючи Церкві досвідчення повноти світу і людини, місія вносить позитивні вартості також і до самої Церкви. Виконуючи у місії свій обов'язок пристосування, Церква повніше розвиває свої власну дійсність, стає тим, чим є – вселенською Церквою (вселенський характер Церкви). Пристосування (акомодация) – це врахування духовного світу слухача у проповідуванні християнської благовісті, тобто і у доктринальних формулюваннях змісту об'явлення. Така постава повинна мати постійний характер, а не бути лише тимчасовою поступкою щодо нехристиянських культур. У минулому місію вважали необхідною з огляду необхідності спасіння особи. Враховуючи сучасний стан знань про нехристиянську історію людства та наявні можливості властивої теологічної оцінки сили волі спасенної Бога та відкуплення, адже не можна вважати, що значна частина людськості не матиме можливості бачити Бога. Навпаки, з теологічної точки зору ми сьогодні можемо краще зрозуміти як людина, яка не зустрічалася з виразно проповіданим Євангелієм, може дуже нетематично опинитися перед обличчям справжнього рішення віри, або абсолютно чіткого морального зобов'язання. Спонукана Божою ласкою, така людина може позитивно відповісти на такий заклик на користь власного спасіння (КДЦ 16 КЦС 22 ДМ 7). Крім цього оптимізму щодо спасіння, можлива також позитивна інтерпретація місії: Божя ласка, яка дійсно хоче врятувати всіх, має втілювальний характер. Вона

хоче бути плідною і присутньою у всіх вимірах людського існування. Отже, також і у суспільній та історичній сфері людини. На підставі самої своєї природи, Божя ласка хоче мати гуманізуючий характер, який запроваджує мир та розбудовує саму Церкву.

МІСТЕРІЙ ПОГАНСЬКІ І ХРИСТИЯНСТВО. Містерії – це ритуальні урочистості, що виявлялися у слові, дії, ініціації, обмилі та трапезі, теоретично таємничих культів (елевсинські містерії, містерії на честь Аттиса і Кібели, Діонісія, Ізис та Мітри). Ці містерії відбувалися побіч утворюваного християнства. Вони представляли і відтворювали міфічну долю якогось божества у формі анамнезису. Особа, що таким чином піддавалася обрядові втаємничення (містес) повинна була мати персональну участь у спасінні даного божества (просвітлення, життя тощо). Між цими містеріями і християнством є певна формальна подібність. Це цілком зрозуміло, оскільки це були широко розвинуті релігії, що охоплювали своїм впливом усі виміри людини. Людська ж природа завжди залишається тією ж самою. Насамперед, тут йдеться про такі елементи як обрядовість, ініціацію, анамнезис, трапезу, надію на індивідуальне спасіння. Однак хрещення і Євхаристія беруть своє джерело у Старому заповіті та у сучасному Ісусові юдаїзмі, які не знали містерій. Ідея Бога та об'єктивний зміст очікування на кінець часів рішучо відділяє християнство від містерій. Містерії вшановують у своїх обрядах анамнезис лише міфологічно здраматизованого переминення та відродження природи, не переходячи цей передособовий вимір природних сил. Натомість, вшанування спасіння у християнському культі є чітко визначеною одноразовою подією у історії самої людськості, та історичною подією, яка стосується і нас самих, і абсолютного та єдиного Бога.

МІСТИКА означає досвідчення внутрішньої об'єднуючої зустрічі людини з божественною безмежністю, яка підтримує і людину, і інші буття. Містика також означає спробу наукового пояснення роздумів над таким досвідченням, тобто означає окрему наукову дисципліну. У християнській містиці (як і у

мусульманстві та юдаїзмі) йдеться про зустріч з особовим Богом.

1. Містичні явища знаходять підтвердження у всіх високорозвинених релігіях. Містична контемпліяція як занурення душі у своїй основі завжди є актом індивіда у культовій події. Як виняток може бути, що містик є зобов'язаним до переповідання своїх містичних досвідчень комусь іншому. При цьому переказ та поняттєве сприйняття такого досвідчення завжди є лише неадекватним «белькотінням», бо понадрозумове містичне досвідчення не дає жодної гарантії щодо правдивості чи відповідності пізнішого поняттєвого переказу. На відміну від магії, яка за допомогою спеціальних засобів намагається підпорядкувати зустріч з божественною силою своїй власній силі, містична контемпліяція завжди досвідчується як дар. Приготуванням до містичного поєднання може бути аскетизм (що особливо наголошується у нехристиянській містиці). Оскільки духовність, що походить від Абсолюту, досвідчується у містиці як найбільш внутрішня сутність душі, а оскільки одночасно зникає свідомість часу і світу предметів, тому містичним теоріям часто загрожує небезпека інтерпретації цього досвідчення у розумінні монізму, пантеїзму і теопанізму. Адже саме досвідчення вже саме по собі не має нічого спільного з цими помилковими доктринами.

2. Християни також можуть досвідчувати божественну безмежність завдяки природній містиці, яка вже сама по собі навіть *implicite* присутня у досвідченні трансцендентності. Але вона (природна містика) може перетворитися у спокусу безапеляційного заперечення, у почуття духовної пихи, відкидання посередництва втіленого Божого Слова у осягненні поєднання з Богом. Насправді ж християнська містика є також містикою Безкінечності. Вона є такою, оскільки досвідчення трансцендентності підноситься і звільнюється досвідчуваною ласкою як саме самоуділення Бога. Але це не означає, що містичне поєднання як недосконале передчуття ошасливаючого бачення Бога у вічності осягається (як і саме бачення) завжди за посередництвом історичного факту

пониження Бога до людини у своєму Синові. Синові, який і у вічному житті залишається втіленим Ісусом, розп'ятим і воскреслим: містика Христова.

3. Оскільки Ісус Христос відкупив у Своїй любові як людство, так і всі створіння, правдиве християнське містичне досвідчення не є запереченням світу ані зустріччю з безмежним всесвітом, але є взяттям з собою світу для зустрічі з особовим Богом у любові. Там, де у поза-християнському містицизмі досвідчується особовий Бог, не можемо говорити лише про природний містицизм, оскільки Ісус Христос досвідчується у такому містицизмі як нерозрізнювальне обличчя Бога. Адже кожен дар ласки є отримуваним лише завдяки відкупленню, що є чином Ісуса. До тієї міри, до якої за посередництвом Ісуса Христа у Святому Дусі передається троїчне життя Бога, до такої міри християнська містика є троїчною містикою, іншими словами – містикою єдності у Святій Тройці. Дари ж ласки Святого Духа мають найбільше значення. В світлі цих дарів можна визначити певні рівні містичного шляху. Аскетизм становить підготовчий етап. Але очищеність і стриманість не нищать особовості, лише увільнюють закінченій душі шлях до виразнішого досвідчення ласки. На дорозі освячування і поєднання, яку по-різному описувано в історії інтерпретації містичних явищ, душа тримається «пасивно», а не «активно» щодо ласки Святого Духа. Однак дари Святого Духа, особливо розважливості й мужності, можуть провадити містика до суспільної активності, а навіть до діянь вирішального історичного значення. Містичному досвідченню можуть товаришувати рідкісні психологічні явища (екстаз, стигматизм тощо), але вони не становлять істотних моментів автентичної містики.

МІСТИКА ГРІХА – поширений вираз у новій літературі, що визначає відношення сучасної ментальності до гріха. Згідно з таким відношенням, виразно злий гріх (провина) є необхідним перехідним етапом у розвитку автентичного і зрілого людського існування та способом, яким людина дає Богові можливість виявити свою ласку. А у цій ласці реалізувати свою справжню сутність так, що людина може наперед залучити гріх у своє

існування як остаточно позитивний (попри все інше) момент. Якщо гріх, звершений у часі ще триваючої історії нашого життя, охоплений ще більшим Божим милосердям (Рим 6, 1), то ми не маємо жодного права бажати гріха аби зміцнити Божу ласку для нас. З боку обмеженого створіння це було б звичайним нехтуванням та безнадійною глупотою. Ми не можемо посісти якусь позицію, що є виключно для володіння Богом. Тому також не можемо передбачати у своїх планах гріх як засіб, що провадить до добра. Немає такого добра, яке можна було б досягнути лише за допомогою зла.

МІСТИКА ЗАРУЧИН, СИМВОЛІКА ЗАРУЧИН. У стислому розумінні містика заручин є результатом надприродної любові, в якій кожна окрема людина має свідомість, що є коханою Богом. В такій любові людина, мобілізувавши всі свої життєві сили, намагається дати напоєну любов'ю відповідь на ту велику любов Бога, яку пізнає як любов найжаданнішу. До якої міри у людській любові, більше або менше виокремлені, секс і ерос, залежить від характеру, статі та особистої історії містика. Писемні висловлювання з царини містики заручин часто використовують символіку заручин та тематику Пісні Пісень. Старозаповітна містика заручин походить від думки про звершений перед Богом своєрідний вільний акт обрання народу Угоди. У вченні самого Ісуса значення містики заручин спочатку особливо не наголошується. Однак у апостольські часи щораз частіше у Церкві вбачали наречену, яку відвідує самий Ісус Христос, щоб остаточно ввести до своєї оселі (Еф 5, 22-32). Повну єдність з Нареченим виражали за допомогою образу весілля.

МІСТИКА ЛОГОСУ - це містична ідея спільності охрещених з Логосом, Ісусом Христом. Докладніше її можна визначити як улюблений зв'язок душі з Ісусом, або як народження Ісуса у душі чи у серці. Містика Логосу знайшла найліпший і найбільш характерний вираз у Орігена та його послідовників – великих грецьких теологів. На Заході – особливо у Майстра Екгарта. Пор. також містика Христа.

МІСТИКА ТРІЙЦІ – аналогічно до містики Христа є тим містичним досвідченням, власне у якому емініентно втілюється дарований людині (завдяки ласці) зв'язок з трьома «особами» у Бозі. Вона не відігравала в історії містики такої ролі, якої можна було очікувати на підставі історіоспасенної величчя такої таємниці. Це можна пояснити тим, що аж до новітніх часів теоретичною схемою містики була єдність з простим Богом. З Богом, який не розкладався у всіх його вимірах. З Богом, що характеризувався як наповнена мовчанкою пустеля Божества.

МІСТИКА ХРИСТОВА своїми засадами базується на Христовій містиці ап. Павла, на його відомому «бути у Христі». Ця містика походить і підтримується досвідченням єдності власної особи з Ісусом Христом. Таке досвідчення уділене силою ласки і було виразно сприйняте особою. Саме особиста єдність виходить на перший план у містичному досвідченні, домінує у словесному вираженні такої містики. Однак містика намагається не забути, що хоч кожна особа і є втіленою у «Тіло Христове», усе ж таки вона залишається залежною від спільноти тих, що живуть у Христі. Ігнатій Лойола називав це містикою служіння видимому Христові у Церкві.

МІТ – як поняття, пов'язане з релігійною мовою та розумінням існування, є одним з найменш зрозумілих понять у історії релігії. Якщо припустимо, що кожне поняття, яке відповідає метафізичній чи релігійній дійсності (що перебуває поза сферою безпосереднього досвідчення) повинно користатися уявленням (яке не є первісним вираженням цієї дійсності, і яке походить з іншого джерела); якщо, відтак, припустимо, що це уявлення, без якого кожне поняття є порожнім, тобто неможливим (у томістичному розумінні – «фантазма», до якої повинне звертатися кожне трансцендентне пізнання), що це уявлення не є нерухомим образом, але має характер драматичного уявлення або, принаймні, може розвиватися у цьому напрямку до тієї міри, що його можна назвати мітичним уявленням – то у такому випадку можемо сказати: кожне метафізичне або релігійне висловлювання має мітичний характер, або ж підлягає інтерпретації у мітичних термінах. Це не заперечувало б

можливість автентичного пізнання правди. Навпаки, такі висловлювання були б цілковито і суттєво пов'язані з таким пізнанням, становлячи собою лише відмінний спосіб висловлення аналогічної природи того пізнання (аналогія). Там, де немає критичної свідомості необхідного, змінного, але обов'язкового образного характеру таких висловлювань; або де взагалі заперечується така свідомість (як у випадку дійсної абсолютної ідентифікації уявлення з поняттям) – там ми маємо справу з мітом у властивому або пейоратисному (формальному) розумінні цього слова. У такому розумінні кожний міт може дійсно вказувати на правду, хоч може бути і відмінним від неї. При цьому міт оповідає звичайну неправду, або якусь слушну, однак, часткову інтерпретацію людського існування, трактуючи цю інтерпретацію як вираз абсолютною цілості.

Там, де завдяки дії Бога у історії спасіння (насамперед, у втіленні) те, що є змістом релігійного висловлювання саме призводить до того, що історична подійність людського досвідчення стає його власною дійсністю, складна проблема міту вирішується. Об'явлення самого Бога (2Тим 1,10; Тит 3,5) має тілесний характер. Тому і про самого Бога можна говорити дуже земною мовою. Пор. також демітологізація.

МОДАЛІЗМ (лат. *modus* – спосіб) – кожна теорія про Святу Трійцю, яка передбачає, що один Бог стає троїчним тільки і виключно у відношенні до своїх зовнішніх способів діяння (насамперед – створіння, втілення, освячення). Ця теорія найвиразніше виявляється у сабеліанізмі (пор. також монархізм).

МОДЕРНІЗМ – загальне визначення певних помилкових або знецінених теологічних поглядів, які з'явилися бл. 1900 року як вираз обґрунтованого бажання (навіть обов'язку) проповідувати сутності християнської віри адекватним чином для людей того часу. У зв'язку з цим, у Франції, Англії та Італії почали поширювати такі помилкові погляди: теологія є справою почуття; релігія походить від релігійної підсвідомості; і теологія, і релігія не можуть бути підпорядкованими розумові, який, з релігійної точки зору, є другорядною здатністю;

об'явлення є усвідомленням внутрішньої релігійної потреби, яка у носіїв об'явлення просто знайшла найбільш об'єктивний вираз; устійнення цих об'єктивізацій призводить до виникнення традиції; догмат є лише символічним виразом цих об'єктивізацій, які повинні (разом з догматом) змінюватися у процесі розвитку культури; існує природне прагнення переказу власних релігійних об'єктивізацій іншим людям, реалізація цього прагнення призводить до виникнення Церкви.

Ці погляди поєднувалися з ґрунтовною біблійною критикою. Ці думки були засуджені Пієм Х у декреті *Latentabili* (ДВ 3401-3466) та у енцикліці *Passendi* (ДВ 3475-3498). Варто додати, що під час полеміки з модернізмом, який висував помилкові вирішення багатьох вірно поставлених проблем, значна кількість прихильників модернізму була змушена відійти від Церкви як спільноти. Також гідний жалю той факт, що «модернізм» і до сьогодні зберіг значення відразливого, образливого втручання. У цьому знаходить свій вираз існуюча всередині Церкви жива зухвалість, що не розуміє складність віри у сучасному світі.

МОЛИТВА є виразною і позитивною реалізацією стосунку людини до особового Бога, Подателя спасіння. Вона реалізує саму сутність релігійного акту: покладання людини на трансцендентність своєї власної істоти, а завдяки цьому – покірне, відповідне і повне пошани сприйняття та відповідь на всеохоплююче Господнє покликання. Це також суб'єктивний невідворотний дотик людського існування до таємниці особового Бога.

Молитва належить до основних функцій Церкви, яка власне і є спадкоємницею старозаповітної людини молитви. Людина Старого заповіту відмовляла псалми, не ідентифікуючи, однак, підстави історичних та історіоспасених ситуацій з власною ситуацією. Людина Нового заповіту враховує свою специфічну спасенну ситуацію. Церква завжди відрізняє свою власну молитву від молитви Ісуса, оскільки остання була виразом лише Йому пригнаній самосвідомості. Хоч від самого Ісуса Церква запозичила основні форми і зміст молитви: Отче наш

(батьківство Бога). Від найдавніших часів Церква скеровує свої молитви не лише до Отця, але також до Посередника спасіння – Ісуса Христа. Фундаментальною молитовною підставою, що походить від самої теологічної сутності молитви і що від самого початку посідає у Церкві упривілейоване становище, є вдячність. Виразом вдячності є євхаристійна молитва (Євхаристія). Вдячність також становить остаточну підставу доксології (молитви любовного обрання). Натомість благальна молитва Церкви завжди визначається вже попереднім актом сприйняття остаточного запевнення Бога про завершальну повноту світу та остаточне вислухання всіх людських прохань (Мт 7,7-11 і паралельні місця Ів 16,23; 15,7,16). У своєму вченні Церква розрізняє літургійну-публічну і «приватну» молитву. Ці дві форми вона вважає необхідними і обов'язковими (пор. розважання). До тієї міри, до якої молитви однієї особи є прийняттям любові і спасенної волі Бога, до такої ж міри вона вже завжди є молитвою «у Церкві, у Христі» (Еф 3,21) – і тому вже має еклезеологічний характер. Навіть якщо людина не усвідомлює собі цей характер молитви, то такий наперед визначений еклезеологічний характер молитви є плідним у випадку молитви про відпущення гріхів, за померлих, до святих та про власне спасіння (спілкування святих). Людина (і це походить з самого факту створеності людини) повинна дбати про себе і молитися за саму себе. Ця молитва є бажана Богом. Але молитва, як реалізація теологічних чеснот, також характеризується певною наміреністю, скерованою до Бога-у-собі та з огляду на Нього самого. Тому молитві також притаманний добре зрозумілий антропоцентризм, що означає, що вона має характер об'єктивної заслуги – «доброго» вчинку, спасенного акту та зростання ласки. Хоч така заслуга не може бути головним мотивом молитви. Наслідком молитви є також надолуження. Молитва як прохання до Бога, натхнена Божою волею любові і самою дією любові Бога, має повну певність, що буде вислухана. Якщо ж молитва бажає і просить чогось іншого поза Богом, то це інше повинно бути пов'язане з безумовним сприйняттям волі Бога та повинно бути пов'язаним

з фундаментальним потягом до Бога. Тому властива молитва залишає за волею Бога спосіб її вислухання. Кожна молитва, є скерована «в ім'я Христа», якщо це свідомо чи несвідомо молитва віри у ласці Христа про спасіння. Спасіння, яке було об'явлене у дане назавжди в Ісусі Христі.

МОЛИТВА БЛАГАЛЬНА – поряд з молитвою любові та подячною молитвою є однією з трьох головних молитовних форм. У благальній молитві людина або Церква виявляють Богові власну потребу спасіння і допомоги, оскільки визнають, що труднощі конкретного земного існування є у владі Бога. Тому людина просить про їх зменшення власне перед Богом, не призовдячи, однак, до того, щоб скарги і жалі стали причиною власного недбальства. Ця молитва є виразом правди, що самий Бог силою своєї ласки покликав людину, щоб вона була його партнером. Ця молитва постійно призводить до Божого милосердя, бо Бог вже дбав за нас ще перед тим, як ми Його почали прохати (пор. Мт 6,25-33). Довіра до завжди виявлюваної Богом опіки міцно лучить благальну молитву з подячною молитвою. Свідомством цього є Євхаристія (подячна молитва), до якої вже на самих початках введено праформу благальної молитви: «Господи, помилуй». У теологічному аспекті благальна молитва ставить питання – чи і як взагалі можна «розчулити» Бога ззовні. При детальному аналізі цього питання однак виявляється, що воно є помилково поставленим. Бо в ньому не розрізняється вічність Бога (у якій Йому все є підвладним, зокрема кожна дія і думка людини. Отже, і її благальна молитва) від тимчасовості людини.

МОЛІНІЗМ – теорія ласки, запропонована Л. де Моліне (1535-1600) на противагу банезіонізму. Стисло кажучи, молінізм проголошує, що свобода у розумінні «здатність рішення» не стала слабшою і після первородного гріха. Співдія Бога в активності людини не має характеру фізичного передвизначення, але є Божою спричинністю самого вільного людського акту. Питання про те, як це стає можливим без порушення суверенного розпорядження Бога та вільності людини, молінізм пояснює за допомогою терміну *посередне*

знання. Оскільки ж завдяки цьому «посередньому знанню» Бог знає, як людина вчинила б вільно у різних конкретних ситуаціях (у випадку якби людина сама спричинилася до такої ситуації), тому Бог може суверенно створити ситуацію (предестинація), а тим самим і вільний людський вчинок, не порушуючи при цьому саме рішення людини. У момент передбачуваного Богом рішення, добровільно уділена Богом попередня (*praeveniens*) ласка, або іншими словами спричинена Ним ситуація, стає (або не стає), згідно з Божим посереднім знанням, допомагаючою (*adiuvans*) ласкою. При цьому достатня (*sufficiens*) ласка стає (або не стає) плідною (*efficax*) ласкою.

Найбільшим закидом проти молінізму була непевність, чи достатньо мірою враховується вчення про об'явлення, що стосується ласки. Крім того, під час бурхливої полеміки у 1588 році Моліне був звинувачений у вченні, не згідному з вченням Августина і Тридентського собору та у прихильності до саміпелагенізму. Папа Павло V розв'язав суперечку між домініканами та єзуїтами, забороняючи обидвом протилежним течіям робити звинувачення суперників у єретичності теорії (ДВ 1997).

МОНАРХІЗМ – заперечує Святу Тройцю у Богів (як це робили *наприкінці I ст. юдейські єретики, Коринт, єбіоністи*). У світлі цієї доктрини у Ісусі треба було бачити лише пророка, якого Бог прийняв як свого сина (адаптований монархізм Теодора Старшого – Грабаря кінця III ст.; Павла з Самосати III ст.), або вдаватися за роз'ясненнями до модалізму (сабеліанізм, патріпасіанізм), щоб пояснити божественність Ісуса Христа.

МОНІЗМ – форма пантеїзму, що практично є звичайним атеїзмом. Не бачить жодної різниці між Богом і світом. Твердить, що підстава світу ідентична самому світові. Сам по собі світ є абсолют, дійсністю самою по собі, пояснює сам себе. Найчастіше монізм набуває форми матеріалізму та абсолютного еволюціонізму, оскільки вважає дух, матерію і життя однією дійсністю.

Це також назва європейської ідеологічної організації, що існує з часів Е. Хеккеля.

МОНОГЕНІЗМ – теорія, що проголошує, що все людство, яке живе на землі (принаймні після падіння, викликаного первородним гріхом) у біологічному розумінні походить від однієї пари людей. У свою чергу, моногенізм є антитезою полігенізму, який твердить, що еволюційний перехід від періоду тварин до людини відбувся в одному й тому різновиді тварин у багатьох різних випадках. Він також є протиположним до поліфілізму, згідно з яким людство походить від багатьох різновидів тварин. Святе Письмо певно говорить лише про одного Адама, хоч і не відомо про який тип поняття йдеться та що властиво означає цей тип поняття. У книзі Буття, 2 Адам означає просто «людина» у значенні «збірної особи», тобто людство у його одиниці. Учительський Уряд Церкви, як і Святе Письмо, у своїх висловлюваннях до 1950 року говорив просто про людину Адама, не займаючи певної позиції щодо моногенізму. Пій XII засудив полігенізм у 1950 році, позаяк його було важко узгодити з догмами Церкви про первородний гріх (ДВ 3897). Тепер можемо стверджувати, що католицька теологія від того часу зробила такий поступ, що можливість узгодження полігенізму з догматом про первородний гріх є більш імовірною. Якщо природничі науки висували гіпотезу полігенізму, то теологія може на це відповісти таким чином:

А. Навіть без біологічного підтвердження моногенізму людськість становить дійсну єдність, оскільки походить від одного Бога, який реалізує свій єдиний план щодо історії людства та свою загальну волю спасіння; оскільки має спільну істоту; оскільки всіх об'єднують реальні взаємні зв'язки у одній просторово-часовій історії; оскільки всі пов'язані з одним Ісусом Христом; оскільки всі мають однакову мету у Божому царстві.

Б. У цій єдності і через неї конкретно ситуація спасіння кожної людини є спів-визначеною особистим рішенням всіх, хто не замкнувся у внутрішньому досвідченні однієї особи, але натомість проникає у екзистенціальний простір одного людства та його взаємного спілкування.

В. В історії цієї єдиної «ситуації» обов'язково повинна існувати перехідна фаза від цілковито безвинного людства до

людства, що живе у ситуації, позначеної також і провинною. Через необхідність спасіння і відкуплення всіх людей така перехідна фаза мусила повстати вже на початку історії людства. Хоч ми і не знаємо конкретних обставин і про первісну провинну робимо висновок на підставі нашої ситуації; етіологія.

Г. Вчення про гріх первородний між іншим підкреслює й те, що Бог уділяє індивідуальній людині освячуючу ласку не на підставі її належності до єдиного людського роду, але на підставі її спів-віднесення до Ісуса Христа. Людство мусило отримати цю ласку за посередництвом створювальної волі Бога та мусила передавати її особі через її (особи) приналежність до людського роду. Але така приналежність, що мусила би передавати ласку, перестала виконувати свою функцію відколи людство існує (практично від початку) у ситуації свободи, позначеної також і провинною.

Д. Для становлення такої ситуації свободи від самого початку спів-позначеної провинною абсолютно неважливо – чи вона повстала у зв'язку з волею особи чи у зв'язку з гріхом багатьох осіб. Також і тому, що грішна дія, допущена на початку, ані не успадковується, ані не може бути приписувана нащадкам.

МОНОТЕЇЗМ – у філософському розумінні це вчення, яке проголошує, що існує лише одне, найвище, абсолютне, безмежне і духовно-особове буття, яке відмінне від світу, але яке створює, підтримує і просякає світ як підстава усієї емпіричної дійсності. При цьому треба всі висловлювання щодо особового безмежного Бога розуміти як висловлювання аналогічні (аналогія), що роблять висновок про незрозумілу таємницю (пантеїзм, політеїзм). З теологічної точки зору монотеїзм Старого і Нового заповітів означає, що це буття і ця потуга, які досвідчуємо у історії спасіння як діючих «тут і тепер» (наш Бог, Бог батьків) зображають не якусь божественну силу («якогось Бога»), а конкретно – одного, єдиного, абсолютного Бога, побіч якого немає жодних інших божків, одинокую підставу і всесильного Господа цілого світу та усієї історії. Таким чином, монотеїзм є визнанням можливості й дійсності безпосередньої

зустрічі між створінням і особою Бога-самого-по-собі. Це є формальним схваленням доктрини християнства про ласку, об'явлення та самоуділення Бога. Відтак, монотеїзм є не лише філософською правдою, але становить собою міцний фундамент особливого характеру християнства (пор. ДВ 1 11 790 3021; Мк 12,29; Ів 17,3; 1Кор 8,5).

МОНОТЕЛЕТИЗМ (гр. *доктрина про одну волю*) виник у VII ст. у Візантії як спроба примирення прихильників монофізитства з прихильниками собору у Халкедоні. Щоб задовольнити перших, Ісусові Христу приписувався лише один модус (спосіб) діяння (гр. *energia*), підтверджуючи водночас присутність у Ньому двох природ, згідно з вченням Халкедону. Теорія, розвинута в оточенні царгородського патріарха Сергія I, називалася моноенергізмом. У результаті поєднувальних переговорів вона здобула певне визнання. У 633 році осягнуто згоду щодо того, що більше не говорити ані про одну, ані про дві енергії. Однак Сергій надалі твердив, що розмови про дві енергії передбачають існування у Ісусі Христі двох протилежних волі. Тим самим він посередньо наголошував, що Ісус Христос має одну волю. Таке становище ставало щоразу небезпечнішим у Візантії. У 649 році папа Мартин I на Латеранському синоді виразно підтримав вчення про дві природні енергії чи волі у Христа. Нарешті 6-й Вселенський собор – III Царгородський (Константинополь) проголошує як доктрину віри те, що у Христі є два природні діяння (неподільним, назмінним і незмішувальним способом) і дві природні волі без взаємної суперечності (оскільки людська воля є підпорядкованою Божій волі; ДВ 553-559).

Пор. унія іпостатична.

МОНОФІЗИТСТВО (гр. – *вчення про одну природу*) – у стислому розумінні є рішучою єретичною формою раніших і ще можливих до прийняття доктринальних тверджень. Започатковане у середині V ст. Євстихієм, архимандритом монастиря у Константинополі. Монофізитство стверджує, що субстанціяльне сполучення Логосу з людською дійсністю дало початок одній «фізис» (природа). У цій природі людство було

охоплене Божеством, розтанувши у ньому як крапля меду у морі. Євстихій ігнорує термінологічний розвиток, що відбувся між Єфеським та халкедонським соборами. Завдяки ж цьому розвиткові вже не вживалися терміни особа (іпостазіс) та фізис для визначення однієї і тої самої речі (на противагу термінології Кирила Олександрійського – ДВ 245 429 505 272). Крім того Євстихій, через небезпеку несторіяництва, заперечує те, що людська природа у Ісусі Христі і надалі існує «незмішаною» поряд з божественною істотою у одній особі Логосу. Монофізитство було засуджене у Халкедоні 451 року (ДВ 293 301). Пізніші форми монофізитства становлять, радше, зовнішній опір офіційній мові Учительського Уряду Церкви, аніж дійсне відхилення від церковного догмату. Монофізитство залишилося як передхалкедонська, еретична доктрина (вербальне монофізитство) у «монофізитських» східних Церквах (у Сирії, Вірменії, насамперед – у коптсько-етіопській Церкві). Там, де у зв'язках між Богом і людиною зменшується або відкидається людська дійсність, там можемо говорити про монофізитські тенденції.

МОНТАНІЗМ – назва руху екстатичного (*збуджувального*) напрямку. Прихильники цього руху, що утворили секту у II ст. по Хр., були згуртовані навколо Монтанія з Фрігії. Як екстатик (людина з підвищеною збуджуваністю) разом зі збудженими жінками він проголошував нові пророцтва Святого Духа, вважаючи себе Його виразником і Його втіленням водночас. А саме: близький кінець світу, більш сувору моральність (заборона вдруге одружуватися, обмеження у поведінці тощо). Підготовляючись до кінця світу пророкував більш жорстоку карну дисципліну, обмеження церковної ієрархії на користь харизматичного профетизму. Найбільш відомим прихильником монтанізму на Заході був великий африканський церковний письменник Тертуліян. Нечисленними групами секта існувала протягом багатьох століть.

МОРАЛЬНІСТЬ НАГОРОДИ (ЗАПЛАТИ). У Євангеліях у кількох місцях зустрічаємося з обітницею, що християнська поведінка буде «винагороджена» (хоч нагорода не матиме

земного характеру, але буде «великою у небі»: Мт 5,12). З приводу збереження мотиву нагороди і певних спрощень католицькій моральності закидалося, що вона пропонує моральні вартості з огляду на передморальні вартості. Закид, за своєю сутністю, безпідставний. Якщо йдеться про «нагороду у небі», то не можна її сприймати механічно, як предмет купівлі. Кожний християнин може діяти тільки враховуючи те, що така нагорода полягає у незаслуженому, неналежному й уділеному у ласці прийнятті до царства Божого (басілея) і є спасінням, яке є предметом надії і сподівань кожної людини, і у якому остаточно завжди бачимо і сприймаємо самого Бога (див. мотивація Проповідь на Горі). Земна ж нагорода переважно є тотожною зі справедливістю, що виникає з визначеного стану речей і що сприяє розвиткові життя, та що є властивою морально добрій поведінці. Тому така справедливість не може бути передморальною вартістю.

МОТИВ – вартість, яка надихає, але не змушує до вчинку особу, що діє вільно. Формальний предмет (визначений аспект предмету, з наміром сприйнятий у даному акті) і мотив можуть бути подібними, але, це не є обов'язковим, оскільки привід реалізації акту та обраний аспект його предмету можуть бути різними. Так, наприклад, скруха (страх Божий, атриціонізм) відкидає з приводу кари (мотив) гріх як порушення домагань Бога щодо людини (формальний предмет). Мотив і формальний предмет, відтак, можуть мати різну вартість, але з цієї різниці необхідно не виникає, що сам факт має бути морально недобрим вже у засаді.

МУДРІСТЬ. В релігійній мові мудрість (на відміну від більш аналітичного знання про окремі дійсності як такі) означає фундаментальну здатність людини до позначеного моральністю пізнання, завдяки якому вона може пізнати все і кожний предмет окремо у цілому контексті створеної Богом дійсності. Людина може пізнати все створене Ним і скероване до нього. Тим самим людина може сприйняти у моральному рішенні необхідну трансцендентність духа, відкриту до Бога, та надавати їй щораз більшого значення у своєму частковому пізнанні. Оскільки ми маємо тут справу з діянням усправедливлюючої ласки, та оскільки це пізнання скероване до Бога вічного життя і до Його

уділення самого себе як особи, тому мудрість входить до сімох «дарів Святого Духа». Поняття мудрість тут розглядається, абстрагуючись від уживання цього терміну у співвідношенні до Логосу або, як у гностицизмі, у співвідношенні до уособлених космічних сил, підлягаючих Богові.

МУЖНІСТЬ (*лат. fortitudo*). Згідно з наукою Томи Аквінського про чесноти, мужність є третьою кардинальною чеснотою. Завдяки мужності людина з надією може протиставитися трагедіям і поразкам цього світу, перемагаючи тривогу, зокрема страх перед смертю. Мужність підпорядкована розважливості, оскільки мужність не повинна бути беззмістовною бравадою. У традиційній доктрині частенько плутали чесноту мужності з байдужістю (апатією) стоїків.

МУЧЕНИЦТВО - смерть за християнську віру або за християнську моральність. Вже у II ст. вважали мучеником та вшановували як мученика (гр. свідка) того, хто загинув такою смертю. Цей термін настільки пов'язаний зі Святим Письмом, що навіть Ісус Христос названий «Свідком вірних» (Одкр 1,5; 3,14). Учні ж не перевищили свого Майстра. Відповідно до загальної християнської традиції не кожне переслідування Церкви, погіршення її суспільного становища чи звинувачення окремих християн можна визнати мучеництвом (пор. КДЦ 42). Мучеництво належить до сутності Церкви, оскільки у мучеництві християнська смерть виявляється у своїй найповнішій формі як смерть у свободі віри. В усіх же інших випадках вона прихована у двозначності людської долі. Святість Церкви знаходить у мучеництві не тільки свій видимий суб'єктивний вираз, але і свою кінцеву видиму форму. Ця форма призводить до того, що святість стає мотивом вірогідності у найповнішому розумінні. Також тому ми знаємо, чому від найдавніших часів теологічна традиція надає мучеництву таку саму усправедливлюючу силу, яку також має хрещення (мучеництво = «хрещення кров'ю»). Мучеництво має таку силу не лише тому, що як акт віри і любові усправедливлює вже перед прийняттям таїнства, але усправедливлююча сила мучеництва також має у певному розумінні сакраментальний характер. Сила мучеництва є маніфестацією дійсності ласки, видимим виразом дії Божої ласки у людині.

Н

НАВЕРНЕННЯ (*бібл. метаноя*) – насамперед означає будь-який різновид релігійної чи моральної зміни. Особливо рішучо – у докорінному фундаментальному релігійному акті покладання на Бога та Його ласкаве керування. Навернення завжди є справою релігійного досвідчення та відповідної суб'єктивної певності. Хоч часом нелегко відповісти на питання – чи є конкретне навернення безпосередньою і відчутною справою Бога? Такого роду навернення може і мусить багаторазово настати: а) по прийнятті віри; б) у Церкві.

Під наверненням також розуміється перехід у інше християнське віровизнання (т. зв. «конверсія»). Будучи зміною способу життя ця «конверсія» може також означати вступ до якогось згромадження інститут конвертитів, т. зв. «світські брати»).

НАДІЯ – в новозаповітному розумінні – зароджується завдяки перемезуванню, з одного боку, тієї постанови Бога, яка вирішує долю людини і силою якої на неї ефективно і постійно діє любов Божа, яка в Ісусі Христі сталася людиною (а тим самим людською історією), а з іншого боку, позиції людини, яка в особистому житті відповідає на цю Божу постанову (або позиції Церкви, в якій постійно визволяється і підтримується кожна особиста можлива відповідь окремої людини) і яка, спираючись на певність віри в те, що спасення постанова Бога – це вже кінцевий факт, з довірою очікує завершувального виконання божественних спасенних намірів в приході Ісуса Христа (пор. Євр 6,18 нн.; Рим 8,24 та ін.).

Тобто надія, згідно з теологічною традицією, - це чеснота, творцем якої є Бог (чеснота «божественна») і яка як така тісно пов'язана з ласкою (благодаттю), але одночасно є справжнім -

сяричинним Богом – учинком людини, яка як така має тісний зв'язок з особистою вірою і любов'ю, будучи певним чином історичною стадією розвитку, посередньою між загальною догматичною вірою і абсолютною інтимністю любові (особи) (1Кор 13,13; пор. ДВ 1530 нн. 1545 нн.). Християнська надія остаточно означає не тільки якусь модальність віри і любові, поки триває те, що скороминуче, але є також безперервним усуванням всілякої тимчасовості, щоб створити місце для радикальної і чистої суверенності Бога, це – невтомне руйнування ілюзій, щоб абсолютна й остаточно Правда сталася тим, що містить в собі це поняття, а Любов сталася тим, в чому проявилася наша любов. Основою надії є повсюдна воля Божого спасіння, яка тільки через надію стається конкретно присутня і доступна (але не «відгадана»). Матеріальним предметом надії, згідно з теологічною традицією, є вже передчуване в вірі відпущення гріхів, ласка незаслуженого і неможливого до здобуття не інакше, як тільки через заслуги виправдання, а також ефективної допомоги у перебуванні в такому стані ласки, а насамперед – це остаточне видіння Бога »- дари, які Бог призначає «кожний раз мені» і кожному «ближньому» зокрема. Християнська надія знаходить свою впевненість в особі Ісуса Христа (пор. Кол 1,27; 1Тим 1,1), в якому ласкаве прийняття Богом людської долі й самої людини сталося історією; власне досягнуте в ній прийняття (перетворення) людської історії як передбаченої в планах самого Бога «необхідності», яка знаходить свій вираз в остаточно новому твориві, надає надії характеру «правдивості»: надія оживляє пам'ять про обітниці Божі, які й надалі зберігають свою важливість, а до виповнення яких людина зближується, працюючи на добро майбутнього цього світу. Християнська надія випробовує і проявляє себе у втіленні (на практиці) земних надій і болочому переживанні швидкоплинності «особистостей цього світу». Надія тому і є центральною категорією теології, що орієнтується на практику (теологія політична).

НАДОЛУЖЕННЯ в католицькій теології означає можливе, завдяки ласці, моральне зусилля здійснення у вірі у Ісуса Христа

і в Його ласці задовільнення пораненим через гріх, і привернення добра і святості від Бога завдяки розпочатим діям, що є визнанням і підтвердженням святості Бога. На тему теологічних границь тієї моделі понять: смерть, теорія надолуження. Визначення надолуження як дій, безумовно викликаних ласкою, означає, що ініціатива тих дій походить від Бога, який є причиною як його бажання, так і здійснення. Надолужити можна – згідно з католицькою наукою – за самого себе або замість когось (вставитися) за інших, може бути воно належним (*satisfactio condigna*) або тільки відповідним (*satisfactio congrua*). Згідно з теорією Заходу Ісус Христос надолужив за усіх грішників надміру (*superabundans*), оскільки помер за усіх (ДС 1528 3891): покута. Людина в ласці Ісуса Христа не може надолужити в належний спосіб за людські гріхи (ДС 1689 нн.), але може через добровільну покуту або прийняття накладеного Церквою надолуження змити кари минулі за учинені гріхи (кари за гріхи, скарбниця Церкви) (ДС 1693 1713). Надолуження, накладене в тайні покути, становить частину (умови) тієї тайни; на тему його головних достоїнств пор. тайна покути, покута. Дуже важливо, щоб те сакраментальне надолуження було також свідомим, як надолуження, надане людині, що учинила гріх, наприклад, як відновлення зраненої любові, втраченого доброго імені, надолуження збитків тощо. Якщо сакраментальне надолуження буде знедбане, не дивлячись на те, що перед тим була добра воля його здійснення, тайна покути зберігає свою дійсність, але людина мусить виконати те надолуження, зазнавши болісних наслідків гріха чистилище.

НАДПРИРОДНЕ (*прикметник пасує краще, ніж іменник «надприродність», бо мова не йде про жодне субстанціальне буття*). В точному розумінні надприродним є те, що, беручи участь в значенні і житті Бога (пор. 2Пт 1,4), безпосередньо виходить за межі схильностей і домагань створеної духовної природи (якщо вони з необхідності становлять частину цієї природи) (ДВ 1923): ласка і видіння Боже; це – вільний дар Божий в Ісусі Христі, даний навіть незалежно від необхідності відпущення гріхів. В ширшому значенні до роду надприродного

належать також інші неналежні нам дари Божі, такі як об'явлення, дари, первісного стану, чудеса тощо, настільки всі ці реальності є тільки передумовами, супроводжуваними явищами і результатами того, що є надприродним в точному розумінні, тобто самовираження Бога. Це самовираження не належить жодній істоті (ДВ 1921 3891), тому що саме по собі не є завершеним буттям, яке Бог створив силою дійової причинності, але тим, що впливає з Божої формальної причинності, тобто самим Богом в Його особовій глибині.

НАДПРИРОДНИЙ ЕКЗИСТЕНЦІЯЛ *див. екзистенціал надприродний.*

НАДПРИРОДНИЙ ФОРМАЛЬНИЙ ПРЕДМЕТ *див. предмет формальний, надприродний.*

НАМАЩЕННЯ ХВОРИХ (або *єлеєпомазання*) – сакраментальний акт Церкви в особі й заради хворої особи, акт, в якому Церква силою есхатологічної надії перемагає смерть, її загрозу і її темряву.

Згідно з 2-м Ватиканським собором намащення хворих краще не називати «останнім» намащенням, тому що це не тільки святе причастя тих, які опинилися в остаточній небезпеці втрати життя (Ко 73; пор. КДЦ 11). Згідно з римською конституцією 1972 року – це святе причастя, призначене для тих, стан здоров'я яких є дуже важким, для тих, які перебувають в небезпеці втрати життя.

I. Згідно з Традицією, біблійну основу намащення хворих дає текст з Соборного послання св.Якова (5,14 нн); там читаємо, що пресвітери Церкви повинні молитися над хворим, намастивши його оливою (згідно з даним звичаєм поєднання надії видужання з намащенням) і призивати ім'я Господнє; наслідком намащення хворих є прощення гріхів; щоб видужати треба признатись один перед одним у своїх гріхах і молитись один за одного. Виражена тут і довірена священнослужителям влада відпущення гріхів може походити тільки від Бога, що і надає всій дії істотного характеру причастя. Якщо Церква вважається «прапричастям», основні акти якого, реалізуючи його сутність і спрямовані на спасіння індивідуальної людини в

її критичних ситуаціях, є з необхідності *opus operatum*, причастям, то Ісус встановив це причастя і ми не мусимо вимагати в зв'язку з цим якогось чіткого слова Ісуса.

II. Доктрина про намащення хворих була визначена на Тридентському соборі (Тридент) проти реформаторів (ДВ 1694-1697 1716-1719). Згідно з нею намащення хворих є справжнім причастям, яке було встановлене Ісусом Христом і якого навчав Яків. Воно може бути застосоване для тяжко хворих, які є або були в стані користуватися розумом; не можна його повторювати на протязі однієї і тієї ж хвороби (хіба що знову з'явиться небезпека смерті). Особою, яка виконує це, є священнослужитель (в східній Церкві – кілька священнослужителів). Матерією є освячена єпископом олива і намащення органів почуття (в окремих випадках – одного), формою в латинському обряді (переписані в літургійних книгах) є сакраментальні слова.

III. Теологія. Намащення хворих було визнане за причастя вмираючих в прямому значенні цього слова тільки з чХ ст. (найстарша традиція: повідомлення Іполіта з 215 року про освячення оливи, призначеної для намащення хворих), але в теології завжди вважали хворобу за фізичне проявлення смертності людини. В такій ситуації першим і найнеобхіднішим причастям є Євхаристія, але зрозуміло, що частина того, що передається в цій причасті, може проявитися ще виразніше в іншому причасті – в намащенні хворих, яке будучи ще більш (виразнішим) чітким в своїх діях, в рівній мірі дарує повніше й більш щедро те, на що власне вказує своїм власним характерним чином. Церква називає намащення хворих також доповненням до причастя покаяння (ДВ 1694). З цих двох даних можна зробити висновок, що (результатом) наслідком намащення хворих є занурювання хвороби людини, яка приймає причастя, в перемозі Ісуса Христа, який переміг хворобу і смерть, оскільки вони є наслідком і вираженням гріха. Тобто, заложивши відповідну схильність хворого, його хвороба стається визвольною ситуацією, яка (незважаючи на її остаточний результат) запровадить хворого до спасіння.

Оскільки наслідок цього причастя, як зрештою всіх причасть, залежить від передрозположення того, хто його приймає, не треба доводити, яке значення має прийняття намащення хворих у відповідному часі, так само як і слова священника, які надають відваги і надії. Але намащення хворих має також, як і кожне інше причастя, істотний еклезиологічний аспект. В самому хворому, який, будучи позитивно наставленим об'єктом, приймає це намащення в «так» своєї віри (малі діти не можуть прийняти цього причастя), оскільки він є хрещеним членом Церкви, і в діянні Церкви, яка, не піддаючись сумнівам, стає поруч з одним із своїх членів, якому загрожує смерть, і виявляє свої солідарність з ним, - реалізується місія Церкви як такої, яка в пору, коли на світі наступає ніч, підносить світильник віри і виходить на зустріч.

НАРОДЖЕННЯ ВІД ДІВИ, технічний термін зі сфери релігієзнавства, що вживається для означення біологічного зачаття без участі чоловіка (партеногенез; в природознавстві нема жодних підтверджень, що такий факт коли-небудь мав місце серед людей), а народження людини з союзу якогось бога і жінки. Повідомлення про народження Ісуса Христа від діви Марії докорінно відрізняється від грецької мітології. На початку воно було відоме невеликому колу людей (пор. переконання, що Йосиф є батьком Ісуса: Мт 13,55; Лк 3,23) і було вплетене в історії дитинства Ісуса (Мт 1,18-25; Лк 1,26-38), які незалежно один від одного, були редаговані для різних цілей, чи то з метою доказу того, що виповнилося очікування євреїв на Месію (Лк), чи то з метою виявлення, що Ісус є сином Давида (Мт) з порівняння джерел виникає, що народження від діви не треба трактувати як окремий біографічний факт і приватне чудо, а як повідомлення, що насамперед говорить нам про гідність Ісуса як сина Давида, Месію, сина Божого; наслідком цієї гідності є народження від діви (непорочність, Марія). Народження від діви реально виражає, що в Ісусі виповнився, з одного боку, абсолютний новий початок історії дійсності (не ідеології!), а з іншого боку, прийняття минулого, що одночасно є його

збереженням. Визнання віри в народження від діви знайшло своє вираження вже в Апостольському Символі (пор. ДВ 1130).

НАРОДЖЕННЯ ПОНОВНЕ (ВІДРОДЖЕННЯ). Святе Письмо (Ів 1,13; 3,5 нн.; Тит 3,5 та ін.) так називає виправдання (хрещення) грішника в тому розумінні, що: а) в стані освячуючої ласки він одержує тривале внутрішнє життя, щоб він міг реалізувати в собі покликання дитини Божої згідно з святою волею Божою та прагнути з усіх сил до вічного життя (тобто, щоб «жив» в найбільш благородному значенні цього слова), і б) це божественне життя дарується як щось нове і незаслужене (тобто «згори»: Ів 3,7) грішникові, який з приводу первородного гріха є позбавлений благодаті первісного стану (стан первісний), а з приводу особистої провини вже не має ласки виправдання.

НАСИЛЬСТВО (вільність від насильства). Перш за все в сенсі ще дуже «спекулятивному» насильство є дійсним порушенням через вільність якогось суб'єкта простору волі іншого суб'єкта без згоди, вираженої через нього у вільний спосіб. У тому сенсі не кожне застосування подолання можна вважати завжди і в кожному разі за морально зле, оскільки воно нерозривно пов'язане з реалізацією волі, яка хоче реалізувати сама себе і не завжди може бути залежною від згоди усіх інших. Проте, такого роду насильство дуже часто проявляється в морально злих вчинках, що порушують простір вільності когось іншого і не є вже особисто і тямущо виправданим користуванням з власного простору волі; крім того, дуже часто не відомо, де докладно і реально проходить границя між самим в собі маючим право відносно подолання і застосування його в аморальний спосіб; егоїзм людини дуже часто вводить її в оману щодо того, де дійсно проходить та межа. В кожному разі існує певність, яка належить до «гріха того світу» і є перешкодою насильству, що є насильством «всесильного» Бога і в якому в спосіб відповідальний повинна брати участь у волі людини. Історії усіх цивілізацій і суспільств доносять про найрізноманітніші форми насильства в традиційному розумінні, а отже, про застосування його як морально злого засобу для підпорядкування волі іншого і примушення в досягненні

численних цілей: кари, заподіяння кривд, торттури, вбивства, в'язниці, поліційне насильство, бичування, замахы, війни. При цьому ці окремі засоби насильства (напр., війна) часто є жахливим зібранням різноманітних насильств. (неволя, ув'язнення, беззаконня, торттури, смерть), і які спрямовані як проти осіб, так і проти речей (та інституцій). До науки Ісуса (Проповідь на Горі) про безумовну любов належить також заклик про зречення насильства, яке нищить існування, волю, гідність і щастя ближнього. Християнин власне тому, що був прикликаний, щоб, дякуючи однозначно зрозумілій вільності від насильства, розірвати – без прагнення досягти майбутньої користі – нещасний ланцюг актів насильства і дій насильства, що є відповіддю на неї, часто потрапляє в теоретично нерозв'язний конфлікт, коли мусить діяти в світі, в якому стосунки з будь-якого погляду затавровані насильством і його переборенням формально потребує також застосування засобів насильства. Майже неймовірне удосконалення засобів і методів насильства в епоху науки і техніки, а також зростання сил, що прославляють насильство, використовують його в комерційних і політичних цілях або без роздуму і дуже швидко визнають його за неминуче, крім того, наказує трактувати як мало придатне, в сенсі етичного постулату, традиційне (теоретично необґрунтоване) розрізнення між кривавим і безкровним, легальним і нелегальним, помірним і непомірним вживанням насильства, оскільки засоби насильства в кожен мить можуть стати самостійними і також деморалізувати тих, хто ним послуговувався, і скорумпувати цілі, яких хотіли через насильство досягти. Отже, хоча християнин мусить рішуче протистояти будь-якій спробі прославлення чи виправдання щодо насильства, і підтримувати усяку тенденцію – як дійсно зрозумілу, – що відкидає, з одного боку, насильство як засіб досягнення визначеної мети в політиці і в щоденному житті і таку, що відшукує, з іншого боку, вільних від насильства методів впровадження змін політичних, само засудження інструментального насильства (не беремо тут до уваги проблеми необхідної і справедливої оборони) не вирішує ще проблеми

структурного насильства. За К. Марксом, систематичне застосування засобів насильства в історії людства в значному ступені є, на жаль, гідним наслідком існування антагоністичних класів, і тому остаточно структурним, а не лише викликаним примхливістю поодиноких осіб, фактом певного етапу розвитку виробничих сил і виробничих відносин. Структурний антагонізм є джерелом первісного насильства, що веде до вживання інструментального насильства, оскільки пануючий (завжди також «грішний») клас ніколи добровільно не відмовиться від своєї влади. Вимушене (якщо таке дійсно є) насильство революційне відрізняється, отже, новою якістю, оскільки воно є попереднім відносно моральних намірів особи. Теологічна оцінка насильства мусить також в показовій формі взяти до уваги ту відмінність, якщо не хоче ту проблему обмежувати до вільного морального вибору особи. Хоча християнин, звертаючись до застосування революційного насильства, відчуває себе суб'єктивно вплутаним в «гріх того світу», об'єктивно застосування насильства, з огляду на любов до інших і в дусі відповідальності перед історією, може бути вимушеним ситуацією, і навіть визначена ситуація може того бажати від нього. Власне в свідомості свого неминучого вплутання в той «гріх», християнин повинен помічати, що його основне завдання полягає в тому, щоб бути засуджуючим сумлінням революції і протистояти її перекривленням – зловживанням насильства в терористичних актах.

К.Ф.

НАСЛІДУВАННЯ ІСУСА як вимога, скерована Ісусом до віруючого (Мт 8,22; 9,9; 10,38; 16,24; 19,21; Мр 8,34; Лк 14,25-35) не означає ані звичайного наслідування прикладу Ісуса (як одного ідеального «випадку» виконання якогось загального закону), ані «копіювання» життя Ісуса, ані – беручи до уваги цілісність текстів Нового заповіту – відносин учня і помічника у відношенні до Ісуса як «майстра» і вчителя в стилі тодішніх співвідносин «майстер – учень»; але означає присутню у вірі готовність до найбільш радикального, доведеного аж до самопожертви і прийняття на себе хреста, підпорядкування себе

владі Божого царства (басілея), яке остаточно присутнє тільки в Ньому і яке пред'являє своє право на кожну людину.

НАСТРОЄННЯ – поняття, запозичене з філософії М. Хейдеггера, яке означає буття-поставленим-перед-самим-собою людського існування, «визначене» знаходити себе, - і тому не вказує ані на почуття, ані на настрої, але на основну структуру, визначену через «вкинення» і «буття-в-світі». Те, що розуміється під цим поняттям і є близьким значенню біблійного поняття «серця», є важливим для католицької теології, тому що в ньому визнається і стверджується, що людина під час роздумів над своєю історичністю вже «відкриває» себе як особу, яка разом з даною їй суб'єктивністю вже досягла і свою свободу. В усіх наступних роздумах (напр. над вірою, сумлінням, відчуттям ласки), рішеннях і позиціях вже неможливо це основне рішення зробити предметом адекватного роздуму або його відмінити, а особливо неможливо адекватно відрізнити суб'єкта від задумливої реалізації суб'єкта.

НАТУРАЛІЗМ – невиразне і узагальнене визначення практичних чи теоретичних поглядів та інтерпретацій екзистенції (існування), згідно з якими все, що є дійсним, реальним відповідає «тому, що є природним» (тобто, що відповідає безпосередньому досвідченню щоденного життя). Для цього різновиду примітивізму не важливі ані метафізика, ані об'явлена релігія, ані етика, які розглядаються як звичайна мудрість життя, життєвий досвід.

НАТХНЕННЯ – це (на відміну від Божого об'явлення даного пророкам або ними переказаного) харизматичний вплив Бога на авторів старо- і новозаповітних книг Святого Письма, завдяки якому (не відбирати їм заслуги літературного авторства цих книг) Бог в особливому розумінні стається «винуватцем» цих книг, тому вона є безпомилковим словом Божим (2Тим 3,16; догмат: ДВ 3006 3029). Цей харизматичний вплив Бога полягає на такому інспіруванні авторів і керуванні ними на всіх, внутрішніх і зовнішніх, фазах редагування цих книг, що вони вміщують в собі те, що сам Бог хотів через них сказати, а саме: справжнє, безпомилкове вираження вчення і суті Церкви, яка

ґрунтується на апостольському вченні; таким чином, ці книги є одночасно словом натхненного автора, нормативною об'єктивізацією віри первісної Церкви на всі пізніші часи, а в одному і в другому Божим словом. 2-й Ватиканський собор повторив вчення Церкви про натхнення, ясно розрізняючи Бога, як «винуватця» і чоловіка як «справжнього авторства» Святого Письма, яке містить в собі «правду», яка згідно з Божою волею повинна була закріпитися через святе Письмо для нашого спасіння (КО 11). Це не виключає і того факту, що біблійні думки, які не мають жодного зв'язку з правдою про наше спасіння, криють в собі людські помилки.

НАУКА ПРО БОГА. Згідно з першим розділом всіх визнань віри християнська теологія категорично твердить, що догматика, щоб бути систематичною, насамперед мусить бути наукою про Бога. Об'явлення й історія спасіння (тобто, формальна сутність теології), які є самооб'явленням Бога – з одного боку, трансцендентно-відсерединна сутність людини, покликана до послуху віри щодо об'явлюваного самим себе Бога, сутність, що реалізується і сповнюється лише тоді, коли знаходить Бога, сутність, що не знайшла б Бога тоді, якби Він розумівся виключно як «буття для нас» – з іншого боку, - все це наказує людині насамперед говорити про Бога, а не про своє власне спасіння. Це призводить до того, що наше дійсне пізнання Бога має свої витоки в Ісусі Христі (христоцентризм). Тому так важливо не представляти загальну науку про одного Бога, не підкреслюючи при цьому тринітарну теологію.

Бог, посідаючий історію та уділюваний світу у щораз повнішому об'явленні самого себе, лише завдяки цьому вже є тим Богом, який щораз більше об'явлюється й уділяється як Бог у трьох особах. Теологічно про «істоту» Бога ми висловлюємося аж тоді, коли визнаємо її за позначену внутрішньо-божественним зв'язком. Такий зв'язок розуміється як такий, що походить з самої природи буття, яке у свою чергу досвідчується власне у науці про Бога. Цілком слушно у науці про Бога також розглядається пізнання Бога, бо власне застановлення над сутністю трансцендентного і наданого силою

ласки відношення людини до Бога дозволяє нам (завдяки природі цього відношення) зрозуміти ким властиво є Бог.

Тематику властивої науки про Бога визначають проблеми зв'язку між природним і надприродним характером ласки та між формами пізнання, що відповідають такому зв'язкові. Її також визначають питання зв'язку між есенціальним та екзистенціальним пізнанням; між формами об'єктивізації, що відповідають кожному з них. Не було б теологічним, якби у теології як систематичному застановленні над словом об'явлення, хотілося б обійтися без метафізики (філософія і теологія, теїзм). Насправді ж у теологічній науці про Бога можна займатися лише тими висловлюваннями, які стосуються того, що людина досвідчує завдяки спасенним чинам і словам, що є свідомством Бога про самого себе. Але навіть у такому досвідченні та відповідними йому висловлюваннями людина невідворотно реалізує свою метафізичну екзистенцію. І чим більш виразним є це людське застановлення над тим, щоб цілковито відкритися для свідомства Бога про самого себе, - тим більше людина може застановитися, може висловитися. Такі висловлювання стосуються не лише необхідних суттєвих властивостей Бога, але також фундаментальних, постійно присутніх в історії спасіння структур повністю вільного діяння Бога щодо світу. Ці дві справи, як правило, досить виразно не розрізняються. Вірність Бога, милосердя, любов тощо, які ми фактично досвідчуємо і про які тут говоримо, є не лише необхідними (і теологічно засвідченими) «властивостями» метафізичної істоти Бога, але також суттєво чимось більшим. Адже тієї вірності, любові тощо, які Він виявляє нам, міг також нам і відмовити, не перестаючи бути вірним, люблячим тощо у метафізичному сенсі. Ці властивості не можна звести до якоїсь позитивної і матеріальної єдності. Мусимо більше вихвалити, наприклад, Його милосердя, аніж боятися Його справедливості. Адже Він понадміру виявив свою ласку, а не гнів. Істота Бога у науці про Бога досвідчується і представляється як абсолютне буття. У цьому контексті треба виразно підкреслити, що безкінечну повноту буття «чистого» акту разом з його *aseitas*

можна «зрозуміти» тільки тоді, коли як свята таємниця ця повнота стає предметом релігійного вшановування.

НАУКИ ПРИРОДНИЧІ Й ТЕОЛОГІЯ. Християнство як таке займається абсолютною й всеохоплюючою таємницею, яку називаємо Богом; як також зв'язком цієї таємниці з нами, наскільки такий зв'язок нам знаний з Божого об'явлення. Натомість природознавчі науки займаються тим, що одиничне, як також визначеними природним правом й у міру можливого сформульованими у математичних термінах зв'язках, що постають між окремими явищами. Таким чином, теологія й природничі науки різняться між собою у предметі, методи й джерелах пізнання, хоч християнство також сформулює визначення навколишнього світу, але робить це лише у тій площині, у якій світ є творінням Бога, коли світ є адресатом Божого самоуділення. Власне з такого бачення світу виникають твердження і висновки, що стосуються дійсності нашого досвідчення (душа, безсмертя, створення людини тощо). Крім того, світ досвідчень також є предметом теології як місце, де стаються і пізнаються чуда. Але це не провадить до фундаментального конфлікту чи до різкої суперечки між теологією і природознавчими науками у питанні остаточної компетенції. Адже віднесеність світу до Бога, пізнання, отримане за допомогою метафізики як апіорної науки та теології, перевищують чисто природознавче досвідчення як безпосередньо спостережуваних явищ, так і регулярних взаємних зв'язків цих явищ. Натомість значучі «знаки» (чуда) завжди досвідчуються якимось одним і неповторувальним чином, недоступним для експериментів сучасних природничих наук з огляду на їхні методи. Якщо дві сторони дотримуватимуться межі, попередньо окресленої проблематикою і методами кожної з них, то цілком можливе уникнення взаємних конфліктів. Якщо ж у окремих випадках теологія й природознавчі науки висловлюються щодо одної тематики з різних пунктів бачення та вживаючи відмінні методи, то час від часу, очевидно, може дійти до удаваного конфлікту. Такі удавані конфлікти мусять і можуть бути переборені

обопільним зрозумінням і самокритичністю. (пор. КДЦ 36). Важчим є натомість дійти до синтезу й зближення двох різновидів «відчування світу» (тобто такої суми знань для безпосереднього застосування, емоційно заангажованої, самої по собі зрозумілої й відсуваній, як щось дійсно фундаментального (тоді, коли ці два різновиди існують паралельно (вірніше, коли хтось протягом цілого свого життя «професійно» займається лиш одним з цих різновидів; чого нині зовсім не легко уникнути). Така незгідність (а не реальна і логічна суперечність) та взаємне незрозуміння між двома різновидами «відчування світу» (особливо коли природознавець позбавлений релігійного «думання» та релігійної зацікавленості, а теолог учуттєво міцно прив'язаний до стародавнього образу світу) частково є результатом сучасного плюралізму. Такий плюралізм треба сприймати зі зрозумінням (що, звичайно, не дає жодного права ігнорувати релігію, оскільки не може бути тією людиною, якою повинен бути той, хто є лише науковцем) і який можна частинно перемогти чи пропагуванням зустрічей між представниками різних наук, або через розвиток у кожній з дисциплін тих тем і питань, які виходять поза вузькі межі даної науки. Теолог також мусить навчитися ліпше говорити про Бога таким чином, щоб природознавець зорієнтувався, що йдеться про незглибиму таємницю. Таємницю, що огортає його світ та його знання про світ; не обмежуючи не першого, не другого; не спрощуючи того, що пізнавальне, до сфери таємниці.

НЕБО. Це поняття вживається у теології у двох різних значеннях.

1) У метафоричному значенні у Старому та Новому заповітах ним визначається те, що є понад землею, і що, згідно зі стародавнім уявленням про світ, має певні ступені. Найвищим таким ступенем (знову ж таки у метафоричному розумінні) вважається той, який є місцем перебування Бога. Але вже Старий заповіт «демітологізує» це уявлення, вказуючи, що небо і земля не можуть охоплювати усього Бога (1Цар 8,27; Єр 23,24). У пізньому юдаїзмі небо – образно – уявлялося місцем перебування спасених; у небі був рай; у небі буде «небесний

Єрусалим». Новий заповіт змальовує небо також образно, підкреслюючи, що християни повинні шукати те, що «вгорі» (Кол 3,1): там є їхня вітчизна (Флп 3,20; Євр 13,14). Небо також є синонімом Божого імені: царство небесне, про яке йдеться у Новому заповіті, однак не означає місця остаточного панування у небі, оскільки таке царство характеризується зміненням у славі усього створеного у «небо нове» і «землю нову».

2) У теології небо може бути метафоричним образом повноти спасіння тих, що виразно врятовані у Бозі. Чи таке небо можна визначити як «місце», залежить від того, яким чином матерія буде остаточна врятована у Бозі. Хоч, крім факту воскресіння тіла, нічого щодо остаточних планів Бога нам не було об'явлено. Але в жодному випадку не можна уявляти небо як якесь місце, що існує понад часом, і «до» чи «в» яке входить. Виправданим цього твердження є те, що небо має виразно христологічну структуру: небо базується на факті переможення смерті Ісусом Христом та на Його піднесенні (внебовходження Ісуса), які є фундаментальними умовами процесу, коли все створене зможе бути допущеним до участі у житті самого Бога. Існування людського створіння у Бозі означає громадження усієї людськості в одне остаточне тіло Христа, у цілого Христа, у спільність з Богом, який став і залишився людиною. Таке поглиблення обопільної єдності Бога і людей між собою не означає, однак, втрати людиною своєї індивідуальності – чим більше людина наближається до Бога, тим більшими стають її самостійність і вартість. Це знаходить свій вираз і у теологічній мові, в якій властиву сутність неба і щастя у Бозі визначено як бачення Бога (томісти) або як персональну любов між Богом і створінням (послідовники Скотта). Враховуючи обидві точки зору, ясніше бачимо, щастя у Бозі ніколи не перестає бути безмежним щастям: те, що виключно силою Божої ласки було виразно збережене у людині, залишається таким, яким було визначене діянням і втіленням в історії; те, що у своїй історично досягнутій мірі й «формації» стає цілковито наповнене Богом та ним возлюблене. Цим теологія хоче підкреслити те, що розуміє

необхідність «світла хвали», яке преображає людину, щоб вона могла бути у «небі».

Небо базується на факті вступу Христа до слави і хвали. Ці слава і хвала становлять як свідчення постійної сили Його людськості у Бозі, так і включення у щастя тих, хто помер вже по Христі, як також і покликання до Христа тих, що в Ньому. Однак теж треба зазначити, що небо є постійно зростаючою величиною, оскільки спасіння аж тоді буде повним, коли все буде освяченим (світ, історія, люди). Тому й небо аж зі сповненням часів у парузії, суді, воскресінні тіл досягне свою остаточну й повну форму.

НЕБУТТЯ – упредметнення, уреальнення нічого. Це стає можливим, тому що реальне обмеження існування у своїй трансцендентності до безмежного буття сприймається як закінчене існування. Однак позитивний вихід поза межі закінченого існування дозволяє відчувати саму закінченість. У ситуації, коли предметом думки стає закінченість як така, чиста і реальна можливість дійсного існування (що визначає межі цього існування), дозволяє думці у невловиму мить сприйняти чисте «нічого». Це «ніщо» не може бути ані «чимсь», ані предметом самостійного поняття. Небуття не належить до абсолютного буття Бога як до потенційності. Його можна вважати символом того, що є створене. Символом, що виникає з встановленого Богом позитивного характеру створіння. Оскільки те, що створене, існує визначений час. Поважне надавання небуттю ознак іпостазі було б недостатнім зміненням сутності духа і любові. Адже дух і любов лише тоді мають щось спільного з небуттям, коли стоять перед непізнавальною повнотою Бога (таємниця). Про створення світу з небуття див. акт створення.

НЕОБХІДНІСТЬ істоти й існування, насамперед, є атрибутом, який служить Богові на підставі Його асеїтас, на відміну від усіх інших існувань, що визначаються рисою причинності. Це не виключає факту, що якщо існує якась причинна дійсність, то відбуваються реальні логічні й речові необхідності, які походять з істоти цієї дійсності.

НЕОБХІДНІСТЬ СПАСІННЯ. В католицькій теології це поняття базується на суверенності Бога, що розуміється так, що Бог може позитивно доручити людині реалізацію визначеного стану речей, щоб вона могла досягнути спасіння. При такому сприйманні, при якому не завжди можна уникнути небезпеки і враження «уреальнення» і самоволі, треба врахувати, що те, що було дорученим для уреальнення, як необхідне для спасіння, завжди повинно відповідати повсюдній волі спасення Бога, яка об'являється в особовому зв'язку між Богом і людиною. Згідно з вченням Церкви для спасіння необхідні: а) віра (ДВ 375 399 1532 3008 3012); б) членство Церкви (ДВ 870 1351 2865 3802), що реалізується або актуалізується в хрещенні (ДВ 1314 1513 1524 1618 3442) і прийнятті інших тайн (ДВ 1604). В теології існує різниця між абсолютною і гіпотетичною необхідністю спасіння, причому остання означає, що в тому випадку, коли людина без власної провини не доходить до повного і свідомого сприйняття цієї необхідності (наприклад, членства Церкви), її, навіть несвідоме, прагнення дозволяє їй, завдяки Божій ласці, досягнути те, що необхідне для спасіння (КДЦ 16, КЦС 22, ДМ 7, втім, хрещення, прагнення). Якщо йдеться про абсолютну необхідність віри для спасіння, треба звернути увагу на те, що дійсно автентичне моральне рішення, що підлягає абсолютному моральному праву, може імплікувати (принаймні невиразно) пізнання і визнання Бога, як такого, що уділяється вільно й у ласці, таким чином об'являючи себе (об'явлення); власне тому наповнену послухом схильність, що визначається вірою, стосунок, означений вірою та готовність прийняття віри можна очікувати також там, де ще не знаний властивий предмет загального об'явлення, звіщений і історичний заклик євангелії (пор. вищезгадані документи 2-го Ватиканського собору; ДВ 2291 2063; Рим 2,12-16). Якщо ж мається на увазі необхідність спасіння, незалежна від науки та доброї чи злої волі, то говорить про посередню необхідність спасіння (*necessitas mediū*); якщо щось необхідне для спасіння тільки тому, що є і наскільки є наказане (тобто безпробинний брак того, що необхідне для спасіння, пробається і не загрожує

осягненню спасіння, то йдеться про чисто наказану необхідність спасіння (*necessitas praecepti*).

НЕОПЛАТОНІЗМ. Останній період античної філософії як вираз і об'єктивізація духа патристичної епохи має винятково важливе значення для першого наукового і філософсько-систематичного формування християнського усвідомлення патристичної думки (патристика). Хоч кожен по-своєму, але Оріген і Августин були прихильниками неоплатонізму. Тому ціла теологія Отців (різноманітна у своїх досягненнях) має характер неоплатонізму. І слушно. Адже навіть у метафізичному розумінні історичний процес не означає, що одна інтелектуальність зникає безслідно, даючи місце чомусь зовсім новому і відмінному; навпаки, майбутнє, змінюючись, зберігає те, що його попереджувало. Християнство як католицька цілість завжди знаходить у своїй історії те, що належить до нього. Тому насліддя неоплатонізму як знаряддя автентичного християнського самозрозуміння, назавжди зберігається у християнстві. Будучи змодифікованим у окремих частинах і критично перенесений на цілковито новий уклад відносин, неоплатонізм зберігається у таких основоположних постулатах: Бог як абсолютне і вічно трансцендентне буття, як Логос; обмеження простого буття як «прийняття участі» у бутті Бога; ідея ієрархічного порядку світу; повернення обмеженого буття до свого джерела; духовна душа, звернена до Бога; етика і містика як «одухотворення» і піднесення до Бога.

Але неоплатонізм становив також і небезпеку для християнства. Перед цією небезпекою християнство мусило завжди завзято боронитися, що тим самим ускладнило християнству теологічне застановлення щодо власної сутності. І саме це стало причиною того, що це завдання (теологічне застановлення щодо власної сутності) й дотепер є незавершеним, що у свою чергу ускладнює контакт з сучасністю.

Створення (акт створення), історія (з її неповторністю і невідворотністю та з її реалізацією, яку Бог може прийняти як свою власну у втіленні), позитивний характер не-ідентичності, особа, свобода, любов (що є чимось більшим ніж динамізм

Логосу), звершеність (як щось позитивне і акцентоване у вічності), постійна важливість індивідуальної особи тощо – це характерні для християнства теми, яких немає у неоплатонізмі. Тому вони (як фундаментальні структури форми думки християнського розуміння екзистенції) є й дотепер завданнями геології християнської Церкви. Ці завдання вирішені у меншій мірі ніж ті, у вирішенні яких міг бути допоміжним неоплатонізм.

НЕПОГРІШИМІСТЬ означає

1) Що Церква як цілість, силою Божої ласки (а не завдяки людській силі її членів) не може втратити правду і Божу любов.

2) Що силою Божої ласки Учительський Уряд Церкви, авторитетно проголошуючи зобов'язуючі догмати, не може припуститися помилки. З точки зору історії догматів, непогрішимість, у цьому другому розумінні і не без впливу позатеологічних, політичних чи церковних чинників, розвинулася з непогрішимості у першому розумінні. Адже саме перше розуміння непогрішимості завжди було позицією цілої Церкви (пор. КДЦ 25). Непогрішимість Церкви виникає з остаточної есхатологічної дійсності ситуації спасіння у Ісусі Христі. Оскільки спасення дія Бога в Ісусі Христі є остаточною і переможною; оскільки правда, віра й суспільна організація Церкви належать до Його внутрішніх конструктивних елементів, - тому помилка, нібито ми все розуміємо у цій дійсності спасіння була б тотожною із запереченням самої тієї дійсності. Консенсус Універсальні Вселенської Церкви «у справах віри і моральності» є непогрішимим, тобто не може помилитися у справах віри (КДЦ 12). Це право звичайно належить тільки Учительському Урядові як органу, що передає «сутність віри усьому народові». Згідно з ієрархічною структурою Уряду, підметами непогрішимості є:

А. цілий єпископат Церкви, коли разом зі своїм главою – папою - та під його керівництвом однодумно проголошують якесь вчення як об'явлене Богом Церкві і яке є обов'язковим для всіх вірних (ДВ 2879 3011; КДЦ 25; єпископ).

Б. собор вселенський разом з папою (ДВ 1478 нн. 2923; КДЦ 25)

В. сам папа, коли як найвищий вчитель Церкви (*ex-cathedra*), тобто ґрунтуючись на своєму найвищому Учительському авторитетові, тобто коли він проголошує загальне і всіх зобов'язуюче доктринальне визначення (догмат: 3073 н., див. КДЦ 25). Таке остаточне рішення папи є незмінним саме по собі, а не допіру за згодою Церкви. Що теж не означає, що воно не повинно виражати переконання віри Вселенської Церкви. Папа у своїх рішеннях зумовлений Святим Письмом, традицією і дотеперішніми рішеннями Церкви. Папа не є завжди непогрішимим у своїй особистій поведінці та у своїх приватних поглядах.

Предметом непогрішимості є всі правди, які Бог об'явив Церкві в Ісусі Христі (догмати віри і моральності: ДВ 1477 1507 3017); те, що необхідне для зберігання цієї правди об'явлення перед фальсифікацією і перекрученнями (ДВ 2879 2922). Тому Учительський Уряд Церкви може робити висновки про все, що було об'явлене таким чином, що заперечення змісту висловлювань Учительського Уряду могло б заперечити або поставити під сумнів віру у цілому, або в якійсь окремій правді (ДВ 2860 3405 3407). Догмат.

З одного боку, факт, що є у сталому посіданні дійсності спасіння як сповіданої правди, вимагає від історичного характеру природи людини та її пізнання невтомних зусиль засвоєння такої дійсності у формі рішення. А з другого боку, доктрина про непогрішимість не означає абсолютно повного пізнання будь-якої нової дійсності й правди; вона мусить гарантувати, що ті, які вірують, триватимуть лише у старих правдах. Власне це визначає правдиве значення і межі цього догмату. Стосовно до вже проголошених визначень це означає: теологія має своїм завданням не тільки докладно усталити – хто проголошує дану доктрину і що ця доктрина має визначати; теологія мусить також пояснити «ситуацію», визначити отримувача даного визначення, засоби (завжди обмежені) висловлювання, історичний контекст, домінуючі впливи (які ніколи не є «чисто» християнськими) – коротше кажучи, історичні обґрунтування даного доктринального висловлення.

Про майбутні визначення можна сказати: кожне дійсно нове визначення, яке не є звичайним повторенням чи актуалізацією старого визначення, щоб бути сформульованим, потребує тієї самої, єдиної теології (понять, способів аргументації тощо), однакової у цілій Церкві. Така ідентичність теології, що попри всі школи теологічні, існувала у минулому, нині вже не існує, й не може знову постати у повному обсязі (плуралізм). Такий «кінцевий стан», досягнутий Учительським Урядом здатним дійсно формувати визначення нових догматів, чітко пояснює історичний характер догмату про непогрішимість.

Однак цей історичний характер догмату не означає, що непогрішимість Церкви треба розуміти так, ніби Бог гарантував есхатологічне тривання Церкви в правді тоді, коли догмати Учительського Уряду чи висловлювання Святого Письма завжди можуть бути помилковими. Тривання у правді також реалізується у правдивих реченнях – остаточне рішення людини, що стверджує її (завдяки Божій ласці) у правді, завжди і необхідно знаходить свій вираз у правдивих реченнях. Церква як видима дійсність не перебувала б у правді, якби її формули віри (як конкретна форма перебування у правді) були помилковими. Звичайно, з огляду на єдність та ще триваючу історію людської свідомості, кожне людське речення не може бути невірно зрозумілим. Та правдивість твердження це не вторинне відбиття первісної правди і дійсності, але реалізація тієї первісної правди, якою є самоуділення Бога людині у ласці.

НЕПОРОЧНЕ ЗАЧАТТЯ Марії не можна плутати ані з дівственним народженням Ісуса від Марії (народження від діви), ані розуміти як народження самої Марії. Догмат (ДВ 2903) проголошує, що силою попереджаючої відкуплюючої ласки Ісуса Христа від самого початку свого існування Марія була звільнена від первородного гріха, починаючи своє існування разом з даром ласки усправедливлення (як ласки самого Ісуса Христа). Якщо з огляду на вселенську спасенну волю Бога кожній людині призначається і дарується ласка Ісуса Христа, так що кожна людина попри первородний гріх має надприродний екзистенціал, і Бог від самого початку вважає її

не тільки сином Адама, але й братом Ісуса; якщо Марія через свій нерозривний зв'язок з Ісусом (який мав прийти на світ за добровільною зодою, вираженою матір'ю у вірі) є відкупленою у найбільш досконалий спосіб (маріологія); якщо вона була призначена до спасіння з огляду на поєднання у ній становища і особи, то тоді спасення Божа воля щодо Марії мусила виявитися у даруванні їй ласки на самому початку її існування. Призначене їй Богом материнство, яке вона була повинна добровільно прийняти, від самого початку є для Неї даром, рівнозначним тому, яким для інших означає хрещення дітей, тобто означає – плідна обітниця ласки Ісуса Христа, ласки, що виключає первородний гріх та завжди випереджує власну, вільну та спасенну дію людини.

НЕПОРОЧНІСТЬ не означає ані сексуальну непорушність (добровільне невикористання в своєму житті (жодного разу) своєї розроджувальної сили), ані тільки стану нескладання подружнього зв'язку, але прийняте рішення назавжди стримуватися від сексуального співжиття для «царства небесного» (басілея; Мт 19,10). Ця непорочність практикується у Церкві як рада євангельська і, послідовно, як особиста форма життя. Християнське розуміння істоти цієї непорочності не знаходить пояснення в чисто природній етиці. Сексуальна стриманість сама по собі не є жодною моральною вартістю, її також не можна обґрунтовувати як форму активної боротьби з жаданням. Перед Ісусом Христом так розуміла непорочність не була відома, допіру в Новому заповіті вона була однозначно виведена зі спасенної ситуації, яка виникла після приходу Христа. Оскільки це зречення є чеснотою, що мусить привести до осягнення християнської досконалості, і яка отримує своє остаточне існувальне окреслення через любов, тому остаточний сенс і вартість непорочності повинні бути визначені власне любов'ю. Тому зречення позитивних вартостей і дібр (що становлять особове подружнє життя) також мусить бути виразом цієї любові. Так відбувається тоді, коли характер того зречення як такий виконує репрезентативну функцію щодо любові, напоєній вірою і надією. Тільки позитивний поклик

Бога (покликання) дозволяє бачити у непорочності вираз відриву існування від справ цього світу; в цьому контексті зв'язок непорочності зі смертю взагалі, і зі смертю Ісуса в особливості – очевидний, як також явною є воля Бога, щоб Церква конкретно об'являла есхатологічну трансцендентність любові, яка свідчить про її внутрішнє життя. Сакраментально це довершується в тайнах, а екзистенційально – у зреченні. Євангельські ради є неодмінним і істотним моментом постави Церкви у тому розумінні, що вона повинна конкретно представляти та явно виявляти те, чим вона внутрішньо живе – божественну любов, яка есхатологічно трансцендує світ (звідси вчення Церкви про непорочність, ДВ 1810 3911). Отже, звідси виходить, що конкретні форми життя у непорочності повинні бути такими, щоб дійсно і виразно могли виконувати цю вказуючу функцію в кожному історичному середовищі, в якому реалізуються. Латинська Церква накладає на своїх священників непорочність як форму життя і не звільняє (хоч і могла б) їх ціле життя від цього зобов'язання. Це вимагає, з одного боку, наповнення зовнішнього знаку внутрішнім змістом, щоб та знакова функція не була викривленою через жадобу панування, бюрократизм і небажання життя, а з іншого – тверезого розпізнання (без сумніву), що більшим обов'язком (що виникає з Божого права) є сповнення свого завдання, щоб отримати достатню кількість священників.

НЕСТОРІАНСТВО – доктрина, що так називається від імені Несторія (вм. бл. 451 року), царгородського патріарха. Несторій походив з антіохійської теологічної школи. Заперечував тезу, що вічний Логос був реальним і єдиним підметом також і людської природи Ісуса (комунікатіо ідіоматум). Згідно з Несторієм, підметом, маючим божественні й людські атрибути є лише «Христос».

Хоч Несторій і намагався зберегти у своєму вченні стислу єдність між божественною і людською дійностями в Ісусі Христі, і хотів залишитися правовірним християнином, але з його поглядів логічно могла випливати тільки «моральна» єдність Логосу з людиною, а не дійсна унія іпостатична. Вказує

на це його доктрина «випробування»: людина Ісус міг грішити; і лише в нагороду за витривалість у випробуванні був обдарований дійсними божественними атрибутами. Несторіанство було засуджене на 3-му Вселенському соборі в Ефесі (431) (ДВ 250 268), під проводом Кирила Олександрійського (вм. 444 р.). Несторієві було важко зрозуміти власні помилки, бо й самі його опоненти ще не могли сформулювати чіткого вчення про дві незмішувані природи у Христі. Тому Несторій вважав своє вчення цілком слушним. Але правдиве вчення було запропоноване папою Леоном I і Халкедонським собором (451) (ДВ 293 301).

НИКЕЯ – місто у Малій Азії, де відбувся собор, що його вважають 1-м Вселенським собором (325). Головною темою собору, в якому брало участь біля 300 єпископів, здебільшого зі Сходу, було аріанство. Собор був скликаний за часів понтифікату Сильвестра I та був відкритий імператором Костянтином. Собор ухвалив Нікейський символ віри, що містить урочисте визначення божественності Сина та Його суттєвої рівності з Отцем (омооузіус; ДВ 125).

2-й Нікейський собор (від 24.9 до 23.10.787) за понтифікату Адріана I (7-й Вселенський) – підтвердив правдивий характер культу ікон, таким чином розв'язуючи суперечку про ікони у Східній Церкві (ДВ 600-609).

НОВАЦІЯНІЗМ – ересь, що включала суворе вчення про покуту. Започаткована римським теологом Новаціаном у середині III ст. Спільноти прихильників цього вчення проіснували до VI ст. Згідно з доктриною новаціоністів, навіть у випадках виразу жалю і навернення Церква повинна була б виразно відмовити у поєднанні з собою, поновному прийнятті прощень гріхів (навіть не могла б діяти інакше) всім апостатам та тим, хто був обтяжений смертними гріхами та втратили ласку хрещення. Такі грішники мусили бути залишені виключно ласці Божій. Проти новаціанізму виступали Кипріяні і Рим. Вже у Нікеї новаціанізм був визнаний ерессю, хоч і у досить лагідній формі (ДВ 127).

НОВИЙ ЗАПОВІТ як даний історії спасіння. Кожна обмежена, створена (тілесна і особова) дійсність має постійне «фундаментальне право», тобто має можливість, гідність і обов'язок прийняття дару Бога, участі у Божій природі. Але це постійне, вписане у саму дійсність і тотожне їй, фундаментальне право має історію, пов'язану з дійсністю і її сутністю. Така історія є: а) об'єктивною, оскільки самоуділення Бога створінню повинне статися у особистій історії кожної людини як вільного прийняття нею (завжди у нововизначеній ситуації безперервного відновлення історії людини як духа) Божого самоуділення; оскільки така історія досягає свою кульмінацію у втіленні Божого Логосу (наслідком чого є те, що відкрита до діалогу історія самоуділення Бога та прийняття такої пожертви людиною стають невідворотною історією остаточної перемоги Божого самоуділення); б) суб'єктивною, оскільки пізнання такої історії у вербальному, рефлексійному та комунікативному пізнанні людини має також свою історію, тісно пов'язану з об'єктивною історією особового дару Бога, складеного з самого себе. На цій підставі історія спасіння має лише один-єдиний вимір Ісуса Христа у Його самооб'явленні як втіленню Божого Слова, у Його смерті й воскресінні (всі ці три моменти взаємно зумовлені й становлять нероздільну єдність). У Ньому історія самоуділення Бога невідворотно перейшла у те, що завжди у ній реалізувалося і що було задумане: Бог віддався світові і світ (як цілість) остаточно прийняв цей дар у акті ласки Ісуса Христа щодо світу. У втіленому Слові, у Його прийнятті послуху, у всеохоплюючому прийнятті Його Богом у воскресінні – вже було висловлене останнє Слово Боже й останнє слово світу – для Христа і для світу.

Уділене у ласці очікування на абсолютне майбутнє як таке, що його Бог у самоуділенні себе історії (як її мету) не означає відміни важливості і сутності світової історії. Адже така надія на царство Боже повинна вказувати на факт, що у історії взагалі (і то не лише у виразно релігійній історії) конкретно йдеться про саме спасіння. Кожна позитивна моральна форма поведінки означає посереднє прийняття абсолютного майбутнього. Така

історія як цілість, що міститься у межах Нового заповіту, має запевнення, що не спрямовується у пустку смерті. У спільноті вірних, у Церкві, формально визнається як правда (істота якої відповідає своїй есхатологічній остаточності) те, що сталося і що було започатковане в Ісусі Христі. Власне на цій підставі Церква має характер головного сакраменту (тайни) попередньо передбачуваного спасіння світу. Віра, у межах нової і вічної угоди (що вже не буде перевищена жодною новою фазою спасіння всередині усього світу) має риси абсолютності, щодо якої всі інші правди (навіть правди інших релігій) можуть мати лише вартість чогось, що провадить до ліпшого розуміння віри. Новозаповітна обітниця спасіння, що уділюється кожній особі у сакраменті, має характер опус оператум. Еон Нового заповіту не буде замінений іншим спасенням еоном всередині цього світу, оскільки він сам є проголошенням того, що остаточне, тобто – приходу самого Бога. Однак справжня природа такого еону об'явиться аж тоді, коли буде виражена за допомогою його власних засобів, тобто через бачення Бога і воскресіння тіла, а не за посередництвом попереджуючих спасіння етапів чи ще не переміненого світу.

НОМІНАЛІЗМ – епістеміологічний, метафізичний та теологічний напрям у пізній схоластиці наприкінці Середньовіччя, який стверджував, що загальні поняття не є властивими поняттями, відповідними якомусь суттєвому змістові, а є лишень словами (номіна), співвідносними з багатьма речами, що самі по собі мають абсолютно одиничний характер. Похідне від цього скептичне ставлення щодо метафізики веде до позитивістичної теології фактів, ustalених чисто апостеріорно; веде до чогось, що можна було б назвати традиціоналізмом чи моральним позитивізмом, що мало розуміє фундаментальні норми природного матеріального права (природне моральне право); веде до ідеї, що спотворює засади економії, розуміючи її у антиметафізичному розумінні. З іншого боку, номіналізм визначив необхідну зміну у розвитку християнського бачення світу, вийшов поза межі Середньовіччя. Проблема неповторності історичних подій, зацікавленість

підметом замість предмету, індукційний метод сучасних природознавчих наук – все це вперше було виразно підкреслене у номіналізмі. Це також відкрило шлях у належному напрямку переборення середньовічного способу думання, як і до ліпшого та глибшого розуміння християнського існування.

НУВЕЛЬ ТЕОЛОЖІ (*нова теологія*) – термін, що короткий час вживався (навіть папою Пієм XII) для позначення досить різних напрямків у французькій теології після Другої світової війни. Загальною підставою цього напрямку було переосмислення традиційної теології у тісному зв'язку з біблійною та патристичною теологією, з сучасною філософією та історією релігії, щоб таким чином висловлювання Церкви стали більш зрозумілими та вірогідними для сучасної людини. Певні, не дуже вдалі результати цих (необхідних) спроб, зустрілися з їх дезапробатою (несхваленням) з боку папи Пія XII, викладеним у енцикліці *Humani generis* (1950)(ДВ 3875-3899).

О

ОБОВ'ЯЗОК (як *первісний досвід волі відносно блага в трансценденції до Бога*) є сполучною і безумовною вимогою, яка (в кінцевому аналізі – особова) нав'язує благо іншій особі в її волі як такій (зобов'язання). Остаточне є модальністю ставлення особи до особи, а отже, в найглибшому сенсі є характерною ознакою любові; але визначає вона також риси різних цінностей, які конкретно належать істоті і до реалізації особи, так що навіть матеріяльне благо може нав'язувати зобов'язання. Іншими словами: моральні цінності, то є такі, що конституційно належать до особової сфери як такої і в тій мірі, в якій їй належать, мають характер обов'язку. Той характер є представленим через волю Божу (натуральне право моральне), оскільки такого роду моральні цінності можуть бути прийнятими лише з огляду на трансценденцію до абсолютного існування Бога і як воля через Бога. Обов'язок втрачає свій зовнішній і легалістичний характер, якщо розуміти його як «обов'язок» любові, і якщо ту любов відчувати як дар ласки (в найширшому розумінні цього слова).

ОБРАЗ, МЕДИТАЦІЯ ОБРАЗНА. Образ є властивим для людського мислення, унаочненням (утілесненням) дійсності, що нав'язується людині, яка зі свого боку є зумовленою «наочним» (почуттєвим) способом перцепції людського пізнання (чуттєвість), в якому кожне «поняття» трактується виключно в співвідношенні до його «уявлення». Кінцева межа унаочнення є чистим духом (Бог); отже, так в Старому заповіті (передусім з рації історії спасіння монотеїзм) з'явилася заборона представлення Бога за допомогою образу (Вих 20,4 н.). Але в Ісусі Христі, як «образі того, що невидиме» (пор. Кол 1,15), Бог увійшов у світ людського досвіду (подоба Божа). На шляху

образової медитації (так само, як на шляху розумислення, що спирається на медитацію слів) людина може старатися «розглядити» правду, що знаходиться поза самими формулюваннями словесними. При цьому, однак, «вбачання» кожного, хто бачить зумовлені й сформовані як через те, що образно представлено, так і через індивідуальну силу «бачення» (образна здатність, сила уявлення).

Див. також: культ образів – суперечка про образи.

ОБРАННЯ є провідною ідеєю історії люду Божого, зафіксованою в Старому заповіті. Предметом того вибору є народ Ізраїлю, що трактується як певна єдність, що походить від Авраама; хоча обрання те було вільним актом Божої любові, який не може бути предметом людських очікувань, пізніше його стали вважати за прояв вірності Бога даним обітницям. Це обрання було радикально підтверджено «місією», яку Ісус повинен був здійснити відносно усього ізраїльського народу. Тільки після того, як тодішні ізраїльтяни знехтували Ісуса, місія та була на певний час обмежена до Решти («малого стада»). Остаточне заснування нового народу Божого (Мт 16,18) не було, однак, замислене на зразок якоїсь секти, а набуло універсальної форми; усім людям відкриває дорогу до спасіння. виправдані ж в Ісусі, якщо прийняли своє обрання як дар ласки Божої, називаються в стислом розумінні «обранцями Бога» (Рим 8,33; Кол 3,12; 1Пт 1,1 н. та ін.). Крім тої біблійної інтерпретації обрання, слід під нею розуміти в теологічному сенсі позитивне рятівне і вільне діяння, розпочате Богом з любові, яке також випереджає власне рішення поодинокі особи і її дії як доведення її вірності, але їх не скасовує, а скоріше реалізує те позитивне рятівне діяння Бога (передвизначення, репробація).

ОБРИЗАННЯ. В Старому заповіті означає передусім усунення крайньої плоти, що практикувалося у багатьох стародавніх народів і трактувалося як обряд ініціації. В Ізраїлі мало характер знаку Угоди, що вказував на належність ізраїльтян до людей Угоди та їх право на участь в культі. Потім обрізання для євреїв було гарантією спасіння; пор., однак, духовне розуміння обрізання через пророків (Єр 4,4; Єз 44,7). Католицька теологія

вважає обрізання євреїв в часах перед приходом Христа за старозаповітне таїнство, яке виправдовувало можливість віри людей заповіді (Угоди) (ДВ 1602 1614). Новий заповіт виразно говорить про обрізання Ісуса й Івана Хрестителя. Для юдеохристиян, що належать до первісної громади (гміни) єрусалимської, було воно самозрозумілою умовою, але великою проблемою для християн, навернених з поганства, які остаточно були звільнені від обов'язку обрізання (Ді 15,6-31). Було це заслугою Павла, який тільки обрізання церця визнавав за дійсне обрізання (Рим 2,25-29), а хрест – за Христове обрізання (Кол 2,11 н.; пор. Флп 3,3) і у зв'язку з тим давнє обрізання визначав як таке, що не має ніякого значення (Гл 5,6). – В аспекті історії теології пор. Старий заповіт.

ОБ'ЯВЛЕННЯ. Питання про істоту об'явлення є питанням про найвищий і найрадикальніший випадок пізнання, з якого випливає, що дійсне «низове» походження того, що вище, завдяки самопереходу того, що нижче, і безупинне творіння «згори» – це лише дві однаково правдиві й дійсні сторони єдиного чуда походження й історії. В опозиції до цього погляду знаходяться два положення: іманентизм модернізму, для якого об'явлення не є нічим іншим, ніж розвитком релігійної потреби, що є іманентною необхідністю історії людини, в якому ця потреба об'єктивізується в найбільш різномірних формах в історії різних релігій, аж поки поступово приймає свої чисті об'єктивізації в юдаїзмі і в християнстві, а також екстатизм, який проголошує, що об'явлення є подією втручання Бога, яке походить виключно із зовні, яке звертається до людей, передаючи їм через пророків правду, сформульовану в поняттях, що в інший спосіб були б незрозумілими для них, і яке містить моральні та інші вказівки, яких людина повинна дотримуватися. Якщо Бог створює інше існування, і те існування як скінчене відносить до духа, який завдяки своїй трансценденції розпізнає це існування як скінчене – до його основи, і одночасно відрізняє цю основу як якісно зовсім іншу, ніж те, що скінчене, то тим самим маємо тут справу з певним розкриттям Бога як нескінченної таємниці, яку звичайно називають «природним»

об'явленням. Але залишає воно Бога невідомим в тому розумінні, що: а) Бог є пізнаваним тут лише через аналогію як таємниця, через заперечення атрибутів існування скінченого і через їх піднесення, через посередні висновки, а не через безпосереднє уявлення Його істоти самої в собі; і що б) Його остаточний зв'язок зі створінням духовним не може бути пізнаним однозначно, оскільки цього роду знання нам не відкривають, чи Бог хоче (і може) бути для нас нескінченністю, яка замикається у своїм мовчанні і залишає нас у нашій скінченості, тобто на відстані від себе, а чи абсолютною близькістю, яка в цілісності уділяється сама собі; чи на наше грішне нехтування Ним, хоче нам відповісти як Той, хто засуджує, або як той, хто вибачає. Крім об'явлення «природного» (яке по суті означає факт Бога як питання, а не як відповіді), маємо також власне об'явлення Бога. Воно не є таким, що просто міститься в духовній природі людини, але має характер події, діалогу; Бог промовляє в ньому до людини (Євр 1,1-2), відкриває їй те, чого не можна прочитати ніде і ніколи в світі – з рації необхідного віднесення всіх речей світу до Бога (саме питання про Бога і визнання, яке ця таємниця становить для людини). Або що вірніше – навіть заклавши вже існування світу, Бог залишається невідомим в світі і для світу: внутрішня дійсність Бога і Його індивідуальний вільний зв'язок зі створенням духовним ми не повинні тут вирішувати питання, чи самі по собі можемо, чи не можемо дізнатися, що Бог може чи не може виразити у такий спосіб самого себе (тому що може бути, що втручання такого об'явлення у скінчену сферу пізнання, веде це об'явлення до скінченості й усуває її як таку). Бог дійсно об'явився у такий спосіб (ДВ 3004) і бодай звідти знаємо, що таке об'явлення є можливе.

Це об'явлення має два аспекти, різні, але щільно пов'язані між собою; обидва необхідні, а їх взаємовідношення вказують певну змінність. Таке об'явлення (зване історично-особовим об'явленням через слово) звертається передусім (що треба розуміти як один аспект сукупності, а не як більш ранню за часом фазу або самоізолюваний випадок) до внутрішньої

духовної неповторності людини: надає їй можливості такого слухання і сприйняття особового самовідкриття Бога, щоб не стало воно зведеним на «площину» створення скінченого як такого, і щоб не перестало бути тим, що «досягло» до адресата як самовідкриття Бога, оскільки Бог, який через самого себе обожує людину, стає співучасником акту «слухання» (віри), що означає схвалення самовідкриття Бога; таке об'явлення є особовим даром Бога від самого себе, який надає Він людині в абсолютній і пробачаючій близькості. Отже, Бог не є ані абсолютно далечинню, ані судом – хоч міг би бути і тим, і іншим – і дозволяє, щоб людина досліджувала Його в певній пробачаючій близькості. Те, що власне ми описали в деякій подвійній формі, мовою християнською називається ласкою освітлюючою і виправдовуючою як обожуюче (ласка «створена») людину звеличення, в якому Бог дає не лише щось від Нього відмінне, але дає самого себе (ласка «нестворена», стан ласки або ласка габітуальна) і співпрацює з людиною в акті прийняття того дару (ласка вчинкова). А оскільки ця ласка була приділена через Бога з погляду на Ісуса Христа усім людям на всі часи (і вже будучи діючою як наданий дар), оскільки (як можемо очікувати, хоч і не можемо мати певності) стала прийнятою принаймні більшістю людей (навіть якщо вони не задумувалися над тою центральною подією їхньої духовної особи). А оскільки така ласка змінює свідомість людини, дає їй (як говорить схоластика) новий, вищий, наділений силою ласки, але нерелексі́йний «формальний об'єкт» (що означає непізнавальність, трансцендентність абсолютного буття Бога як щастя); оскільки принаймні горизонт людської духовності як нескінчене питання є, завдяки немовному самопроявленню Бога, наповненим довірою; оскільки на ці нескінченні питання Бог дав нескінченну відповідь, якою є Він сам,- остільки за справою такої ласки є вже дане в різні часи вільне, маюче характер події, безкорисне самооб'явлення Бога. Отже, так завжди і всюди історія є історією визволення і об'явлення. Але те внутрішнє самооб'явлення Бога в ласці, яке стає актуальним

в глибині духовної особи, є призначеним для всієї людини в її різних вимірах, бо всі люди мають бути спасенні.

І це веде нас до другого аспекту об'явлення. Самооб'явлення Бога в глибині особи духовної є певним «настроєм» (в духовному, а не в емоційному розумінні), який походить від ласки,- спочатку не веде до роздумів, не залежить від досвіду, не має предметного характеру, здатного до вербального формулювання, отже, полягає на усвідомленні, а не на пізнанні. Але якщо те об'явлення Бога в ласці має стати основою конкретних дій людини в його предметній, вдумливій свідомості на громадському рівні, то безпредметне і таке, що не веде до роздумів, самооб'явлення Бога в ласці повинно бути перекладеним на предметні знання і бути вираженим словесно. Отож такий «переклад» має свою історію і відбувається під керівництвом Бога, так що самий є також об'явленням Божим, а історія рефлексії (роздумів) є внутрішнім моментом історичного процесу самовідкриття Бога в ласці, оскільки воно само виказує внутрішній динамізм, який прямує до власної об'єктивізації. В кожній релігії є спроби (принаймні з боку людини) з'ясування первісного, нерелексі́йного і безпредметного об'явлення в спосіб рефлексійний і словесний. І в кожній релігії знаходимо такі моменти вдалої і такої, що стала можливою через ласку Божу, рефлексії, в якій Бог, навіть у вимірі об'єктивному і конкретно-історичному, надає людині можливості спасіння. Але як Бог взагалі допустив гріх людський, який затемнює і розкладаюче впливає на все, індивідуальне і громадське; так само відбувається в об'єктивній історії, в людському поданні об'явлення, даного в ласці: вдалася вона (історія) лише частково, змішана з помилками, засліплена провинами. Отже, якщо Бог провадить об'єктивізацію об'явлення з огляду на спільність людей, а не лише з огляду на індивідуальне існування, якщо конкретний «переклад»,- що реалізується в особах, яких в повному розумінні того терміну ми називаємо релігійними пророками, що переказують об'явлення іншим,- керується цей «переклад» через Бога в такий спосіб, щоб він (навіть якщо переказуються лише часткові

аспекти внутрішнього об'явлення, і пояснюються в світлі обмеженої історичної ситуації з метою їхнього подолання) залишається чистим, якщо об'явлення об'єктивно доведено через пророків і наше власне відчуття, що це об'єктивне об'явлення, пов'язуються, і має місце доведення в тому, що називаємо «чудом» (ДВ 3009), то маємо справу з тим, що називається об'явленням публічним і офіційним, пов'язаним з Церквою – просто з об'явленням і його історією. Такого роду об'явлення має характер події й історичного процесу не лише тому, що є вільним рішенням Бога (заклавши вже акт створення) і що вимагає вільної (історичної) відповіді людини (кожної людини), а й тому, що не реалізується всюди у своїй офіційній і обмірковано гарантованій чистоті, проте має свою власну історію в середині загальної історії і загальної історії релігії.

Оскільки таке об'явлення з погляду на історичний характер роздумів, що проходять через чергову фазу розвитку, над самооб'явленням Бога в ласці людині (такі роздуми, керовані через Бога, самі вже є одним з аспектів об'явлення) має свою історію, і та історія відбувається у власних межах загальної історії, – тому така історія досягає своєї абсолютної кульмінації в момент, коли через союз гіпостатичний у втіленні Бога (субстанційна дійсність якого за суттю своєю замкнена, як власний внутрішній момент, Його духовне і власне проявлення себе, будучи Його поєднанням із створеним духом) самоуділення Бога у створеній і духовній дійсності Ісуса досягає для Нього, і тим самим і для нас, своєї неперевершеної вершини, оскільки власне тут те, що сказано (Бог), спосіб висловлення (людська дійсність Ісуса Христа в Його бутті, Його житті й остаточному характері) і Той, хто його приймає (Ісус як наділений ласкою і спостерігаючий Бога) становлять абсолютну єдність (не ідентичність). Через Ісуса наділив Бог людей ласкою, і Його самопроявлення – у вимірі реальної наявності й у вимірі громадському → досягають кульмінаційного пункту, стаючи об'явленням в абсолютному розумінні. Те, що перед тим існувало в формі об'явлення (як об'явлення рефлексійне – в думках – і в слові, публічно і офіційно), може бути власне

оціненим лише тоді, коли бачиться в тому найбільш безпосереднє (у часі) приготування до приходу Ісуса Христа, оскільки об'явлення, що має характер офіційний, безперервний, суспільний і висловлений (іде мова про всі ці властивості пов'язані разом), знаємо тільки у зв'язку з союзом Бога з Ізраїлем, від часів Мойсея, що становить (з точки зору часу і простору), може, не більше одного відсотку історії людства. Вирішального значення такого об'явлення для нас самих не виникає з конкретного змісту певної історії Старого заповіту, оскільки її зміст є або такий, що його може досягнути сама людина (монотеїзм, природне моральне право), або також стосується земного і політичного існування вибраного народу, а також його історично зумовлений, конкретних форм відносин суспільних і релігійних (які здатні виразити волю Бога навіть в тому, що є «звичайним» ходом історії). Але для нас завжди важливим є два аспекти: що власне та, а не жодна інша історія є безпосередньою перед історією втілення як історії об'явлення, і що вже в ній знаходиться відображення і сповнюється те, що буде також елементом формальним новозавітної історії об'явлення: Бог промовляє і творить особисто, наближається до людини, історія ж досліджена є історією Його особистої діяльності, а Він сам в тій історії є як воля, як святість, і як відпущення. Та історія ласки і керована Богом. Самовираження перед Ісусом Христом (і Його воскресінням) були очевидно відкриті на таку інтерпретацію об'явлення, яка посувається аж до переконання, що виражає воно абсолютне самопроявлення внутрішньої хвали самого Бога, і що власне той дар, а не відштовхуючий суд Божий в історії, є останнім і переможним словом Божим у історії. Але це все не було ще предметом офіційної, публічної і узаконеної за допомогою чуда інтерпретації об'явлення ласки. Історія самоуділення Бога відбувалася завжди (з огляду на Ісуса Христа як на свою мету), але перед Ісусом Христом об'єктивне знання про неї не було ще моментом її самої. Пор. Старий заповіт як дійсність історії спасіння; Новий заповіт як дійсність історії спасіння; Святе Письмо. Коли самоуділення Бога як об'явлення, доходить в Ісусі

Христі (як в найвищому і остаточному пункті такого уділення) есхатологічно і рефлексійно до самого себе, набуваючи виразного суспільного обриса і есхатологічної остаточної форми, маємо справу з тим, що називаємо Церквою. Власне це вона є адресатом і оповісником такого абсолютного об'явлення. А оскільки правда абсолютного самовідкриття Бога має характер остаточний, і то не як ідеологія, а як переможна правда, як дійсність постійно існуюча в Ісусі Христі, остільки Церква є в своєму визнанні правди непохитною, що означає, що її визнання віри, в якому міститься об'єктивна і реальна правда самоуділення Бога в Ісусі Христі, не може загинути, не може помилятися, якщо тільки Церква залучається без застережень у визнання віри, яке проголошує, в протилежному випадку правда Ісуса Христа не була б уже в ній присутньою (непохитність). А оскільки переможний характер правди Ісуса Христа в Церкві є конститутивною правдою ієрархічно збудованої Церкви, остільки «непохитність» повинна служити актам ієрархічної влади Церкви, її Учительському Урядові (папа та єпископи), який мусить зберігати й оберігати незмінну присутність правди Христа, мусить вміти її актуалізувати й розвивати в кожній історичній ситуації.

ОБ'ЯВЛЕННЯ ПЕРВІСНЕ. Оскільки загальна рятівна воля Бога закликає всіх людей до надприродної мети прийняття Бога завдяки Його самовираженню в ласці, тому слід визнати, що принаймні той мінімум об'явлення Божого, яке полягає в наданні підвищуючої і освітлюючої ласки, був присутнім завжди, а отже, «від самого початку». Безперечно, не повинно те означати, що той об'явлений надприродний горизонт духовно-морального існування і самореалізації людини має бути завжди наявним в спосіб рефлексійний і тематичний.

Християнська традиція вважає, що перші люди мали знайомство з виразним уявним і рефлексійним об'явленням Божим, такого роду об'явленням, яке дане в офіційній і публічній історії спасіння. Якого вмісту зміст такого об'явлення даного первісним людям був переказаний далі, того не можемо дізнатися, тому що мусимо вважати з великою відстанню в часі,

а також з важкими для уявлення примітивними умовами існування у таких віддалених епохах. В усякому разі є можливим, що такі знання, які в світлі ласки Божої постійно можна здобувати наново, хоч би й в найпростішій формі, на основі людського досвіду і онтологічного світосприймання (спрямованість людини, диференціація статі як задум Бога, єдиність людства з точки зору походження і призначення, винність як загальна суть всіх людей від початку, надія на спасіння) існували завжди в тій або іншій формах (представляючи в цьому розумінні об'явлення первісне) і з натхнення Духа Святого з'являлися завжди знову в загальній історії спасіння і об'явлення, отже, також і тут те, що завжди нове, є тим, що вічно старе.

ОБ'ЯВЛЕННЯ ПРИВАТНЕ. Називається так дійсне об'явлення (через слово), спрямоване до особи, яке проте не накладає на всіх безпосереднього обов'язку віри і яке не є переказаним через Бога Голові Церкви для дотримання і публічного оголошення. Таке містичне об'явлення, наділене особою для скерування її життя і для її спасіння, є цілком можливе (етика екзистенціальна); його пошана може бути для тої особи очевидним обов'язком віри. Визнання такого об'явлення за дійсне вимагає згоди з об'явленням церковним (загальним об'явленням в Ісусі Христі). Також дійсне таке, що відбувається в глибині сумління, об'явлення приватне може бути людиною деформованим або невірно інтерпретованим; екзальтація і фанатизм часто є джерелом ілюзій, які є суб'єктивним наглим проявленням підсвідомості, яке фальшиво інтерпретоване як об'явлення приватне. Дійсне об'явлення приватне може також бути підставою пророчої місії особи поглядом Церкви, але це не означає, що можна його трактувати як покращення або хоч би удосконалення остаточного об'явлення і Ісусі Христі – є то абсолютно виключеним; може воно тільки спонукати Церкву до пристосування своєї діяльності до ситуації, що постійно змінюється, але завжди узгодженого з єдиною і незмінною Євангелією.

ОДЕРЖИМІСТЬ. Існування надлюдських злих керівництв, Влади і Сили, (демони) і їх діяльність в світі є (невизначеною) правдою віри (ДВ 800 1668 1694 1696). В самому Святому Письмі говориться (напр. Лк 13,16; 1Сол 2,18; Євр 2,14), що з діяльністю тих сил маємо справу не лише тоді, коли розум, що користується методами емпіричними, натикається на «надзвичайні» – на відміну від нормальних (емпірично визначених і таких, що підлягають емпіричному контролю) – явища. Мабуть, також «нормальний», можливий до з'ясування на шляху «натуральному» ланцюг випадків в природі і історії підлягає надлюдській динаміці демонічних сил, що тяжать до зла. З тої рації можна і треба хвороби, смерть і сили самознищення, наявні в людській екзистенції, визнати в кожному випадку також виразом панування демонічної сили, особливо тоді, коли вони є наслідком безпосередніх природних причин, також можуть і повинні бути знищеними за допомогою природних засобів. Звідси також – з релігійної точки зору – не є ані можливе, ані особливо істотне проведення виразної границі між одержимістю і натуральною хворобою, тим більше, що та, остання, може бути як ознакою, так і випадком одержимості. Тому також не підходить жодна радикальна дилема між знищенням того зв'язку за допомогою екзорцизму (урочистої молитви, піднесеної до Бога в імені і на поруку Христа і Церкви про охорону від шкідливих впливів злих сил) і медицини, тим більше, що кожен християнин повинен молитися про здоров'я також у випадку «надзвичайної» хвороби. Навіть тоді, коли якесь явище слід визнати за одержимість в строгому розумінні, є воно лише маніфестацією такої головної сфери влади, яка є для нас зрозуміла лише завдяки – власне в тому особливому випадку – «допущених» обставин; одночасно ж виявляє вона те, що в світі завжди є вже тепер – тому не виключає природних причин, але використовує їх для реалізації власних цілей. Не є можливим адекватне розрізнення між демонічним впливом і уявленим світом якоїсь особи, епохи, схильністю, можливими хворобами і навіть здібностями парапсихологічними.

ОКАЗІОНАЛІЗМ (Жолінкс, пом. 1669 р.; Мальбранш, пом. 1715 р.) заперечує існування причинних зв'язків між речами створеними; вони і їх стан – то тільки «оказії» (від лат. *occasiones*), які показують, що Бог – як єдина причина – викликає відповідні зміни в інших речах (гармонія передзаконня). Ця теорія спотворює ідею повсюдної причинності Бога і взаємодії Бога, навіюючи нереальність того, що скінчене.

ОКХАМІЗМ – «номіналістичний» напрямок в схоластичній філософії і теології пізнього середньовіччя; найвидатнішим представником його був францисканець Вільгельм Окхам (бл. 1350 р.). Цей напрямок представляв волюнтаристичну концепцію Бога (скотизм), за якою вільні рішення Бога не стільки створюють об'єктивно сформований в загальних уявленнях світ, що має в своїй основі істоту Бога, скільки саме в своїй чистій дійсності становлять до певного ступеня сутність речей. Окхамізм зробив значний вплив на сучасну логіку, на виникнення сучасних природничих наук (Галілей) і на Лютера, доктрина якого про виправдання – в певних аспектах – була заснована власне через ідеї окхамізму: виправдання без внутрішнього обоження, як чисте схвалення з боку Бога.

ОЛЕКСАНДРІЙСЬКА ТЕОЛОГІЧНА ШКОЛА. Вірогідно вже наприкінці II ст. в Олександрії постали декілька теологічних академій для освічених і катехитична школа. Характерною рисою т. зв. олександрійської школи було поглиблення таємниці втіленого і списаного Слова Божого, як також виразне підкреслення Божого начала Христа (звідси, пізніше, небезпечна теорія монофізитства). В інтерпретації Святого Письма під впливом Філона насамперед використовувала алегорію і типологію (тип). Найвизначнішими представниками були Климент Олександрійський і Ориген.

ОНТОЛОГІЗМ – засуджена Церквою доктрина, що стверджує, що будь-яке людське духовне пізнання має за кінцеву мету підстави, гарантуючі його можливість безпосереднього (хоч і атематичного) бачення абсолютного божого буття самого в собі. Такі погляди репрезентував попередник онтологізму Малібранх (пом. 1715 р.), справжнім представником того

напрямку був Гюберті (пом. 1852 р.) і в певному розумінні – Росміні (пом. 1855 р.) (пор. ДВ 895 2841 нн. 3201 нн.).

ОНТОЛОГІЯ – філософське дослідження розуміння будь-якого існування, що знаходиться в основі усякого рефлексивного і вільного відношення до конкретної дійсності, роблячи можливим те відношення й інтерпретуючи такі дійсності в світлі цілісності буття, і саме будучи інтерпретоване в їхньому світлі. Правду кажучи, філософсько-рефлексивна інтерпретація того первісного розуміння буття не є повністю адекватною і не може вичерпно виразити це розуміння в об'єктивному висловленні, але може це розуміння, без якого жодна теологічна заява не була б зрозумілою і яке є тепер в кожному того роду висловленні, як висвітлити, так і затемнити, і в тому сенсі онтологія, яка розвинена в кожній теології, становить для неї одночасно необхідну допомогу і небезпеку. Відкидання онтології, яка є критичною відносно самої себе, особливо в її теологічному застосуванні, не призвело б до більшої «чистоти» або «самостійності» теології, але наразило б її на безкритичну і заледве напів-рефлексійну перед-онтологію. Оскільки теологія є рефлексійним поверненням людини до самої себе з досвіду зовнішнього об'явлення Бога, даного в ласці, оскільки в зв'язку з тим представляє вона більш цілісний досвід глобальної дійсності, ніж рефлексія чисто трансцендентна, на яку спирається онтологія, тому теологія не є здатною на ласку онтології, але завжди може в критичний спосіб трактувати вироблені людиною форми онтології. І оскільки, зі свого боку, онтологія може розуміти людину як «слухаюча Слова», як того, хто готовий довіритися абсолютній таємниці, меті її власній трансценденції, а також як того, хто з необхідності розуміє самого себе не лише в світлі своєї абстрактної трансценденції, а й в контексті своєї історичності, крім того, онтологія також є відкритою для об'явлення і для теології, і там, де не зраджує власній натурі, зовсім не пред'являє претензій до того, щоб бути абсолютним і єдиним виясненням людської екзистенції.

ОПОВІДАННЯ ПРО СТВОРЕННЯ. Обидва оповідання про створення (значно молодше Бут 1,1-2,4а, що походить із

священницької традиції, є більше зорієнтоване на світ; проте старіше Бут 2,4в-25, походить з традиції ягвестичної і більш зорієнтоване на людину) – виражають в драматичній і образній формах те, що становить метафізичний і релігійний досвід людства: створеність світу і людини, їхнє походження від духовного, мудрого, вільного Бога, який бажає блага створінням, що означає також (оптимістичне) відмовлення від будь-якого абсолютного дуалізму, зроблено натиск на той факт, що двостатевість роду людського, рівноправність тих принципово різних статей і їхня єдність в шлюбі належить до первісного порядку створення, що завжди залишається зразком для людини в його історичному розвитку, як у вимірі індивідуальному, так і суспільному. Оскільки кожна дійсність є створеною Богом і оскільки людина як одиночка складається з духа душі і з тіла (пор. ДВ 800 3002), і як такий в своїх основних елементах, які взаємно зумовлюються, не може своїй єдиній духовно-особовій природі походити від чогось «нижчого», ніж він самий, тому людина, згідно з тілом і душею, мусить бути створена Богом (моногенізм, створення людини). Не виключає того, але скоріше з того випливає, що в контексті творчої сили Бога, яка підтримує існування і всяку дійсність і яка показує, що кожний рівень побуту може перевищувати сам себе (що було б неможливим для нього самого в собі), походження людини має в світі свою передісторію, яка збігається з загальною еволюцією світу матеріального і біологічного. Оскільки оповідання про створення не є «репортажами» про те, який розвиток мав початок процесу створення, але стверджують його факт, який в світлі божественної ілюмінації і за допомогою вже існуючої людської теологічної рефлексії разом з її власними образними засобами вираження (ДВ 3862 нн. 3898) був виведений через людських авторів з даних їхньої власної інтелектуальної ситуації, суспільної і релігійної, проте можемо сказати: усе, чого на підставі певної ситуації авторів (до якої належить також релігійний досвід ласки, повсюдне виплутування в гріх тощо) можна дізнатися на тему початку, належить до змісту оповідання про створення і тому є дійсним на силі

навіювання Святого Письма, усе інше є формою висловлення, яка імпонує, образно і наївно представляє власне створеність світу і відношення між людиною і Богом.

ОПТИМІЗМ, якщо не означає просто байдужого, хоч і радісного настрою, повного впевненості і спокою, може мати подвійне значення:

1) Переконавання, що будь-яке зло в світі (біль, смерть, провина), то лише уявлення або реальність, які можна остаточно подолати за допомогою технічного прогресу і соціального на тому світі. Такий оптимізм є боязкою і нехристиянською утопією, дійсним «опіумом для народу», оскільки відвертає увагу людей від можливого зменшення зла в даний момент, а примушує їх до зусиль, що мають на меті знищення зла в майбутньому, і оскільки фанатичне насильство, яке хоче нав'язати людям ту утопію як їх примусове щастя, веде до нового і ще більшого зла. Християнство не дає жодного прогнозу щодо конкретних соціальних форм зла в майбутньому (наприклад, війна в тому розумінні, що існує досі, може стане дійсно виключеною), але живі переконання, що зло як болісний досвід внутрішньої і зовнішньої необхідності, такі, як смерть і провина, ніколи не будуть людиною подолані у цьому світі і в історії, хоч боротьба із злом належить до моральних обов'язків християнина, за які він несе вічну відповідальність, і що моральний стан опирається в тому «песимізмі» належить до гідності людини і є навіть більш плідна для прогресу на тому світі, ніж якийсь утопічний оптимізм в майбутньому. Більше того, християнину не слід навіть передбачати з усією певністю всесвітньої, есхатологічної і абсолютної гармонії і спираючись на тому передбаченні своєї надії, яка має обов'язок, жити заради усіх (апокатастасис, пекло).

2) Оптимізм може також означати, що там, де власна і добровільна провина не відбирає у духовної особи сенсу і можливості виконання власної екзистенції, екзистенція та досягне в кожній людині силою ласки Божої, яка перевищує історію того світу (воля збавча Бога), щаслива виконання і надісторичну крайність, проте ухвалення, а також терпіння в

вірі і надії «песимістичного» досвіду скінченості і смерті є власне формою оптимізму, яка вдосконалює людину. Такий оптимізм належить істоті християнства, яке дійсно терпить і оптимізм, і песимізм, оскільки справа в тому, що як добро, так і зло однаково веде до спасіння.

ОПУС ОПЕРАТУМ (OPUS OPERATUM) – так визначається таїнство (ДВ 1608) як важливе і діюче силою дії Бога, а не суб'єктивної діяльності або релігійного настрою людини (навіть як результату ласки Божої) як такого (*opus operantis*). Не означає це, що таїнство навіть тоді може бути рятівним і може дійсно приносити ласку, коли людина замкнеться перед ефективною діяльністю сакраменту через своє невір'я або добровільне утримання в гріху (ДВ 781 1451 1606). Але така конечна суб'єктивна «схильність» того, хто приймає таїнство, щира готовність прийняття Божого пробачення і освячення не є причиною ефективності самого таїнства, але умовою, щоб ласка Божа, передана в таїнстві, почала діяти. Те саме стосується внутрішньої схильності людини, що приймає таїнство, її святості або гріховності: поки хоче надати таїнства (ДВ 1611) і надає його правильно з літургійної точки зору, до тих пір в спосіб об'єктивний і дійсний, навіть у випадку, коли він є в стані гріха, виповнюється Божа обітниця ласки, історична конкретизація рятівної волі Бога в Ісусі Христі відносно екзистенції однієї особи і в житті Церкви (ДВ 1612). Крім того (на відміну від обряду Старого заповіту [угоди] або навіть будь-якої іншої релігії) з рації есхатологічної конечності Нового заповіту обряд таїнства (правильно відправлений) ніколи не може позбутися свого справжнього характеру знаку як безумовної пропозиції спасіння в Ісусі Христі (пор. напр. хрест еретиків, прагнення). Він назавжди залишається, аж до кінця історії спасіння, ознакою, трактованою через Бога з абсолютною повагою, яка з того приводу виконує те, що сама означає. Таїнство, що так розуміється, не є якимось відособленим, магічно діючим знаком, а є актуалізацією і самореалізацією головного таїнства Церкви (прокламація довіреного їй активодіючого слова молитви, яка має надійну обітницю вислухування). В цьому світлі треба

з'ясувати, що означає «повторне оживлення таїнств»: таїнства, які не можуть бути повтореними (ДВ 1609), викликають – якщо дія їх в часі ретельних дій по суті були даремними через опір того, хто їх брав – свій результат також різний, коли тільки той, хто приймає, відмовиться від опору.

ОРАНЖ – місцевість в південній Галлії, під тою назвою відомий синод провінційальний (II Оранжський), який відбувся очевидно у 528 р. у Валенсії. З теологічної точки зору, важливою є постанова, оголошена на закінчення синоду у 529 р., що засудила семіпелагіанство, що було в подальшому затверджено папою Боніфациєм II 531 р. (ДВ 3948 нн.). Середньовічна теологія не знала цих канонів, але від XVI ст. вважала їх за догматичне визначення Церкви на тему науки про ласку (ДВ 366 370-397; пор. 1510).

ОРДО (в римському праві група або клас правителів, на відміну від народу; починаючи від II ст. – визначення духовенства, а від XII ст. термін «*ordinatio*» означає таїнство свячення). В процесі відокремлення уряду церковного в Церкві апостольській і поапостольській була створена єпархія, в якій зосередились зазначені функції. От як представлялися головні ознаки саморозуміння католицької ієрархії як духовного стану в Церкві. Церква як зорганізована громада має ієрархічну структуру (догмат: ДВ 1776; КДЦ 28); уповноважена на владу, від 2-го Ватиканського собору інтерпретована як «управління послуги», щоб могла виконувати свої різноманітні функції і виявляти їх власне крізь ті функції (свідчення правди, конкретна реалізація Євангелія в житті, поклоніння і відданість Богу в культі пожертви, передавання слова, що приносить ласку кожній індивідуальній особі в дозволених ситуаціях як в житті її самої, так і в житті Церкви [таїнства]), а у зв'язку з тим знаходяться в ній також ті, які по службі виконують ці функції. Першим суб'єктом влади правління Церкви, призначеним самим Ісусом, була апостольська колегія з Петром на чолі (Мт 10,1 нн.; 16,16-19; Лк 22,32; Ів 21,2.15 нн., влада основна) як представника всієї колегії, який може діяти особисто. Та влада правління мусила передаватися іншим: спадкоємцям Петра –

папі (ДВ 3056 нн.), і спадкоємцям апостольської колегії – колегії єпископів (КДЦ 21 нн.). Але не є необхідністю, щоб повнота необхідної в Церкві влади правління (в аспекті культовому і в аспекті правління) була кожного разу передана повністю; тому що в кожному суспільстві лише певна обмежена частина такої влади правління, залежно від ситуації і потреби, може бути передана певній особі. Від апостольських часів і в усій Церкві існують три ступеня в тому передаванні влади (догмат: ДВ 1776; пор. КДЦ 20): диякон, ієрей (священство) і єпископи, при цьому така градація виразно виявляється в співвідношенні кожного з тих ступенів до священної Євхаристії (що допомагає в її проведенні; головний її виконавчий орган; дійсна інстанція, що керує відправлінням Євхаристії і вповноважена до цього), найвищий ступінь такого донесення до головного таїнства Церкви займає звичайно влада правління Церкви (єпископ, папа). Сутність такого акту переказування влади є інтерпретованою 2-м Ватиканським собором як ступеневий уділ в місії і у трьох владах Ісуса Христа. Акт переказування такої триступеневої участі і влади в Церкві відбувається від апостольських часів через покладення рук (1Тит 4,14; 2Тит 1,6) (як жест передавання влади) з одночасним проказуванням відповідних слів надання влади (ДВ 3857-3861). Такий акт наділяє нового носія тієї влади ласкою Божою, потрібною для того, щоб діяв той уряд для добра Церкви і власного спасіння. Оскільки, з одного боку, таке ритуальне передавання влади належить до основних актів самореалізації Церкви, в яких могла б вона бути неефективною лише тоді, коли б перестала бути тим, чим є в своїй суті, і оскільки, з іншого боку, Церква є в своєму бутті і в своїй реалізації тривалим знаком есхатологічної переможної ласки як абсолютної обітниці, наданій світу, тому таке передавання влади не може бути чимсь іншим, ніж *opus operatum* і таїнством: надає воно владу уряду в спосіб абсолютний і остаточний (ДВ 1774) і з найвищою повагою гарантує з боку Бога ласку до її здійснення, ласку, якої висвяченій особі може бракувати тільки тоді, коли від неї укривається. Ключником таїнства посвячення є єпископ як

такий, що повністю володіє таїнством посвячень, і як суб'єкт повної влади правління Церквою в її аспекті таїнств (ДВ 1777; КДЦ 21).

ОРИГЕНІЗМ – певна, не утворююча ніякої замкненої доктринальної системи, тенденція в християнській (особливо монастичній) теологічній думці на Сході, яка в єретичний спосіб абсолютизує певні мотиви і передумови мислення Оригена (пом. бл. 254 р.), найвидатнішого теолога давнини разом з Августином, привела до різних суперечок, які тривали аж до середини VI ст. Характерні ідеї оригенізму можна визначити так: необхідність і вічність світу і душ (доекзистенціалізм), приймання ангельської природи через Логос, матерія як результат гріхів, апокатастаз, досконалість як «гноза» (пізнання) тощо (пор. ДВ 403-411 433 518 нн.).

ОСВЯЧЕННЯ (*консакрація*) – діяння, що виключає якісь речі із світської сфери уживання або признає їх до особливої служби в сфері культу. У католицькому християнстві освячення будь-якої речі є рівнозначним із заступницькою молитвою за того, хто уживає ті речі, і не надає їй самій жодної магічної сили. Освячення особи є переважно (крім освячення абатів, дівиць тощо) ідентичне з її ординацією (ордо) на владу церковну (священик, єпископ, диякон).

Див. також (святе і світське).

ОСНОВА *див. засада.*

ОСОБА (*лат. persona – спочатку: маска в театрі; гр. prosonon – обличчя*). Поняття особи (в першу чергу в сьогодинньому розумінні) має велике значення в теології, оскільки відноситься до тих характерних властивостей людини, які створюють передумови його звернень до Бога і передумови його рятівних дій: його духовності як зміцнення в його трансценденції, його існування в самому собі, тривалої і неминучої орієнтації до буття як цілості і тим самим – до Бога (як апріорній умові його стверджуюче [об'єктивізує] повідомлення до існувань поодиноких осіб), а також волі вирішувати самому, що зберігає критичну дистанцію відносно кожного існування, визнаного за досконале і одиничне. Буття особи далі означає самовладання

суб'єкта як такого в свідомому вільному відношенні до всієї дійсності і її нескінченної основи, Бога. Особистий характер людини як такої треба, очевидно бачити як таку властивість, яка може реалізуватися в конкретній тілесності, раніш і тепер, в діалозі з іншим ти, а отже, разом і в ситуації, в якій людина в своєму діалозі від самого початку і завжди зазнає болісного досвіду світу. Не треба докладно з'ясовувати, що та онтологічна конституція людини становить підставу її вічної цінності, її відповідальності, її діалогових відносин з Богом, її можливості покликань до надприродної мети (природа і ласка, *potentio oboedientialis*), її гідність і безсмертя, абсолютного характеру моральних цінностей (природне право моральне). Проте християнська теологія (поруч і в межах того сучасного поняття особи) знає в христології і в доктрині про Святу Тройцю (і то в сенсі, який не є попросту і абсолютно такий самий в тих обох областях, які також виказують хоч би нечисленні різниці в інтерпретації, пропонованій через деякі теологічні напрямки) також інші поняття особи – щоправда, пов'язані з тим, першим, але не ідентичне з ним – яке здобуває і відрізняє в суб'єктивній (що є вільною і зноходиться сама в собі), духовній і конкретній натурах (або в особі у сенсі, що поданий вище) певні ознаки і визначає їх як найбільш характерні формальні ознаки особи (іпостась): її «субстанція», то означає ті властивості конкретної духовної натури (про вищеподані ознаки), яка стверджує, що така натура належить до самої себе в остаточній безпосередності; остаточне і цілісне перебування в самій собі; незамінний носій тої духовної натури, або те, що стверджує, що якась дійсність стає таким носієм. Підставу для такого розрізнення в теології дає факт, що те все, що робить людину людиною (що вище було віднесене до сучасного матеріального поняття особи), міститься в єдиній і тотальній дійсності Ісуса Христа, що все те є саме в собі дійсністю абсолютно створеною і завершеною і не може бути ідентифікованою з божественністю Бога, але власне це все слід трактувати як таке, що належить до Божого Логосу в абсолютній і незмінній єдності, як присутність Бога серед нас. Отже, те, що показує, що Логос дійсно є

людиною, не втрачаючи одночасно нічого від своєї божественності, називається в традиційній християнській термінології (більш-менш від собору в Халцедоні, пор. ДВ 301 нн.). Його людська «натура» (не розділяючи через це і не заперечуючи трансценденції і волі людини Ісуса, ані Його діалогу – як створіння – з Богом). І оскільки така дійсність (людська) є в цілому дійсністю Логосу, тому згідно з такою термінологією власне Він, Логос, є «особою», тобто Тим, хто дає остаточні підстави такій «натурі». Тим, до кого вона належить і який є її носієм, і в тому розумінні людська натура Ісуса Христа не є вже самою в собі «особою» (у прийнятому тут схоластичному розумінні цього слова). Людська екзистенція Ісуса Христа не є через те менш «особовою» (в теперішньому розумінні). Навпаки, оскільки особа (в звичайному розумінні) означає такий спосіб повернення до самої себе (або онтологічні принципи такого повернення) певної дійсності, що в результаті така дійсність стає лише, і те з необхідності (буттєво і екзистенційно), спрямована на «ти» і на «Бога», оскільки «субстанція» людської дійсності Ісуса в Логосі становить власне найвищу, все перевершуючу реалізацію того, що розуміється через особу. В побуті, створенням особою як дійсність духовна, яка не є поверненою (буттєво і свідомо) до Бога в спосіб абсолютний, містить сама в собі елемент негативності. І в тому місці поєднуються між собою сьогодишнє і традиційне поняття особи: духовна трансценденція, яка є в самій собі і яка в своєму екстазі завжди дійсно повертає до самої себе і гіпостазує сама в собі (це означає особа досконала в теперішньому сенсі того слова, яка має виразне орієнтування дійсного характеру того, що особове як таке), відбувається в Ісусі Христі через абсолютну і тотальну реалізацію такого екстазу (буттєво і свідомо), причиною якого є Бог, «агіпостатична» сама в собі (а отже, «натура» чиста, але власне через це досконала в здійсненні домагань того, що особове) і енгіпостатична в Логосі Бога.

Підстави тому схоластичному і теологічному розрізненню між особою і натурою духовною й індивідуальною дає така християнська доктрина про Святу Тройцю. Само-виявлення

Бога перед людиною у втіленні й у ласці є таким радикальним, то означає вираження Бога в спосіб абсолютний, таким, яким Він є сам в собі, що потрібний аспект того самовиявлення (потрійність Бога в економії спасіння) мусить служити Богу самому в собі і для самого себе, мусить також характеризувати внутрішнє життя Бога: абсолютно позбавлена виливання духовної повноти дійсності й життя як самовиявлення й одночасно заховування себе; вона сповнена дійсності як висловлена зоб'єктивована сама через себе; така повнота дійсності як віддана в любові екстатичній і святій – служить Богу самому в собі з точки зору на правдиву, абсолютну єдність Бога не можна їх зводити до безбарвної однаковості, до позбавленої життя ідентичності, оскільки тоді Тройця економічна вже не була б дійсним Богом, таким, яким є Він самий в собі, а стала б чимось в роді скінченої, не божественної сфери, посередній між Богом і тим, хто залишився обдарованим ласкою, так що в результаті підпало б знищенню аутентичне само-представлення Бога. Ті три аспекти повноти буття і життя Бога, з яких кожному – з приводу їхнього взаємного протиставлення звітів – прислужує остаточна непередаваність і дякуючи яким може, в потрібному неповторний спосіб, існувати одна і та сама повнота життя (як абсолютна дійсність) в кожному з них неповторно і супротивно до двох, що залишилися, називаються також «особами» і відрізняються від однієї нескінченної повноти буття, яка є «натурою» божественною. Згідно з цим маємо такі формулювання: в єдиному Ісусі Христі як втіленому Логосі є одна особа (Слово Отця) і дві натури (божественна і людська) (ДВ 301 801 1339-1346); в єдиному і вічному Богові є одна натура (або істота) і три особи (ДВ 75 150 800 1330). При цьому треба пам'ятати, що «потрійність» «осіб» не становить тричі того самого, але виражає те, що показує, що кожен з трьох: Отець, Син, Дух є таким, що абсолютно відрізняється від двох інших, то означає, що кожен з них є відносно протилежним двом іншим. Тільки дуже приблизно можемо уявити за допомогою одного поняття основу чисто внутрішнього розрізнення як такого в єдності

Бога, в якій правдива натура саме через те досягає свого досконалого здійснення, оскільки те, що доводить, що ті «Трое» є «особами» в прийнятому тут розумінні, свідчить тільки про їхні відмінності, а не про їхню рівність; в результаті, тим, що для них «спільне», є вже абсолютна і неповторна тотожність «натури», завдяки якій ті ознаки сучасного поняття «особи», які ми виділили на початку даного висновку («буття-в-самому-собі» як внутрішнє освячення власної істоти, воля), виступають в трьох «особах» божественних тільки і виключно як стислі одиниці.

Увесь цей висновок мусить дати ясно зрозуміти, що користуючись в теології такими поняттями, як «натура» і «особа», не можна в межах тривалої і мінливої історії ідей і понять знову забувати про основні обґрунтування, які привели до такого нерішучого, аналогічного застосування цих понять, оскільки в такому випадку ці поняття були б знову зрозумілими так, як розуміли їх на початку їх історичного розвитку, а христологічним і тринітарним формулам віри в результаті було б мимоволі приписано значення саме по собі повністю фальшиве. Людська «натура» Ісуса Христа адже не є чимось абсолютно статичним або позбавленим того, чим характеризується «особа» людська: буття-в-самому-собі, волі й діалогового відношення, в якому створіння залишається з Богом в преклонінні і послузі як актах, в яких створіння реалізує свою трансценденцію. Три «особи» в Бозі не означають трьох діалогових «суб'єктів», з яких кожний своєю власною повнотою життя протиставлялися в своїх власних знаннях і волі останнім двом і не дозволив би мати натурі божественній в її єдності як тайни, але повністю б її усунув.

ОСОБИСТІСТЬ. В етичному розумінні можемо говорити про індивідуальність, якщо людина в своєму вільному рішенні дійсно і в усій повноті дізнається про факт буття (особа): діалоговий характер екзистенції, зверненої до таємниці волі (обов'язок, відповідальність, нічим не заглушена провина) ближнього в його невиразній індивідуальності, терпіння і

смерть. Повнота індивідуальності є вкоріненою в особливий величчя серця, а не інтелекту.

ОСТАННІ РЕЧІ див. *речі останні*.

ОТЦІ ЦЕРКВИ – це, згідно з визначенням Вінсента з Лерина (пом. в середині V ст.), давні теологи, які, зберігаючи єдність віри і спільність з Церквою, були в свій час і в своєму місці гідними довіри вчителями Церкви. Отці Церкви повинні виконувати такі вимоги, що офіційно встановлені Церквою:

1) правова наука (що очевидно не означає непохитності і не виключає допущення помилок в тій чи іншій справі);

2) святість життя така, якою була вона зрозумілою для давніх християн;

3) ухвалення Церкви, яке не обов'язково має бути виразним, але може проявлятися, наприклад, через цитування даного автора;

4) життя і діяльність за часів «Отців», це означає в період, що закінчився разом зі смертю Ісидора з Севілії на Заході й Івана Дамаскина – на Сході, а отже, бл. VIII ст. Авторитет Отців Церкви має особливий характер, коли існує між ними консенсус, тому що в такому випадку можна їх безумовно вважати за свідків і посередників науки Церкви. Щодо їхніх доктрин, див. патристика, неоплатонізм.

ОЧІКУВАННЯ БЛИЗЬКОГО КІНЦЯ. Мотивоване і зумовлене для саморозуміння християнства переконання раннього суспільства, що разом із смертю і воскресінням Ісуса Бог віддав себе на пожертву світові в спосіб абсолютний і остаточний, і що у зв'язку з цим не треба вже очікувати на жодний дійсний новий етап в історії спасіння, і в цьому розумінні настав вже кінець еонів, мусимо справляти враження, що повне відкриття такої есхатологічної ситуації прищестя Христа має настати близьким часом (див. напр. 1Сол 4,17; Флп 4,5; Євр 10,37; Як 5,8; 1Пт 4,7; 1Ів 2,18; Мк 9,1; Мт 10,23; Лк 9,27; крім того ДВ 3433 3628 нн.); тим більше, що християнин мусить сподіватися на таку маніфестацію остаточного спасіння, яка по суті вже настала, мусить молитися за нього і в своїй реалізації. В цій перспективі проміжок земного часу між остаточним

усвідомленням спасіння і його повною маніфестацією зазнає стирання. В Новому заповіті християнське очікування часто формулюється саме в цій перспективі. У висловленнях, що стосуються очікування близького кінця, сам Ісус виявляє переконання, що Бог діє зараз. Але в той спосіб, так само як автори Нового заповіту, Ісус не заперечує згаданого проміжку часу; не формулюють вони ніяких висловлювань про протяжність того часового відтинку, оскільки знають, що це таємниця самого Бога (Мк 13,32; Ді 1,7; 2Пт 3,8-10; 1Сол 5,1 нн.), яка поступово буде відкриватися усьому людству. Поступово простір, що відкривається, і неоглядна глибина історії світу нічим не порушують очікування кінця часів, а навіть надають йому ще більшого значення: збільшуються виміри світу й історії (але також розкладаючі аспекти Церкви, яка в результаті тривалого часу очікування потребує щораз більшого впорядкування) осягає абсолютну близькість самовиявлення Бога, яке відбулося вже остаточно і неминуче в Ісусі. Індивідуальне і неминуче очікування близького кінця завжди є очікуванням власної смерті.

П

ПАНЕНТЕЇЗМ – форма пантеїзму, в якій світ не є, на монотеїстичний зразок, просто утотожненим з Богом (Бог = «всесвіт»), але така, що вбачає «цілісність» світу «в» Бозі як внутрішню модифікацію і маніфестацію Бога, хоча сам Бог не є поглинутим через світ. Доктрина такої «іманентності» світу в Бозі є тоді (і тільки тоді) фальшивою і еретичною, коли заперечує акт створення і те, що світ є різним від Бога (а не лише, що Бог є різним від світу) (ДВ 3001); крім того він є викликом під адресою онтології, щоб зробила вона глибший і докладніший аналіз співвідношень між буттям абсолютним і скінченим (те означає взаємну зумовленість між зростаючими в однаковому ступені аспектами єдності й відмінності).

ПАНТЕЇЗМ – доктрина (що набуває різних форм), яка проголошує, що абсолютне буття Бога є ідентичним зі світом і що досліджена нами досконала, така, що стає дійсністю (випадковість), не виникла в результаті акту створення силою вільної всемогутності Бога як діло, що відрізняється від Нього самого, але є випадком розвитку своєї власної істоти, своєї власної (онтичної і логічної) самоінтерпретації й маніфестації, «Бог» же є глобальною формулою світу, при чому, стисло кажучи, характер відносин між Богом і світом (як еманациєю, як тілом, як розвитком, як об'єднанням модифікації і форм маніфестації, як чистою і простою недіалектичною ідентичністю [монізм], як також між буттям і виникненням) є взагалі зрозумілим в спосіб дуже диференційований. З релігійної точки зору, дійсний пантеїзм (те означає не лише неточне формулювання спрямованості всієї досконалої дійсності на Бога і іманентності Бога в усьому створінні) є неможливим для прийняття, оскільки мусив би відійняти в релігії те, що

становить її характер: поклоніння, молитву, згоду з власною скінченістю, відповідальність, визнання провини тощо, залишаючи їй тільки необмежене відчуття власної екзистенції або надаючи своїй власній скінченості (яка покликана до розтрачування і до зберігання свого значення в стані щастливості) характера чистої негативності відносно Бога. З метафізичної точки зору, пантеїзм є фальшивим, оскільки терпить те, що міститься в найбільш первісному й невинищуваному досвіді трансценденції, – розрізнення між об'єктом завершеним і неосяжною основою (горизонт, тайна) і куди такої трансценденції, навіть якщо існує істина, що Бог сам є вкоріненим в те, що є скінченим, а не лише навпаки. Крім того, скінченне походження, і навіть зло мусило б стати внутрішнім моментом Бога, що було б несумісним з абсолютною повнотою буття і тим самим з абсолютним добром Бога. Старий і Новий заповіти не знають ніякого пантеїзму. Голова Церкви виразно і урочисто засуджує той погляд (ДВ 201 804 нн. 3001 3023 нн.).

ПАПА – офіційний титул, що надається зараз єпископу Риму як голові загальної Церкви. Згідно з католицькою наукою, вже сам Ісус встановив вузьке коло учнів як колегію апостолів, відрізняючи одного з них, Симона, якому потім було ім'я Петро (*гр. petros, perta = скеля*) (Мт 16,18; пор. 10,2). Сам Ісус визначив його роль як скелі, що становить фундамент Церкви Ісусової, як адміністратора в тій Церкві, що розпоряджається «ключами» (влада ключів) і наділеного повною владою зв'язувати і розв'язувати, чинною в лиці Бога як пастора всього стада Ісусового, завданням якого є укріплення братів у вірі (Мт 16,16 нн.; Ів 21,15 нн.; Лк 22,33). Оскільки Церква має тривати до кінця часів, а смерть Петра була передповіджена (Ів 21,18 нн.), і оскільки також в сфері релігії ідея спадщини була в ту епоху чимось очевидним, тому не може дивувати приписування Ісусові прагнення поставити на чолі колегії апостолів і їхніх наступників обдаровану авторитетною владою людину і надання тій владі характеру постійної інституції (ДВ 3056 нн., КДЦ 19 22). Оскільки Петро загинув мученицькою смертю як єпископ Риму

і оскільки по суті ніхто інший в Церкві ніколи не мав претензій до такої повноти влади, яка була надана в Церкві Петру, католицька Церква вірує, що єпископ Риму є наступником Петра в повноваженнях і функціях, які покладалися на Петра як першого голову тих, хто зберігав урядові функції в Церкві (хоч його позиція вже інша, ніж та, що випала на долю Петра, який належав разом з іншими апостолами до першого покоління Церкви, що заховувало значення міцного фундаменту). Для того, хто мислить в категоріях правдиво історичних (те означає того, хто визнає як відмінності, так і продовження), безперечно, що конкретна реалізація такого домагання римського єпископа, як також рефлексійне розуміння і формулювання папських повноважень і прав проходили протягом історії певний процес розвитку, який не відбувався без вагань. Католицька доктрина віри, що стосується папи, була докладно в повно викладена на 1-му Ватиканському соборі у 1870 році. Правління папи було там зазначене як найвища влада юрисдикційна (ДВ 3053-3058) і як найвища влада вчительська (ДВ 3065) в Церкві. Найвища влада хрисдикційна, на силі встановлення Божого, означає дійсну, безпосередню, єпископальну владу над усією Церквою (разом з іншими єпископами) (догмат віри: ДВ 3040 3060), а отже, найвищу владу законодавчу, найвищу владу наглядацьку і найвищу владу судову в Церкві. Як найвищий вчитель, папа має гарантовані через ласку привілеї неучинення похибок в справах віри, що Ісус Христос обіцяв своїй Церкві (догмат віри: ДВ 3073 нн.), або привілеї непомильності. Та пов'язана з вірою наука 1-го Ватиканського собору не каже, що тим самим усі питання, що стосуються відносин між папою і всією Церквою і власне єпископатом як єдністю, є вже повністю з'ясованими (пор. передовсім єпископ, собор), а також, що на практиці конкретна історична форма, якої зараз набув папський примат, не може вже піддаватися подальшому історичному розвитку. Було б, наприклад, можливим докладніше, ніж тепер, визначення практичної різниці між роллю папи як патріярха латинської Церкви, специфічно «західної», і його роллю як примаesa всієї Церкви; найбільш чітке усвідомлення через Церкву

– в її практичній діяльності – автономного значення влади єпископа як права, встановленого Богом (пор. ДВ 3061), якого папа не може усунути; глибші роздуми над практичними наслідками того факту, що папа, навіть коли особисто здійснює свою владу примата і непогрішного авторитету вчителя, робить це завжди як видимий голова Церкви. До практичного з'ясування відносин між папою і єпископатом взявся 2-й Ватиканський собор своїм рішенням про колегіальність єпископів (КДЦ 22); в результаті така колегіальність знайшла прояв у різних загальних діях, зокрема в сталих закладах синодів єпископів. Правовий статус папи не зазнав через це ніякої зміни. З іншого боку, залишається виразне переконання, що релігія, яка походить від Бога і яка тому мусить мати авторитарний характер, яка має есхатологічний характер і тому мусить зберігати об'єднуючий характер, яка є католицькою, тому мусить бути релігією загальної Церкви, яка крім своєї суспільної структури мусить мати особистий характер, в якій Бог реалізує своє спасення, неустанно охороняючи людину, яка зазнає загрози, а не лише доставляти їй книжки, або якісь інші «об'єктивні» засоби до спасіння – мусить в своїй суспільній структурі мати владу, яку називаємо папською владою. Віри, довіра і терпіння, що впливають з ласки Божої, дають змогу одній людині нести тягар, який спирається на нього з метою пестування тої влади аж до приходу царства Божого (басілея).

ПАРУЗІЯ – грецький еквівалент того, що в сучасних мовах звикло називають другим пришествям Ісуса Христа (Мт 10,23; 16,27 нн.; 19,28 та ін.; Ді 1,11; 2Пт 1,16; Одкр 1,4,7) і що більшменш означає «рятивна присутність» Ісуса Христа або Його присутність в остаточному і до кінця розкритому результаті історії спасіння і світу. Слово повторний не є терміном дуже вдалим, оскільки може помилково наводити на думку, що те, що вже раз відбулося, могло б відбутися знову. Але присутність вічного Логосу в тілі, в смертельній кондиції нашої історичної екзистенції, не було тим самим, що буде об'явленим в парузії: доповненням історії (Ісуса Христа і світу) в Бозі, Тим, хто безпосередньо об'явиться в своїй славі (Мт 24,36; 25,31 нн.; 1Сол

5,2; 2Сол 2,2 нн.; Одкр 20,11 нн.; 22,17,20). І досвід воскресіння Ісуса був власне початком (не поверненням) єдиного процесу, який розпочався в певному часі, який вже тоді став остаточним і який тепер продовжує свій хід в історії спасіння як однієї особи, так і цілих народів (власне через «речі остаточні» осіб) через включення світу до самовиявлення Бога, що змінюється, і через перемогу спасенної ласки (або через остаточне відхилення такого дару, який Бог приніс від самого себе, через що людина сама виносить собі вирок). Закінчення того процесу (тривання земного часу якого ніхто не знає) називаємо парузією Ісуса Христа в тому розумінні, що тоді для усіх стане очевидним (оскільки усі дізнаються про свій стан остаточного спасіння або засудження), що початком неминучості, основою, найглибшим сенсом і кульмінаційним пунктом такого процесу є дійсність Воскреслого, який «повертається» в тому розумінні, що всіх притягає до себе.

Але така парузія Христа на суд є об'явленням Божої любові, оскільки Бог судить світ через акт любові, який проводить до дому всіх, хто хоче бути проведеним і хто сам надає нам таку волю згідно з розпорядженням, яке є нам ще не відоме. В період очікування на парузію, яка спізнюється (очікування близького кінця), Церква випереджує обітницю царства Божого через Євхаристію і практику християнської любові, не забуваючи, що її таїнства й інституції минуть разом з парузією Ісуса Христа.

ПАРАКЛЕТ (гр. – *заступник, захисник, помічник, утішитель*) – ім'я, яким Іван називає Святого Духа (і раз безпосередньо також Христа: Ів 2,1): Ів 14,16,26; 16,7, як Того, який серед апостолів (а потім у всіх християн) заступника Ісуса («інший» Параклет), буди Духом правди, що «походив від Отця» і вираженням через Ісуса Христа, розвиває її і засвідчує, і який сам є тою правдою, і завдяки якому апостоли стали її свідками. Оскільки такий Параклет має далі навчити «усього» (Ів 14,26), Церква знає, що також сьогодні може розраховувати на Його допомогу.

Див. також пневма.

ПАРЕНЕЗА (гр. – *зауваження, пересторога, прикликання до чогось*) – біблійний термін, що звертає увагу на якийсь

особливий аспект в проповіді християнській (і в проповідуванні взагалі): не є то лише повчанням, але виразним прикликанням до дійсності, що приносить ласку як визволення, втіху, укріплення і надання здатності до її прийняття, а також як вимога і завдання, як права, яке вимагає, надаючи одночасно силу, потрібну для його здійснення.

ПАСХА (гр. *pascha* від івр. *pesach* – *перехід*). Щорічне повторювання (анамнез) першої Пасхи ізраїльтян в Єгипті, що знаменує спасіння первородних ізраїльтян і їхній вихід з Єгипту (Вих 12,12-14,24-27 та ін.), богослужіння відбулося 14 дня першого місяця (нісан, або березень/квітень) через жертву ягнятка в ритуальному акті принесення жертви на культовому місці (у святині) і через святкове жертвне споживання, через сімейну спільність згідно з визначеним ритуалом (в ситуації готовності до поспішного залишення дому з прісним хлібом, гірким зіллям, чотириразовим обходом з келихом вина навколо столу і з пасхальним гімном), пов'язане з обставинами виходу. Пасха є анамнезом встановлення народу заповіту (угоди) через Бога, який визволив ізраїльтян з єгипетської неволі (вихід). Пасхальне ягнятко є прототипом Ісуса Христа (1Кор 5,7; пор. також 1Кор 5,6-8; Мк 8,15; Гл 5,9 щодо типового значення прісного хліба). І власне в межах Пасхи Старого заповіту Ісус відправив свою вечерю як вечерю, що встановлювала Новий заповіт (угоду) в культовому сприйнятті своєї смерті, коли як батько родини роздавав хліб і подавав келих співучасникам у вечері. Свято Пасхи в християнській громаді увіковічує одночасно встановлення Старого і Нового заповітів (навечір'я Великодня: «містерія пасхальна» є ключовим терміном розуміння літургії за 2-м Ватиканським собором). Як в Старому, так і в Новому заповітах свято Пасхи є також вираженням нового виходу (*exodus*) до остаточного спасіння.

ПАТРІАРХИ (гр. – *предки, отці початку*) – так називаються великі постаті історії спасіння Старого заповіту (Авраам, Мойсей та ін.). Оскільки Старий заповіт, як інтерпретує його Святе Письмо, є безпосередньою (адже є лише малим фрагментом історії людства) підготовкою до втілення, оскільки

паска Ісуса Христа приховано вже відбувалася тоді (з точки зору на загальну спасінну волю Бога), постаті патріархів вже в Святому Письмі інтерпретуються в «християнському» розумінні і представлені як отці й типи нашої віри (Мт 17,3; Рим 4; 1Кор 10,1-12; Євр 11 та ін.), прийняті рішення яких в історії спасіння становлять підстави нашої історичної екзистенції.

ПАТРІПАСІОНІЗМ – назва, яку на Заході надавали прихильникам монархіанізму, який одночасно визнавали модалізм: хто відкидає дійсну Святу Трійцю самого Бога, не заперечуючи одночасно божественності Ісуса, той мусить проголошувати, що єдина божественна особа, а отже, сам Отець страждав з Ісусом (такі погляди репрезентовано в II й III ст. Ноет, Праксій сабеліанізм).

ПАТРИСТИКА – визначення епохи Отців Церкви, а отже, того періоду в історії Церкви, догматів і теології, яким займається патрологія. Історія догматів і теології того періоду є важливою для догматики. З точки зору історії догматів та епоха (власне на Сході) є періодом формування догмату тринітарного і християнського в боротьбі з монархіанізмом, субординаціонізмом, аріанством, несторіанством, монофізитством (разом з монотилетизмом) і початком розвитку науки про ласку через Августина в полеміці з пелагіанізмом. В історії теології це було епохою, в якій вже відокремлюються різні школи (передусім олександрійська й антиохійська теологічні школи), в яких виникає також необхідність боронитися від поганства на інтелектуальній площині і в яких в безустанній полеміці й у взаємному діалозі намагаються, з різним результатом, в області культури й філософії зробити синтез між християнством і античним світосприйманням. Якщо патристика на Сході мислить скоріше в космічних категоріях (історія спасіння як обожування світу через втілення Логосу як основи світу від початку віків і через воскресіння), то на Заході має характер «персональний» (спасіння як діалог між грішною людиною і Богом, який приділив людині дар своєї любові). Різні напрямки античної філософії (власне неоплатонізм) роблять значний вплив на формування тогочасної християнської

свідомості. Не викривлюючи первісної субстанції християнства, така філософія набула чудових можливостей вираження і одночасно приховувала в собі певну небезпеку: схема платонського мислення, забарвлена гностицизмом і монастизмом (шлях спасіння як одухотворення, яке відриває від світу і переборює світ через піднесення над його справами), містила ще дуже велику перевагу над ідеєю преклоніння перед Логосом в остаточному підтвердженні світу; не досить точно визначення різниць між натурою і ласкою виявилось для Церкви і для світу навантаженням одночасно дуже великим і дуже малим (філософія стає теологією, а теологія набуває характеру занадто філософічного; Церква стає Церквою державною, держава ж - державою церковною тощо). Лише вища фаза розвитку схоластики, що визначила перехід до сучасних часів, довершила докладне розрізнення між природою і ласкою, так що світ набув більшої волі в реалізації своїх власних завдань, а християнство змогло глибше виникнути в свою власну істоту.

ПАТРОЛОГІЯ (*історія стародавньої християнської літератури*) – наука про життя і праці Отців Церкви й інших християнських письменників стародавності (особливий аналіз їхньої науки скоріше належить історії догматів). З огляду на значення Традицій патрологія належить до найважливіших допоміжних наук історичної і систематичної теології. Звичайно вважають, що цей період закінчився на Заході майже одночасно з Ісидором з Севільї (пом. 636 р.), а на Сході – разом з Іваном Дамаскиним (пом. 749 р.).

ПЕВНІСТЬ означає ту – трактовану як обґрунтовану – відсутність сумніву з боку самого суб'єкта, який дізнається про надійності пізнання. Розрізняють: а) безпосередню очевидність, коли предмет, даний безпосередньо відносно, коли якийсь стан речі є безпосередньо зрозумілим; б) вимушену певність, коли безпосередньо виключений будь-який сумнів і будь-яка доведена непевність; в) аналітичну, але не вимушену певність, справжню моральну певність, коли суб'єкт помічає, що є річчю, морально виправданою, щоб відігнати від себе можливий сумнів – в аспекті психологічному, - що насувається, обійти його в своїй діяльності.

ПЕВНІСТЬ СПАСІННЯ є поняттям, що походить з протестантської теології й означає таку міцну віру у виправдання, що віра та не припускає жодного сумніву відносно остаточного спасіння людини. Певність того роду католицька теологія вважає за абсолютну. Таке уявлення про певність спасіння відкинув Тридентський собор (ДВ 1533 нн. 1540 нн. 1563 нн.). Дійсно, не слід християнину в жодному випадку (а отже, абсолютно) мати сумнів в тому, що дійсно звершив Бог в Ісусі Христі, і в загальній рятівній волі Бога, проте ще не виключає сумніву щодо власного спасіння. Відносно тої ситуації християнин є здатним на практичну певність спасіння, яка є «непорушною надією», а одночасно приречений до ввірення своєї остаточної долі суверенному розпорядженню ласкавого Бога. Проблема певності спасіння зростає з великої проблеми відношення між вірою і вчинками (надія, синергізм, передвизначення). Отже, католицька наука не є тільки згідною з промовами Павла про практичну певність спасіння, а й також з іншими біблійними висловленнями, згідно з якими людина мусить дбати про власне спасіння «зі страхом і тремтінням» (Флп 2,12; 1Кор 10,12; Євр 12,29).

ПЕККАТУМ ФІЛОСОФІКУМ (PECCATUM PHILOSOPHICUM) – приховані дії проти природного права морального; протиріччя з законодавчою волею Бога тут в жодному разі не спостерігаються, ані є бажаними, наявні є лише протиріччя з людською натурою. Але там, де негативна моральна цінність вчинку, здійсненого проти іншої особи, є дійсно наявна (без чого взагалі не може бути мови про гріх), якими також стають принаймні *implicite*, буття і воля Бога (хоч би лише в спосіб атематичний); і тому в практиці випадок *peccatum philosophicum* є неможливим (ДВ 2291).

ПЕКЛО – народне визначення браку благословенної спільності з Богом (небо) і позитивної кари, яка є наслідком остаточного стану і особистого відвернення від Бога і остаточного і особистого протиставлення Божому порядку створеної дійсності. Учительський Уряд Церкви, висловлюючись на тему пекла, стверджує, що воно існує (ДВ 72 76 801 858 1351), що

кара настає одразу ж після смерті, а не лише після суду (ДВ 1002), і що триває вічно (ДВ 411). Висловлення, що містяться в писанні Нового заповіту, в якому може досить вільно припускаються уяви пізньожидівські про особливе місце кари, ніж говориться про неї виразно, слід інтерпретувати згідно з принципами апокаліптичного викладу і есхатологічних висловлень Святого Письма. Означає те, що висловлення ті не є якимись антиципаційними репортажами в такому сенсі, якби повідомлення біблійні говорили не як про майбутнє, яке вже відбулося, але мають служити роз'ясненню теперішньої екзистенції людини перед Богом. Догмат про пекло далі говорить: життю людини загрожує реальна можливість невиконання, яке полягає на тому, що може у вільний спосіб вирішувати про себе і тому вільно відмовитися також від Бога. Про ту можливість людини говорить Ісус, коли, використовуючи тоді загальновідомі образи, перестерігає про наслідки впертого і самовільного замикання в собі (перед браком любові, з якої будемо засуджені). Звіщує повагу до теперішньої ситуації і повчає про значення людської історії, здобутки якої залишаються приписаними людині як фактичне, як власне. Отже, так відкидає будь-яку легковажність (апокатастаза), а також всяку поверховість в оцінці стосунків між людиною і Богом і тим самим виділяє почасти в спосіб негативний – таку, що рахується з незалежністю і волею, а проте, безграничну любов Бога. На ту тему, або і в якій сфері та можливість може дійсно реалізуватися в людині (пор. демони), нічого не говорить ані об'явлення, ані не розповідається Учительським Урядом Церкви. Не узгоджувалося б це, врешті, з біблійними вповідями про можливість пекла; адже йдеться в них не стільки про подання інформації й заспокоєнні цікавості, скільки скоріше про заклик, щоб отямитися і повернутися. Дійсно, мусимо визнавати як правду про силу загальної рятівної волі Бога, так і реальну можливість вічних втрат, не бачачи, як могли б вони між собою узгодитися, але не мусимо їх вважати за еквівалентні (рятівна воля Бога).

Див. також: зішестя Ісуса до пекла.

ПЕЛАГІЯНІЗМ – ересь в сфері теології ласки, сформульована і поширена в християнській стародавності монахом Пелагієм (початок V ст.), його учня Целестія і трохи пізніше – Юліаном з Екланум (пом. 454 р.), а поборена Августином і його учнями (семіпелагіанізм). Пелагіанізм відкидає доктрину про гріх первісний, обходить відповідальність, пов'язану з хтивістю і характер терпіння і смерті як наслідків гріха; трактує волю людини як (хоч і створену, але) досить самостійну автономію, яка, може, і мусить сама по собі дотримуватися права Божого, і в той спосіб заперечує необхідність ласки до натурального і рятівного дотримування морального права. В певному розумінні пелагіанізм є стоїчною версією фарисейства. Був засуджений Церквою вже у V ст. (ДВ 222-231 267 238-249) і знову у Триденті (ДВ 1510-1514 1521 1551 нн.). Оскільки Августин не визначив досить виразно значення загального характеру рятівної волі Бога й існування достатньої ласки, доступної для всіх, крім того його супротивникам важко було зрозуміти науку Церкви в цій сфері.

ПЕРЕДУМОВИ ВІРИ (PRAEAMBULA FIDEI) (лат. – *те, що передує вірі, її передумови, принципи*). Історичне об'явлення Боже через слово в певному місці і часі (пророки, Ісус Христос) зустрічає в людині, до якої звертається, вже сформовану духовну особу з визначеним досвідом, поглядами, з певного роду духовною системою; звертається він до його відповідальності і його думки. Адже мусить бути того роду об'явленням, щоб привертало увагу такої людини і щоб переконало її, що є словом Божим. Дійсно, кожне слово, яке одна особа адресує іншій особі, якщо дійсно є правдою, яка може собі пред'являти претензії до її визнання, містить в собі певну силу, яка прагне його зрозуміти і його прийняти. І стосується те, передусім, слова Божого, яке через спосіб його оголошення і через свою сутність, а особливо через обов'язкову і через внутрішню ласку, що завжди є його супутником, ласку, яка сама є моментом об'явлення як такого, яка сама разом з іншими факторами є причиною свого прийняття, тим більше, що саморозкриття Бога як те, що найбільш бажане Богом, саме робить собі передумови в

«натуральному» створенні світу і в керуванні. Якщо сама ласка, в якій і з якої походить об'явлене слово, тільки в той спосіб (але завжди) створює суб'єкт, здатний до слухання слова в спосіб «конгеніальний» і «коннатуральний», що розуміє й приймає (так, що те Бог робить, що Бог є почутий в своєму слові як такому, яке перевищує усякий вимір природний), то таке слово мусить звертатися до усіх (духовних) вимірів людини, мусить бути тепер засуджувачим навіть тоді, коли є відкинутим, мусить апелювати до всієї сфери духовної відповідальності людини, не може просто і повністю залишатися поза колом конкретного, земного досвіду людини (в тому випадку могло б воно дуже легко бути піддане підозрі в тому, що є тільки чистою ідеологією і ілюзією). Слово Боже мусить також орієнтувати людину в місці, в якому вона вже знаходиться сама по собі і якого не може уникнути: у вимірі його метафізичного й історичного досвіду. Рефлексивно «природне» (те означає тут таке, що не закладає ще віри у факт проголошення визначеного Божого об'явлення) пізнання досвіду (обох родів), яке логічно й морально засвідчує (робить «певним») факт християнського об'явлення відносно вільної духовної відповідальності людини (не примушуючи її до згоди, ані не намагаючися того робити), відповідає власне пізнанню «*praeambula fidei*», тому пізнанню, яке «випереджує» (логічно, а не обов'язково за часом) дозволення віри (ДВ 2755 2813 3009 3013 нн. 3537-3542). Належить до нього (конкретно для християн, для тих, що в своєму конкретному існуванні безпосередньо й імперативно є прикликаними через Ісуса): природно, на підставі створеного світу (і духовно-особового), пізнання Бога як тайни особистої, на якій вільно розпоряджена людина (як істота метафізична й історична) мусить бути відкритою; історичне й раціональне пізнання існування Ісуса Христа, істотної сутності Його заклику і Його свідцтва про самого себе; пізнання, що царство Боже може бути досягнутим через передбачене виконання Його обітниць (теологія політична); історично можливе свідцтво воскресіння Ісуса як підтвердження остаточного значення Ісуса. Все це можна в достатньому ступені довести з тою раціональною й історичною

(аналітичною) певністю, якою кожна людина мусить і може задовольнитися, приймаючи тисячі важливих рішень у своєму житті, особливо, якщо відомо, що рішення протилежне не мало б жодного дійсного доведення, яке було б логічно і морально кращим щодо свого змісту (скептична безнадійність) або щодо свєї «рації» (яка остаточно провадить до факту, що те перше рішення не може бути нав'язане). Як внутрішній момент *praeambula fidei* ще доносить внутрішню гармонію між самою людиною і закликом, якого вислуховує (*potentia oboedientialis*, об'явлення); людина відчуває «сенси» існування (навіть якщо потрібна духовна відвага, щоб зберегти його всупереч скептицизму, до якого веде втома), відчуває, що її життя є відкрите до повноти сенсу (навіть якщо вона здається нескінченною таємницею, але тому як таємниця нескінченно близької любові). Той внутрішній досвід, який інтегрує аналітичний плюралізм поодиноких зовнішніх моментів (подібно до того, як у рахунку нескінченості) не дає вже рефлексивно докладніше визначити відносно внутрішнього світла ласки віри, якої дійсно як такої не можна об'єктивізувати в роздумах, але яка є наявною, інтерпретуючи і підтримуючи існуюче рішення, і мужність, що необхідна для його підтримування всупереч раціональному і розсіюючому скептицизмові, і яка обдаровує людину внутрішньою коннатуральністю з дійсністю, в яку вірити.

ПЕРЕСЛІДУВАННЯ. Християнство саме здає собі справу з того, що його історія не може проходити в незмінній переможній і мирній ситуації, позбавленій будь-яких атак і опозицій. Його остаточна перемога буде досягнута силою самого Бога, коли історія завершить свій біг у часі. Стале «переслідування» (конкретні форми якого можуть змінюватися і їх важко передбачити; воно може мати своє джерело як в самій Церкві, так і в стосунках індивідуальних і суспільних – світ і навіть у зовнішніх політично вплутаних силах Антихрист) є неминучою долею християн і Церкви, неодмінністю, пов'язаною з історією спасіння (Лк 24,26) і також, що становить необхідну умову (Мт 5,10-12,44; 2Тим 3,12; Одкр), коли то є ситуація правдивої віри

й надії, в якій християнин, молячись, вже розуміє своїх наявних ворогів як майбутніх братів, і ситуація зорганізована Богом, в якій Він виказує свій також завжди обов'язковий критицизм щодо своєї Церкви (Лк 22,31; 1Пт 4,17). Порівняно з (проте може бути занадто ідеалізованим) періодом переслідувань у перших століттях християнства ситуація в цьому розумінні піддалася тепер зміні в зв'язку з такими факторами: а) Церква сама переслідує (переслідувала) тих, хто мислив інакше; б) багато які переслідування з'ясовані у світлі минулої історії, в якій Церква сама переслідувала і пригноблювала; в) християнські Церкви взаємно постачали собі святих. Такі фактори повинні стримувати нас від урочистого посилення на мучеництво, заподіяне іншими, і зневаження переслідувань, заподіяних християнами.

ПЕРИХОРЕЗА (гр. – *взаємне проникання*) – в теології Святої Тройці визначення необхідного «взаємного співпереживання» (ДВ 1331; Ів 10,38; 14.10 нн.; 17,21; 1Кор 2,10 нн.) трьох божественних осіб в Святій Тройці з рації єдності істоти Божої, вічного походження Сина від Отця і Духа від Отця і (через) Сина, а також конституювання божественних осіб через чисто релятивне взаємовідношення (відношення). Аналогічно єдність божественної натури і людської в Ісусі Христі реалізується в унії гіпостатичній трактується також як певного роду перихорези. Очевидно, в розумінні перихорези належить уникати будь-яких просторових уявлень.

ПЕРШИЙ ГРІХ (*падіння людини*) – в католицькій теології означає взагалі вільне, прийняте першими людьми (моногенізм) рішення відвернутися від Бога (Рим 5; ДВ 800), через яке Адам позбувся святості, справедливості і безсмертя (стан первісний, ласка стану первісного) (ДВ 370 нн. 399 нн. 1511 3514); отже, перший гріх означає гріх у власному розумінні, за який Адам особисто відповідає, на відміну від первородного гріха його нащадків, який можна назвати гріхом лише в аналогічному «сенсі» (пор. ДВ 780 1006). Наслідки того вільного рішення (кара за гріх) не полягають в тому, що Адам після падіння став «чистою натурою», яка після втрати надприродного

покликання до участі в житті Бога, може розуміти і реалізувати сама себе у власній сфері; навпаки, після падіння покликання те залишилося і далі обов'язкам і завданням надприродним екзистенцією, і знайде своє звершення в остаточному даруванні людству ласки в другому Адамі (історія спасіння). Біблійний переказ про перший гріх (Бут 2 нн.) описує його як порушення наказу Божого або, взагалі, як непослух і пихатість. Можна прийняти, що решта описання являє собою просту людську орнаментику (ДВ 3862 нн.), і в кожному разі не повинна бути сприйнятою в розумінні примітивної крадіжки плоду або заборонених сексуальних стосунків (Бут 2,24!). Так само, незалежно від шкоди, яку з приводу падіння перша людина зазнала на тілі і душі (), наслідки того факту відносно неї самої (крім втрати ласки первісного стану) не можна уявити як перенесення до якогось морфологічно і культурно нищого стану екзистенції, оскільки Святе Письмо нічого не говорить про таку «чудову кару».

ПЕСИМІЗМ – внутрішній настрій (що має також свою фізіологічну обумовленість), який розвивається на ґрунті інтенсивного переживання недосконалості існування і світу і почуття глибокої провини. Якщо той настрій не виростає у ранг чогось абсолютного, але остаточного в мовчазному послусі довіритись найвищій таємниці, яка як єдина усе «пояснює», сама залишаючись глибокою таємницею, то такий песимізм є обґрунтованим і становить навіть одну з форм близькості Бога. Песимізм, для якого внутрішня, найглибша істота існування і світу є безсенсовою, злою, абсурдною (як сліпий, безцільний інстинкт, як пусте небуття, як щось позбавлене світла і свідомості тощо), сам є абсурдом, оскільки не може пояснити, в який спосіб питання про сенс, домагання сенсу можуть з'явитися на ґрунті чогось, що є взагалі і повністю позбавлене сенсу. Такий песимізм є безпідставною абсолютизацією якогось певного досвіду (досліджуємо ми також душу і любов як щось, що є дійсно зрозумілим саме по собі, і що є з радістю прийняте); ігнорує він характер нашого існування, істота якої полягає на тому, що щось постійно відбувається, і в якій міститься надія, що

абсолютно підтверджує сама себе, і тим самим підтверджуюча також ще не реалізовану, але осягну мету; помилково вбачає в тому, що скінчене, головне, аспект негативний, замість того, щоб відкритися тому, що є нескінченим; не помічає, що трансценденція власне як умова, що робить можливою песимістичну критику, вже є необхідним ухваленням буття в його вимірі добра. Песимізм не є лише інтелектуальною проблемою, але стосується волі, яка схильна прийняти терпіння, оскільки то є терпінням, що породжує любов, і яка є готовою відкритися дару пробачення, даного через Бога. Але тут вже маємо справу з ласкою.

ПЕЧАТЬ (*гр. sphragis*) – термін, що виводиться із Святого Письма і вживається в патристичній теології, спочатку в значенні «печаті» Святого Духа у виправданні, а тим самим також у хрещенні або у миропомазанні (як в актах, в яких Бог приймає людину у свою власність, рятуючи її і укладаючи з нею угоду (заповіт); пізніше ж – для визначення характеру таїнства.

ПИСЬМО СВЯТЕ.

1. Вихідний момент теології Святого Письма. Об'явлення Боже є: а) історичним, тобто має характер часу-простору, випадковості, і тим самим вимагає повідомлення, яке його постійно знову засвідчує (Традиція); б) вербальним, тобто людське поняття, а тим самим слова є його напівконституційними елементами; в) суспільним, тобто не звертається виключно до приватної внутрішньої сфери людини, проте також до «Церкви» як також первісної одержувачки того заклик, до Церкви, завдання якої полягає на безустанному представленні свідчення про таке – тепер вже остаточне – об'явлення; г) есхатологічним, тобто не буде воно відхиленням через якесь нове об'явлення в тому світі. З моменту, коли об'явлення Боже, що визначається тими чотирма істотними моментами, входить в культуру, що знає вже письмо і має літературу, наміром Бога є таке: щоб потребує переказу, вербальне, спрямоване до народу і остаточне об'явлення було записане. Те, що називаємо «Святим Письмом», є письмовою

об'єктивізацією первісного заклик об'явлення (апостольського керигмату) в Церкві Старого і Нового заповітів, традицією аж до моменту, в якому той первісний процес об'явлення був завершеним й у такий спосіб, що його письмове закріплення завершено під пильним впливом Бога (натхнення) можна і треба визнати за чисту, вірну, охоплюючу принаймні істотну суть і від інших, не нормативних, об'єктивізацій відокремлену (канон) об'єктивізацію керигмату як первісного процесу об'явлення і його суті, а тож, за само по собі джерело і норму подальшого свідчення того об'явлення.

2. Позитивні дані. Іншим визначенням Святого Письма є Біблія, *гр. biblia* – записані картки, сувій. Біблія сама себе називає: «Святі книги», «Письма», «Письмо». В Старому заповіті виразняються: Закон, Пророки, Письма (поділ єврейський), або книги історичні, дидактичні, пророцькі (поділ католицький). В Новому заповіті розрізняють: Євангелія, Дії Апостолів, Листи, Апокаліпсис. Місцем і часом виникнення, а також авторством окремих книг займаються біблійні науки (пор. також екзегеза). Старий заповіт (записаний, в основному, давньоєврейською мовою, частково – грецькою і арамейською) містився в давньоєврейських рукописах, що походять з IX, X та XI ст. по Хр., крім того чисельні фрагменти і поодинокі тексти, що були знайдені поблизу Мертвого моря, які походять з III ст. до Хр. до 68 р. по Хр., між іншим, рукопис повного тексту Книги Ісаї походить з бл. 100 р. до Хр., фрагменти записані на папірусі з Насх (можливо, походить ще з часів дохристиянських або з I ст. по Хр.) та ін. стародавній грецький переклад Старого заповіту (*Septuaginta*) зберігся в численних комплектних рукописах і у фрагментах, що походили з II ст. до Хр. до IV ст. по Хр. Первісні тексти Нового заповіту також загинули. Його оригінальний текст, грецький, зберігся у фрагментах, що походять від II ст. до VII ст. по Хр. й у п'ятдесятьох комплектних рукописах, що датовані IV-X ст. по Хр. Чисельні рецензії і версії тексту не мають теологічного значення. Серед перекладів Біблії на стародавні мови і сучасні не особливу увагу в католицькій теології заслуговують ревізії

старолатинського тексту (особливо відносно Нового заповіту), порівняно новий переклад по-латинському (особливо відносно Старого заповіту), зроблений Єронімом наприкінці IV ст. (*Vulgata* – повсюдно уживана), оскільки Тридентський собор визнав його як справжній і переконливий (Святе Письмо, автентичність) (ДВ 1506). Незалежно від того Церква щораз частіше рекомендує користуватися науково опрацьованими оригінальними текстами (КД 22).

3. На тему походження Святого Письма: натхнення.

4. На тему відокремлення в ранній Церкві Святого Письма від інших письмових об'єктивізацій і визнання тої відмінності зобов'язуючою пор. канон.

5. Непогрішність Святого Письма.

З натхнення і Божого авторства Святого Письма, його нормативної функції, які виконує Церква, в його служінні правді, і ролі, яку відіграє відносно непогрішного Учительського Уряду Церкви виникає непомилність Святого Письма (догмат у сфері, що властива для науки віри і моралі, що міститься в Святому Письмі: ДВ 1501 1504 3006 3029 3261 3629). 2-й Ватиканський собор виділив різницю – виразніше, ніж шкільна теологія – між Богом, як «автором» Святого Письма, і людьми, як його «дійсними авторами». Унікає поняття «непогрішності», прсте навчаючи, що біблійні книги «в спосіб певний, без помилок навчають правди, яка по волі Божій через Святе Письмо зафіксована для нашого спасіння» (КЛ 11). До уявних «помилоч» в Святому Письмі належить підходити так: а) досліджувати, яким є дійсний намір даного висловлення і що було сказано, яка є дійсна границя наміру даного висловлення, скрупульозно вдивляючись і відрізняючи при цьому літературні властивості (ДВ 3373 3862 нн. 38948; КЛ 12); б) звертати увагу на неминучу – характерний кожній людині, але разом з тим правдивий погляд – невиразність даного висловлення (як видно у т. зв. подвійних біблійних викладах); в) враховувати середовище даного висловлення (*Sitz im Leben*); г) скрупульозно розрізняти зміст і форму висловлювань; власне висловлюванням автора і думку тільки

донесення про звичайні характеристики або описанням чисто протокольним (цитати знаходяться: ДВ 3372 3490 н. 3654); г) дізнатися, що брак зазначеного знання, що стверджує дане висловлення, ще не є її запереченням, що – далі – неможливість узгодження між собою двох висловів, в межах окресленої схеми, ще не означає неможливості узгодження їхнього змісту; д) здати собі справу, що думка, сформульована в фальшивій перспективі, не є тим самим, що похибка; ж) тверезо визнати, що багато ще речей вкритих темрявою невідомості, і, очевидно, ситуація та не зміниться, тому немає ніякої необхідності, щоб такого роду проблеми вирішувати штучно й ухильно. Все це не виключає, що екзегет має єдине право зміст Біблії визнати за неправдивий, якщо взятий сам по собі не відноситься безпосередньо до рятівної дійсності, а оцінюється згідно з критеріями сучасного розуміння правди.

6. На тему інтерпретації Святого Письма екзегеза біблійна герменевтика, теологія біблійна, критика біблійна, якість літературна, Святе Письмо, сенс.

7. Святе Письмо і Учительський Уряд.

а) Оскільки Святе Письмо виникло як об'єктивізація слова Божого в слові авторитарно навчаючого носія об'явлення, оскільки ту об'єктивізацію як таку можна розпізнати в живому свідоцтві Церкви, яка авторитарно навчає, і оскільки існує спадщина авторитету учительського, крім того, Святе Письмо (разом з Традицією, див. пункт 8) залишається в найщільнішому зв'язку з Учительським Урядом Церкви (КЛ 10). Святе Письмо ніколи не мало рангу інстанції, яку приватна особа могла б протиставити інтерпретації Святого Письма, поданої Учительським Урядом. Церква в своєму Учительському Уряді є законним інтерпретатором Святого Письма, оскільки від самого початку є воно моментом первісної Церкви в тому розумінні, що вона у своїй сутності і науці є незмінною нормою для всіх часів, а Святе Письмо стало наміром Бога, визнане за його істотний момент. Не слід це розуміти так, наче Церква і Учительський Уряд знаходяться понад Святим Письмом, але так, що є вона понад інтерпретацією, що пропонує окрема

особа. Стосунок між Церквою і Святим Письмом є зрозумілим лише тоді, коли береться до уваги, що вони не є – з рації початку – інстанціями, що точно відрізняються, і які б між собою суперничали: Церква назавжди зв'язана із своїм, встановленим через Бога, початком, до якого належить – як внутрішній момент – Святе Письмо; непохитну вірність тому початку гарантує Святий Дух, а вірність та одночасно означає послухну вірність Святому Письму (ДВ 1507 н. 1863 3007 3284 3402 3404 3826 нн. 3886). б) Оскільки Учительський Уряд може тільки (хоч в історичному розвитку в межах розвитку догматів) засвідчувати і передавати те, що було підтвердженням в апостольському керигматі первісної Церкви, як об'явлене (ДВ 3011 3020 3056 та ін.), той керигмат, що був нефальшиво і чисто об'єктивізований в Святому Письмі, крім того, воно залишається для Учительського Уряду джерелом, що зобов'язує, і нормою (ДВ 1510; КЛ 10), хоч зберігання тої норми Учительським Урядом не підлягає детальному оцінюванню, також від Церкви, засуджуючої інстанції, проте є гарантована Церкві опіка Святого Духа.

8. Святе Письмо і Традиція. Беручи до уваги процес створення Святого Письма і сутність Церкви разом з її авторитарним Учительським Урядом, стає ясным, що усний апостольський керигмат становить підставу для визнання формального авторитету Святого Письма, не навпаки. Авторитарне повідомлення того керигмату через актуалізоване проголошення його змісту як сутності апостольського об'явлення називається Традицією в теологічному розумінні. Оскільки та Традиція також несе із собою принаймні визнання істоти (натхнення) меж (канон) Святого Письма, тому незмінно передусь йому. Отже, принаймні в тому сенсі Святе Письмо і Традиція є нормою і джерелом в рівному ступені конститутивними для навчання Церкви (ДВ 1501; КЛ 8-10; КДЦ 25). Через це: а) не заперечується, що усна Традиція Церкви мусить звертатися до Святого Письма як джерела і норми (пор. 7,б), б) ще не вирішене питання, чи після того, як Святе Письмо було сформоване, Традиція ще передає – а отже, незалежно від

її ролі, яку відіграла в питанні встановлення канону Святого Письма і визнання його як джерела і норми – якусь матеріальну сутність віри, яку абсолютно не можна було б винести зі Святого Письма. Це питання все ще викликає теологічні дискусії і свідомо не стало вирішене також 2-м Ватиканським собором. Згідно з його наукою Святе Письмо і Традиція містяться в «навчанні апостольському», яке «докладно висловлене в книгах натхнених». Традиції надаються функції розпізнавання усього канону (КЛ 8) і досягнення через Церкву певності щодо різних об'явлених справ (КЛ 9). В кожному разі Учительський Уряд Церкви не дає ніяких конкретних вказівок щодо поглядів, які належали б – відносно матерії і змісту – виключно до Традиції, проте завжди намагається – навіть у випадку догматів, які видаються окремо від Святого Письма – показати, що їхнім «остаточним аргументом» є Святе Письмо (ДВ 3900 нн., а також 434 1512 1514 1715 1742 1703 1726 н. 3053 н.). Крім того, підходячи практично, не є найлегшим й історично більш вірогідним приречення, в аспекті історії догматів, якогось догмату віри, лише тепер очевидно, до очевидного і первісного керигмату апостольського, ніж доведення – згідно з принципами розвитку догматів – що той догмат є добуванням того змісту, яке в Святому Письмі міститься *implicite*. Нарешті, у випадках сумнівних рішень, що серед змісту Традиції є лише людськими, а що божественно-апостольською Традицією (оскільки сама Традиція не відрізняє в тому аспекті своїх змістів в досить ясний спосіб), практично є можливим лише завдяки зверненню до Святого Письма.

9. Святе Письмо як джерело і норма християнського життя. Вже в Старому заповіті підкреслюється значення, яке має для життя читання Святого Письма. Відзначив ту цінність Ісус (Мт 22,29; Ів 5,39), а також апостоли (Рим 15,4; 1Тим 4,13; 2Тим 3,16 н.; Євр 4,12 та ін.). Про це також свідчить літургія і почерпнута з синагоги практика первісної Церкви (1Сол 5,27; Кол 4,16). Пор. КЛ 21-25. Пор. також слово Боже.

ПИСЬМО СВЯТЕ, АВТЕНТИЧНІСТЬ – в правовому розумінні означає, що Святе Письмо є – на силі натхнення,

непогрішності й канонічності – нормативним авторитетом в справах віри; в повному розумінні відноситься до (тих, що не збереглися) оригіналів, а також до відповідних їм копій і перекладів, якщо Церква, як хранитель об'явлення, дізнається, що вони можуть бути використаними в справах віри. Автентичність Святого Письма в критично-літературному сенсі означає, що його окремі письма походять від авторів, яким з повагою приписує, а текст їх зберігся без істотних змін. Ствердження критично-літературної автентичності Святого Письма робиться на основі біблійних наук.

ПИСЬМО СВЯТЕ, ДОВЕДЕННЯ. Оскільки Святе Письмо було і залишається невичерпним джерелом кожної християнської теології, без якого теологія була б безплідним підприємством (ДВ 3886), крім того теологія біблійна як самостійна наука і як внутрішня частина догматики мусить надати «біблійних доказів». Це означає дві речі: а) Треба показати, що наука звичайного і надзвичайного вчення Церкви міститься посередньо або безпосередньо (ДВ 3886) в Святому Письмі або принаймні знаходить в ньому свій «остаточний аргумент» (ДВ 3900 нн.), оскільки вчення Церкви підпорядковане Святому Письму (пор. КЛ 10). Тут треба використовувати всі засоби і закони герменевтики біблійної, щоб розпізнати дійсний сенс Святого Письма (Святе Письмо, сенс) і щоб від біблійного тексту не вимагати занадто, а також не зменшувати його повного значення. б) Не треба зменшувати зусиль, спрямованих на поглиблення невичерпного теологічного багатства Святого Письма, особливо там, де не стало воно ще в достатньому ступені пристосованим до актуального проповідування віри так, щоб Святе Письмо не було лише ретроспективним обґрунтуванням певного висловлення, але щоб стало його живим джерелом. Святе Письмо наче «душа усієї теології» (ДВС 16) є найбільш безпосереднім і остаточним джерелом об'явлення християнського і тому мусить бути безпосереднім предметом зацікавленості теологів будь-якої теологічної дисципліни.

ПИСЬМО СВЯТЕ, СЕНС. Сенс слова Письма Святого, задуманого Богом із гарантованого натхнення, а тож дійсний, є тим сенсом, якого хотів надати і надав своїм словам людський автор Письма. Щоб той сенс встановити, треба дотримуватися усіх законів інтерпретації слова сказаного і написаного (значення слова в певному часі і в певному контексті), а передусім є необхідним докладне встановлення літературної якості даного тексту, щоб можна було досить докладно відрізнити зміст (сенс) від її форми, при цьому треба мати на увазі, що адекватне визначення межі між тими двома елементами не є можливим відносно жодного людського висловлення, а отже, не можна того вимагати також у випадку людського автора Святого Письма. Людський автор не мусить охоплювати усього змісту того, що дійсно розповів, хоч те, що розповів (принаймні в тій мірі, в якій можна те оцінити на підставі Святого Письма як цілісності) можна вважати за співавторство Боже, і власне на тому полягає «повний» сенс тексту, що прихований в людському тексті, навіть якщо він не виразно сформований як текст. Якщо якась дійсність, про яку говорить Святе Письмо, є типом іншої дійсності, і той факт знаходить підтвердження в об'явленні Божому, то сенс типовий (як частина повного сенсу) можна визнати за сенс дослівний. Побожне застосування текстів Святого Письма, що не має нічого спільного з тим, що сам автор хотів сказати, не може бути представленим як сенси Святого Письма і краще взагалі не брати їх до уваги. Через трудність у визначенні сенсу Письма (як зрештою у випадку кожного висловлення про справи, що перевищують щоденне життя) треба враховувати аналогію фідейзму, інтерпретацію Традиції (ДВ 1507 н. 3007 3281 нн.) і науку Учительського Уряду Церкви (ДВ 3886 н.) (герменевтика біблійна).

ПІЕТИЗМ – рух всередині німецького мотеранства (Спенсер, Францке, Бенгаль, Зингендорф, гернгузи) в XVII і XVIII ст., спрямований проти скостенілої шкільної теології і релігійно-церковного схематизму. Пієтизм підкреслював значення християнства практичного, суть якого: активна любов, життя

внутрішнє, досвід суб'єктивного навернення і перетворюючої ласки, містика, зосереджена на особі Ісуса; зазнала небезпеки дуже широкої інтерпретації догматів й індивідуалізму, що провадив до повстання великої кількості менших сект. Хоча пієтизм був подоланий через рух просвітництва і його теологію, в подальшому впливав на кола побожних протестантів.

ПІЗНАВАЛЬНІСТЬ БОГА. Згідно з свідченням Святого Письма (Муд 13,1-9; Рим 1,18-21) і Традицією Церква, протиставляючи себе фідеїзму і традиціоналізму, які стверджують, що усе релігійне пізнання, представлене в чисто історичному об'явленні слова, а тим самим близьке у вірі як такий, а також усякому метафізичному агностицизму, з'ясовує (особливо на 2-му Ватиканському соборі), що людина «природним світлом» розуму може з певністю пізнати Бога на підставі створеного Ним світу (і довести Його, розвивши те пізнання з систематичною стислістю) (догмат: ДВ 3026, далі 3004 3878 3970). Про те, як конкретно те здійснюється, говориться в доведенні існування Бога. В науці про природну пізнаваність Бога не стверджується, що не існує залежності того роду пізнання від загального людського відношення і людської позиції, ані також такої науки – маючи на увазі пізнання Бога як фактично одержане, тобто пізнання, яке набуває виразної тематичної постаті – не можна обов'язково відносити до одної конкретної людини в її індивідуальних і громадських зумовленості й трудності, з якими вона стикається. Та наука також не суперечить з тим, що в конкретному порядку гріха і ласки фактично одержане пізнання, особливо там, де воно має (і на скільки) значення спасіння, є досягнуте завдяки ласці Ісуса Христа. Проте стверджує, що людина навіть тоді, коли замикається перед послухом щодо віри, має справу з Богом, що в принципі існує релігійна можливість зіткнутися віруючому з невіруючим (в питаннях Святого Письма і Учительського Уряду Церкви), яка іде попереду самого прийняття заклику об'явлення, і що в сфері тієї проблеми має значення також різниця і спільність між (духовною) натурою і ласкою (разом з її теологічною основою).

ПІСЛАННИЦТВО, тринітарне (з точки зору того, хто є посланий). Той термін спирається на біблійний вираз (Ів 20,21; Гл 4,4-6 та ін.), який так окреслює творче або історіозбавче діяння другої і третьої осіб Святої Тройці, оскільки через те божественне діяння (ідентичне з тим, хто його здійснює, з самою особою) мають на увазі наслідки божественного походження Логосу від Отця і Духа від Отця і (через) Сина. Згідно з тим Отець може дійсно «прийти» (Ів 14,23), але не може бути «посланим», а послання Духа через Сина (Ів 16,7) є знаком Його походження (Ів 15,26) також від Сина (ДВ 850 1300 нн. та ін.).

ПІСТОЯ – місто в Тосканії, осідок єпископа, де відбувся малий локальний синод (1786 р.) під проводом єпископа Пістої Стефана Річчі. Постанови того синоду були витримані в дусі антисхоластичному, єпископальному і антипапському, підтримали арбітральну літургійну реформу, виступали проти культу Серця Христового, частой сповіді з побожності. Пій VI засудив ті декрети 1794 р. (ДВ 2601-2700).

ПЛЕРОМА (гр. *pleroma* – повнота) – термін неясний і такий, що рідко вживається в Новому заповіті (Кол 1,19; 2,9; Еф 1,23; Ів 1,16), і очевидно, запозичений, хоча не без застережень, від гностицизму. Павло, може, мав на увазі, що Ісус Христос не належить до багатьох різномірних космічних і духовних сил (як в «політеїстичному» сенсі стверджував гностицизм), але що в Ньому в усій дійсності і однозначності («тілесно») передана нам в справі об'єднання повнота (абсолютна цілісність в єдинстві) рятівної божественної дійсності, так що отримуємо з тої повноти в такій щедрості, що ми повністю наповнені й усі разом, як Церква стаємо самі (одержаною) повнотою, оскільки Бог є «усім в усьому» (1 Кор 15,28).

ПЛЮРАЛІЗМ – як неминучий аспект створеного існування, означає факт, що людина і простір її існування (її середовище природне і оточуючі її люди) крім їхньої єдності в Бозі, крім їхнього загального призначення і крім їхніх остаточних загальних метафізичних структур, створене з дійсності такої різної і різноманітної, що досвід, якого набуває сама людина, походить з багатьох оригінальних джерел (взаємодія яких не

відбувається згідно з єдиним планом, прийнятим згори), так що людина не здатна ані в теорії, ані на практиці звести ту різномірність до єдиного спільного знаменника (до «системи»), як єдиного вихідного пункту, з якого таку різномірність можна було б вивести, зрозуміти й опанувати. Конкретна і цілком зауважена єдність дійсності існує для людини як метафізичний постулат й есхатологічна надія, але не як щось, чим можна розпоряджатися. Той плюралізм є знаком його створеності: тільки в Бозі все є єдністю: в тому, що досконале, антагонізм між дійсностями є неможливий до перемоги. Власне тут має свої найглибші коріння слушно зрозуміла «толеранція». Плюралізм є наявним в усіх вимірах людського існування, і звідси також у суспільній сфері не може і не повинно бути жодної єдиної і визначеної інстанції (є нею лише суверенний Бог), яка керувала б автоматично і адекватно усіма суспільними і навіть людськими діями, вважаючи її одночасно виповненням своєї власної і єдиної істоти. І оскільки навіть сама Церква, навчаючи про автономію Церкви і держави (ДВ 3168; КЦС 76), принципово не визнає себе як таку за інстанцію єдину, що усім розпоряджується і усе інше трактує як свою власну екстаполяцію, тому є очевидним, що ані держава, ані Церква не репрезентує Бога в Його абсолютній, універсальній силі й повній владі у світі. Не заперечує те факт, що в сферах суспільній, економічній тощо існує постулат плюралізму, який в жодному випадку не служить охороні особи, але мусить охороняти визначені групи інтересів перед змінами на користь громади. Такий еґотичний плюралізм був відхилений 2-м Ватиканським собором в його визнанні уповноваженої соціалізації (КЦС 6 25 42 75 та ін.).

Положення теперішньої теології визначає плюралізм теології, який не є просто ідентичним із співіснуванням різних теологічних шкіл. Той новий теологічний плюралізм, полягає на тому, що багато які теології, їхні тези, моделі мислення, методи тощо існують разом в своїй різномірності й незрівнянності й часто також без можливості досягнення якогось спільного горизонту розуміння, в середині якого (як

принаймні безмовно визнаного) можна було б вести змістовну дискусію. Повноважний і необхідний постулат єдності визнання віри представляє в тій ситуації плюралізму особливу трудність, беручи до уваги, що Учительський Уряд, який формулює одне визнання віри, сам з необхідності вживає визначену меологічну мову на підставі попереднього рішення, вжитого на користь однієї з теологій. В тій ситуації Церква і її наука покладають на індивідуальних теологів значно більшу відповідальність, ніж досі, за наполегливість в згоді з церковним визнанням віри.

ПНЕВМА (гр.- *дух, дихання, подих*) – мовою Нового заповіту, вкоріненою в Старому заповіті, означає сталий внутрішній принцип життя людини, який є даром Бога, залежить від Його волі і поступово розкривається в усій своїй глибині, розрізняючи у той спосіб і одночасно поєднуючи багато взаємопроникних понять: життєва основа живої людини на відміну від людини мертвої; її духовність (без трихотомізму) разом з її характером; її «пневматична» здатність одержана від Бога, яка робить її справедливою відносно Бога і показує, що дійсно стає живою і подібною до Бога: власне особисте життя самого Бога, що є святою любов'ю (Свята Трійця), яка виражена як присутність піднесеного Ісуса Христа у виправданій людині і як вільне самовираження Бога в ласці є найбільш внутрішнім принципом людини виправданої, освяченої і покликаної до участі в перетворюючій її хвалі Бога; месіаністично-есхатологічна переможна антитеза самого тіла (саркс) і світу; основа єдності і життя Церкви, її сакраментальної активності і її слова (між іншими: Лк 23,46; Ді 7,59 → Лк 1,47; Ів 11,33; Гл 6,18 – Рим 8,10.13 н.; 1Сол 5,23 – Рим 8,26; 1Кор 2,10-16; 2Кор 13,13; 1Кор 3,16 н.; 2Кор 3,17 – 1Кор 12,13). – Пор. також Дух Святий.

ПОВНОВАЖЕННЯ означає фізичну і правову (стало або тимчасово надану) здатність до таких діянь, які інша особа мусить допустити, визнати за правомочне і і моральне відносно неї. Такі повноваження можуть впливати з об'єктивних умов (право натуральне, наприклад, право батьків на виховання своїх дітей) або може бути наданим через вільний акт третьої сторони, що була на те уповноваженою (передача судової

влади). Згідно з волею Ісуса і з Божим Духом, повноваження мають в Церкві характер частково сакраментальний (тайнство), частково начальницький (влада управління і навчання). У зв'язку з тим їх передача настає частково через освячення, частково через несакраментальний юридичний акт церковної влади. Такі дві влади є взаємозалежні, але не ідентичні, і тому не мусять в кожному випадку мати той самий суб'єкт (влада Церкви). – Пор. також наступництво апостольське, влада ключів, влада зв'язування і розв'язування, уряд, визнання урядів.

ПОВТОРЕННЯ. Вникаючи глибше в людську активність, яка визначає те слово, можна переконатися, що воно не означає представлення одних і тих самих випадків, з яких крім того кожен є незалежним від останніх, але скоріше знаходження певного, самого по собі неповторного, випадку в іншому місці, часі і просторі в історії людства (анамнез). Така процедура (що набуває різних форм і досягає своєї мети в різному ступені) є можливою, оскільки: а) діяння особи духовної (особливо у випадку, коли становить міцну реалізацію особи, яка через смерть досягла досконалості) просто не гинуть разом з фізичним і біологічним випадками, через які виникла, але залишається частиною остаточного характеру вільного акту; б) людина завжди мусить реалізувати теперішнє, виходячи із свого минулого, яке залишається, і в) до того минулого належать не тільки його власні передні дії, але з точки зору діалогового характеру існування і основи солідарності, яка показує, що людина живе в історії, загальній для усіх людей, до того минулого належить також історія інших людей (хоча в різному ступені і в різний спосіб). Повернення до минулого, що триває і надалі, як до підстави нашої наявної волі, повернення, через яке (особливо в спогадах, священнодії, медитації тощо) незмінне плетіння історії є добровільно прийнятим і реалізованим – от чим є дійсне повторення. Це поняття може (або могло б) знайти в теології різноманітне застосування: в теології культу, літургійного року, жертви Божественної Літургії, урочистих богослужіннях з приводу особистих річниць, розумах, тайнах життя Ісуса тощо.

ПОГАНСТВО є поняттям теологічним, а не релігіознавчим. Теологія доти не зможе змінити його на термін нехристияни, доки вважатиме за правильне, а робить так від часів приходу Христа, домагання через Церкву (також як історичну величину й установу) права до абсолютності відносно всіх людей. Уживання того поняття не є ані цілісним, ані стислим. Беручи до уваги хоч би термін старозаповітний, «поганами» можна було б назвати усіх, хто не належав до історично («видимо») сформованого люду Божого (Церкви) з тої раси, що не були повними членами Церкви (членство Церкви). Однак фактично поганами називаються лише ті, що не отримали хрещення. Проте навіть серед тих не всі вважаються поганами; не відносяться до них юдеї та мусульмани. Перші тому, що будучи монотеїстами і залишаючись в межах офіційної історії спасіння (Старий заповіт), не можуть бути визначені тим терміном, який, традиційно (біблійно), власне відносився до не-юдеїв; другі – тому, що хоч знаходяться поза християнською релігією, є дійсними монотеїстами, а крім того визнають того самого Бога, який є також Богом християнської історії спасіння (мусульмани, отже, може скоріше перебувають в якійсь тринітарній ересі). Крім того слід пам'ятати, що поганство (в біблійному значенні) означало, перш за все, ті релігійні й історичні групи (а одиночки тільки як члени тих груп), які не належали до людей заповіду (угоди). Стисло теологічно треба було б сказати, що «поганами» є ті, хто, живучи серед народів і будучи сформованими їх власною історією, фактично не зіткнулися ще – як конституційований «народ» – в своїй історії з тими претензіями християнства або перед якими ще замикаються в ім'я своєї власної історичної традиції. Особу, що пориває з традиціями власного народу і його історією, і визволилася з поганства та прийняла християнство, можна було б ще сьогодні визначити терміном «погано-християнин». Політеїзм ще можна визнавати за другорядний, фактичний і вульгарний елемент поняття поганства. Поняття неопоганства (а отже, і спроба «ревалоризації» поняття «погани» розпочата сучасними невірними, які гордовито прагнуть вважатися за поган) має

бути відкинутим як теологічно не властиве або слід вживати його з найбільшою обережністю: похристияни неопогани – то принаймні ті (однаково чи охрещені, чи ні), які відкидають віру в межах певної історичної цілісності, вже християнської і такої, що буде нею ще принаймні в тому сенсі, що особа не є в стані уникнути якогось діалогового стосунку з християнським закликком, а отже, в аспекті теологічному, її відношення до християнства зовсім інші, ніж того, хто в своїй історично конкретній ситуації (в своїй культурі, суспільстві тощо) не стикається з християнством як її елементом. Чи є беззахисність такої діалогової ситуації незмінною – то зовсім інше питання.

З теологічного розуміння поганства слід виключити будь-яку девальвацію культурного рівня даного народу і оцінку релігії в аспекті релігіознавчому (історії релігії); погани не мусять бути ані культурно, ані релігійно «примітивними».

На тему оцінювання поганської релігії див. релігії нехристиянські.

Якщо вирішуючим елементом в понятті поганства не є фактичне відкидання християнства, лише брак історичного стикання (при достатній історичній міцності) з ним в історії даного народу, то так зрозуміле поганство з рації звичайного проникнення культури Заходу до загальносвітової історії, в якій кожен народ і кожне культурне коло стає внутрішнім елементом іншого народу й іншої культури, зникає або переходить поволі в теологічно зовсім нову фазу: стоїмо перед лицем історії світу, в якій християни і нехристияни (те означає «старо-» і «ново-погани», що в даний час живуть в тій самій ситуації з необхідності) залишаються в діалоговій ситуації.

ПОДОБА БОЖА є поняттям, почерпнутим з об'явлення; уживають його з метою визначення єдиного в своєму роді відношення між Богом і людиною. Людина, те означає за біблійною антропологією – уся людина в своїй тілесно-духовній структурі – чоловік і жінка, була створена за образом Божим (Бут 1,26 н.), як партнер Бога, що мав панувати у світі. Дякуючи цьому, він є – необхідно – кимось іншим, ніж усе інше створіння, зокрема оживлене, яке було створене кожне «згідно зі своїм

родом». Людина залишилася образом Бога також після гріхопадіння (Бут 9,6), оскільки вона може бути покликаною і надалі є призваною. Дійсним образом Бога є Ісус Христос (2Кор 4,4 нн.; Кол 1,12-16; Євр 1,3), оскільки, будучи Сином Божим (Логос), є досконалою подобою Отця, а будучи Богом, що став людиною, робить видимим невидимого; тому також на Ньому спочиває блиск слави Отця. Також той, хто вірує в Нього, бере – дякуючи божественній пневмі – участь в славі (докса) Господа, що викликає глибоку повагу, і стає образом того, перед ким преклоняються тут на землі (2Кор 13,8), а особливо після воскресіння тіла (1Кор 15,49; Рим 8,29). Те образне висловлення, що людина є образом Бога, намагається наблизити догматична антропологія, визнаючи людину як натуру відкриту до самовиявлення Бога і його натуру як *porentia oboedientialis* відносно гіпостатичної унії і ласки Ісуса Христа (в апіорному христоцентричному створінні), а також визначаючи потім ласку як самовиявлення Бога і як здатність кон-натурального прийняття того самовиявлення Бога в слові (ласка – любов) і баченні Бога.

ПОДРУЖЖЯ. В соціологічному розумінні: міцний сексуальний зв'язок зі змінною структурою; в католицькому розумінні: чинний зв'язок чоловіка і жінки, що має своєю метою тривалу духовну і тілесну спільність.

I. У Старому Заповіті подружжя як єдина соціологічна інституція виразно базується на творчій волі Бога. Це зв'язок жінки і чоловіка, що мають однакову вартість та однакові права, святий лад від самих початків історії людства (Бут 1,27). У старозаповітній історії угоди подружжя (хоч і не на рівні оповіді про створення) існує виключно для збереження і продовження людського роду. Отож укладання подружжя цілком залежить від старійшин роду, а його виключною метою є народження нащадків. Обов'язки, накладені «цивільним» правом та мораллю на чоловіка і жінку – різні: чоловік може припуститися чужоложства тільки у відношенні до іншого подружжя, жінка лише у відношенні до власного. Єдність подружжя не відома Старому заповітові. Подружжя також посідає право на

розлучення. Неодруженість як форма життя несприйнятна для Старого заповіту.

II. У Новому заповіті специфічне новозавітне розуміння подружжя знаходить свій вияв в тому, що Ісус визнає його встановленим Богом, визнає його тривалою єдністю чоловіка і жінки. Також жінці у подружжі надаються рівні права, передбачені оповіддю про створення (Мк 10,6-9; Мт 19,4). Але як форма життя у цьому світі подружжя може стати причиною людської провини перед Богом, якщо воно не дозволяє на покликання, яке Бог скерував людині у Христі та яке є постійно актуальним (Лк 14,20, ради євангельські). Обидва погляди на подружжя поширені у апостольських посланнях (особливо пор. 1Кор 7). Крім того, покликаючись на символічність шлюбу Ісуса Христа з Церквою, визначено місце подружжя у історії спасіння (містика заручин, символіка заручин, Церква). Оскільки подружжя є образом заснованого на ласці єдності Ісуса Христа з Церквою (Еф 5,32), тому у самому подружжі можна бачити плідний знак присутності ласкавої волі Божої (тобто тайни). Не можна заперечити, що Павло та його пізніші інтерпретатори не передавали в однаковій мірі обох християнських постав щодо подружжя. тому теологічна традиція під впливом Августина присвятила багато уваги питанню: чи взагалі подружжя є оправдане.

III. Вчення Церкви. Кожне дійсно укладене подружжя між обома охрещеними особами (також і між християнами-некатоликами, але не між католиком, який не дотримується католицької форми, укладення шлюбу з некатоликом) є таїнство (ДВ 718 761; догмат: ДС 1514). Підставою цього вчення є факт, що напоєна любов'ю єдність життя двох осіб передбачає стосунок до Бога як нашої підстави і мети. Є факт, що кожна християнська спільнота в Ісусі Христі одночасно є втіленням Ісуса, а отже, і Церкви (Мт 18,20). Тому це вчення особливо стосується поняття подружжя як найменшої, але найповнішої спільноти в Ісусі Христі. Підставою таїнства подружжя є самі наречені, якщо чинно виражають свою волю. Священик (диякон), присутність якого у нормальних умовах обов'язкова

для чинного укладення шлюбного союзу для католиків, виконує функцію свідка, визначеною йому церковною юрисдикцією. Чинно прийняти це таїнство можуть всі охрещені, якщо не існує жодних шлюбних перешкод (див. нижче). На противагу до сакраментального подружжя, «природне» подружжя чинне для двох нехрещених осіб. Вирішальним наслідком чинного укладення подружжя є шлюбний зв'язок, що завдяки своїй сутності триває ціле життя. Тому чинно укладене і дотримуване охрещеними особами подружжя може бути перерване лише смертю. Беззастережним обов'язком Церкви є підтримка у душі Христа постійності подружжя та обопільної вірності його членів. Крім того, на Церкву покладено обов'язок у душі Христа, тобто без засудження і дискримінації, дбати про розлучених та, за певних обставин, про тих, хто вдруге уклав подружжя. Церква не має жодної можливості робити присуд щодо причин розлучення якогось подружжя або про обставини такого розлучення. На підставі шлюбного зв'язку члени подружжя зобов'язані до обопільної подружньої вірності, спільності життя, обопільної духовної й матеріальної підтримки.

2-й Ватиканський собор намагався вийти поза юридичне і біологічне трактування подружжя, визначаючи подружжя як спільність та участь у любові Христа до Церкви. Також Собор визнав подружнім добром як народження нащадків, так і кохання членів подружжя (КЦС 47-51; КДЦ 11).

IV. Католицьке шлюбне право (СІС канн. 1012-1143, в тепер зобов'язуючому СІС канн. 1055-1165). Оскільки шлюбний контракт, що його укладають християни, є таїнством, та позаяк ці контракт та таїнство не можна між собою розділити, тому Церква перебирає на себе виключну законодавчу і судову владу у царині подружніх справ. Для чинної форми укладання шлюбного зв'язку між католиками обов'язковою є активна присутність пароха (або його представника) того місця в якому укладається шлюб та принаймні двох свідків. В небезпеці смерті (в інших випадках виключно тоді, коли слушно передбачається, що такі обставини триватимуть цілий місяць) чинний також шлюб, укладений у присутності двох свідків, коли неможливо

через поважні перешкоди запросити священика (диякона). Це є т. зв. надзвичайна форма укладення подружжя. Загальна церковна форма укладення подружжя обов'язкова для всіх, хто охрещений у католицькій Церкві або знову навернувся до неї, навіть якщо хтось після хрещення (навернення) відійде від Церкви та навіть якщо католицький бік укладає шлюбний зв'язок (після отримання диспенси) з визнаєм іншої віри. Згідно з нині зобов'язуючим СІС, якщо подружжя укладається між католицькою стороною та некатолицькою стороною східного обряду, канонічна форма вимагається виключно для сумлінного, а не чинного укладення подружжя. Пор. кан 1127 "1. Див. також канн. 1124-1129, що говорять про мішані подружжя. Звичайним приготуванням до шлюбу є зашлюбини (заручини), передшлюбне навчання та передшлюбні заповіді (виголошення), які зобов'язаний робити парох місця мешкання нареченої. Перешкоди шлюбні: забороняючі – звичайний шлюб, близька спорідненість, відмінність віровизнання; унеможлиблюючі – неповноліття, статева імпотенція, ще існуючий шлюбний зв'язок, різниця релігії, вищі свячення, урочисті чернечі обіти, спорідненість крові, доведена подружня зрада. Диспенса від цих перешкод повинна, якщо це взагалі можливе, бути отримана від відповідного ординарія перед укладенням подружжя. Після висловлення згоди нареченими (консенсус), Церква від найдавніших часів уділяє їм своє благословенство. Якщо можливо, то воно повинно уділюватися під час Служби Божої за наречених.

V. Життя Церкви і подружнє життя. Особиста любов, яка виявляється у подружжі, в наявній системі спасіння фактично підтримується Божою ласкою. Завдяки своїй природі ця ласка завжди освячує любов, підносить і відкриває до безпосередньої близькості Бога. Це стається не аж тоді, коли ця любов є згідною з виразним вченням Євангелії і не в таїнстві шлюбу, укладеного у Церкві. У контексті Еф 5 можна сказати: єдність між Ісусом Христом та Церквою (улюбленим Богом людством) є джерелом єдності чоловіка і жінки незалежно від того, якою мірою ця єдність позначена прикметами тієї первісної єдності. Таким

чином свідоме християнське подружжя дійсно представляє об'єднуючу Божу любов в Ісусі Христі до людськості. У такому подружжі втілюється у світі Церква в формі найменшої, але справжньої особистої Церкви. Власне з огляду на цю функцію подружжя як знаку, йому належить особлива ласка, що уділюється у таїнстві подружжя.

ПОЗИТИВІЗМ – скептичне обмеження людського пізнання (передусім як певного і «наукового») до обсягу безпосереднього досвіду і його типізації, примусовість якої спирається лише на можливість її застосування (можливості передбачення) в безпосередньому (почуттєвому) досвіді. Зараз позитивізм є положенням дуже загальним, яке підтримує враження численності релігій, метафізичних і етичних систем, а також враження «певності» «точних» наук, коли вони обмежуються до того, що можна виявити експериментально. Але позитивізм не бачить, що як теорія і як система скасовує сама себе (як будь-який скептицизм), що не є можливим до здійснення в конкретному людському житті, оскільки по суті не може довести жодної моральної вимоги. Не хоче визнати, що для погляду, який сягає глибше, від багатьох думок, виражених за допомогою різної термінології й набуваючих в історії змінних форм, відкривається глибока єдність головних переконань людини, які мають характер повністю метафізичний і релігійний, і що існує досвід трансцендентний, який навіть є підставою природничих наук (навіть якщо вони про те не знають) і який в логіці, онтології й етиці є такий інтерпретований, що його певність дійсно є іншого роду, ніж певність досвіду в позитивних науках, але як певність, що походить з найбільш первісного джерела, не є меншою від тої (трансценденції). Зрозуміло, що позитивізм як система, яка абсолютизує сама себе (на відміну від позитивізму як методу наукового самого по собі), не може примиритися з християнством.

ПОКЛАДАННЯ РУК – старовинний культовий жест. В Старому заповіті – це насамперед висловлення передання Яхве жертвовної тварини (Вих і Лев), символічного перенесення гріхів

всього народу на жертовного козла у Великий День Поеднання (після чого козла виганяли у пустелю, щоб він там загинув ніби людські гріхи), жестом благословення, яке посиляють собі люди, і жестом освячення (Чис 27,21 н.; Втор 34,9). Згідно з новозаповітними текстами покладання рук було жестом, яким найчастіше зціляли хворих; повідомлення свідчать, що таким видом жесту користувався Ісус, його учні і Павло. Новий заповіт вбачає в покладанні рук також жест благословення (Мк 10,16 і паралельні місця). Важливі також новозаповітні повідомлення про покладання рук як вираз освячення; однозначно зауважується, що воно поєднувалося з молитвою, а іноді й з постом. Конкретніше, покладання рук застосовувалося під час обрання дияконів (Ді 6,1-6), під час офіційного вислання Павла і Варнави на місійну працю (Ді 13,3); про надання повноважень служителям через покладання рук повідомляє також 1Тим 4,14 та 2Тим 1,6. Новий заповіт також згадує про покладання рук при посланні Духа Святого, будучи доповненням до хрещення (тобто при мируванні: Ді 8,15-17, 19, 5 н.; Євр 6,2). І врешті, Новий заповіт нагадує про покладання рук як про жест покаяння (1Тим 5,22). Тобто сучасне застосування покладання рук під час хрещення, святої тайни Миропомазання, освячень, помазання хворих і (фрагментарній формі під видом піднесення руки) покаяння по-біблійному добре обґрунтоване. Його символічне значення вказує на зіслання Духа Святого (також під час поєднання з Церквою) і спасіння; це – сакраментальний знак (матерія) в святій тайні Миропомазання і під час ордо (висвячення дияконів, священнослужителів, єпископа; ДВ 3857-3861).

ПОКЛИКАННЯ – то є переконання особи, що певна професія (форма життя) відповідає дозволячій або наказуючій волі Бога і є реалізацією завдання життя, що дозволяє людині досягнути вічне спасіння. В тому розумінні кожна професія (навіть неулюблена) може бути покликанням, оскільки також те, що важке, може бути повинністю. Передусім (але не тільки!) йдеться про покликання до богослужіння й чернечого життя. Його слід прийняти, якщо є духовні й моральні умови до такого способу

життя, обраного з властивих (т. зв. безінтересовно релігійних) мотивів, а Церква готова прийняти таку послугу, яка в ній і для неї буде виконуватись в тому стані життя. Подальша проблематика покликання веде до питання про пізнання того, що повинна конкретна особа, на відміну від пізнання загальних норм, які, щоправда, визначають межі поля діяльності конкретної особи, але не можуть їх одночасно окреслити. Це є проблемою «етики індивідуальної» (етика екзистенціальна).

ПОКОРА – позиція людини, яка в свідомості радикальної дистанції між ним і Богом, досконалим буттям, з вдячністю і відвагою приймає самоприниження Бога в своєму Сині (Флп 2,2-8) і об'явлене в тому перетворенні (піднесення), силою якого малі і слабкі того світу стануть великими в царстві Божому (Мт 18,4 і місця паралельні). Те покірне трактування самого себе виявляється перед усім в прийнятті (пробаченні, терпінні) слабкості ближніх, готовності служити їм і Богові.

ПОКУТА як «чеснота» означає моральну і релігійну позицію людини відносно гріха (власного і гріха взагалі), що є пожертвою через ласку Ісуса Христа. Її центральним актом є жаль (метаноя). До її істоти належить: мужність, що настроює до страху Божого і до прийняття правди про своє власне існування в лиці усіх притиснень (чесне «визнання свого минулого»); силою ласки надана готовність до підпорядкування слову, що було об'явлене через знищення фарисейського самовиправдання гріха; поважна і активна воля виправлення в довірі в переможну, незважаючи на слабкості людини, ласку Божу (засвідчена в діях задовільнення, біблійне: спостереження, піст, подаяння); воля приступити до тайнства відпущення гріхів; готовність до покірного зречення наслідків гріха, що залишаються надалі – навіть після відпущення гріхів (кара за гріх); активна участь в боротьбі з тягарем гріха, що набуває конкретної постаті в загальному нещасті і бідності світу. Покута як дар Божий є власне зобов'язанням людини, а не тільки пасивним випробуванням: людина відвертається від свого минулого, яке її «умертвлює» (оскільки знову визнає незаперечну важливість порядку Божого) і до якого «відчуває

відразу» (оскільки той порядок знову і по своїй волі реалізує). Покута означає, що не наш жаль, а Божі дії відносно нас стають прийнятими з вірою і надією. Містить вона визнання плюралізму людини, яка домагається множинності актів (зовнішні і внутрішні діла покутні, віра і любов, задовільнення, втручання в майбутнє з «міцним рішенням»).

ПОЛІТЕЇЗМ є доктриною, яка проголошує, що існує багато божественних істот. Кожному існуванню, а особливо великим силам, що діють в сфері існування людського, можна приписати – з приводу віднесення до Бога, його уникнення остаточного контролю людини, його бездонної таємничості і антагоністичного плюралізму – в певному розумінні характер «*numinosum*», а також ознаки антагоністичного плюралізму. Там, де досягається визнання тих «сил» власне в тому їх характері як «даних» в людському існуванні, маємо справу з глибшою і більш вдалішою інтерпретацією існування, ніж там, де згідно з примітивним імпіризмом (позитивізм) вживаються і зловживаються фізичні дійсності в спосіб тільки євдемоністичний і технічний. Досвід тих «сил» в їх плюралізмі й антагонізмі не є ще політеїзмом (хоча підготовлює ґрунт для такої викривленої інтерпретації автентичного досвіду), якщо з приводу браку чи недосяжності історично неповторюваного об'явлення і самовираження єдиного живого Бога в ласці Його трансценденції зустріч з Богом самим в собі видається можливим тільки за посередництвом таких «божественних сил» і відносно них. Однак з політеїзмом (як явищем автентично релігійним, але яке обтяжене провиною і є протилежним Богові) маємо справу тоді, коли Бог як правдива і перевищуюча світ основа усієї дійсності, а також усіх «сил» створених, є утотожненим з тими силами і коли такі сили (наскільки взагалі є те можливим) в своєму плюралізмі остаточно стають об'єктом дійсного релігійного акту абсолютної самотрансценденції й преклоніння, при чому не є важливим чи людина (або народ) намагається шанувати багатьох таких богів, які хочуть бути Богом, чи вшановує тільки одного з них як «свого» Бога (генотеїзм). Такий політеїзм не становив початку історії релігії.

Політеїзм, який ми зустрічаємо в історії релігії, є остаточно нероздільною мішаниною розглядуваних тут положень. Тому також він являє собою сталу загрозу для кожного релігійного життя, хоча сьогодні і виступає в атематичній формі. Його загроза може бути остаточно переборена лише там, де конкретний історичний Бог об'являється як абсолютний; дякуючи втіленню Логосу, а не через чисту метафізичну спекуляцію, яка абстрактно і формально виказує єдиність остаточної основи світу (пор. 1 Кор 8,4-6).

ПОЛЯРНІСТЬ. Факт, що один Бог створив велику кількість існувань як один світ, означає, що між різними і протилежними існуваннями існують взаємні зв'язки, оскільки в протилежному випадку існували б одностайність або абсолютний хаос, а світ не міг би мати одного джерела і однієї мети. Ці розрізняючі, об'єднуючі та протиставляючі зв'язки між різними існуваннями (або різні моменти одного й того ж існування, в котрому виявляється реальна внутрішня різниця між його підставами існування) треба насамперед розуміти (хоч не тільки) як зв'язок між двома дійсностями навіть в Святий Трійці є два різні «походження»), що нагадує уявлення «полярності» (як два полюси електричного струму). Філософія і теологія полярності можуть бути допоміжними, щоб уникнути небезпеки як моністичних спрощень в інтерпретації дійсності, так і певного роду атомізації і фальшивого дуалізму, оскільки зв'язок полярності одночасно об'єднує і розрізняє. Пор. плюралізм монізм конфлікт.

ПОМІРКОВАНІСТЬ (*temperatia*), також стриманість, -чеснота, яка свідчить, що людина за допомогою розуму може контролювати свої пристрасті й палкість і надавати їм розумної міри, утримуючи їх «посередині». У томістичній науці про чесноти поміркованість займає останнє місце серед чотирьох головних чеснот і реалізується в чеснотах, які їй підпорядковуються, наприклад, в поміркованості у вузькому розумінні (в їжі й питті, у скромності й соромливості).

ПОРОК – в теологічній термінології такий рід габітус (*operativus*), який постійно і регулярно веде до учинення

аморальних актів. За схоластичною філософією габітус (порок) перебуває на дорозі постійного повторення певних актів; тому порок є протилежністю чесноти. Оскільки в основі пороку знаходиться певна схильність, яка необов'язково мусить бути сформована діями, тому оцінка зменшення ступеня відповідальності з приводу ослаблення волі через злі звички дуже часто належить до компетенції психології глибини душі. Аналогічно з аристотелівськими кардинальними чеснотами також встановлено каталог головних пороків, який через широко відому стоїцьку філософію зробив також безсумнівний вплив на список пороків, вміщених у Новому заповіті, хоча назви пороків походять з автентичної єврейської традиції (напр., блуд або ідолопоклонництво як образне визначення «поганства»). Павло на закінчення багатьох таких виявлень пороків говорить, що ті, хто (дійсно свідомо і відповідально) так себе поводить, не успадкують царства Божого (басілея); тут знаходиться біблійно-теологічна підстава для розрізнення гріхів тяжких і повсякденних. Це засудження треба розуміти у взаємозв'язку з християнським вченням про жаль і з переконанням вже найбільш ранньої Церкви, що принципово кожний гріх, який буде охоплений актом жалю, може бути відпущеним.

ПОСЕРЕДНИК (гр. *mesites*, лат. *mediator*) – в загальному розумінні той (або те), хто (або що) в той або інший спосіб встановлює або підтримує між двома іншими буттями відношення, які без нього не існували б або не могли б існувати. Посередником в неповторному і остаточному сенсі між Богом і людиною є Ісус Христос (1Тим 2,5; ДВ 1347 1513; КДЦ 8 14 28 49 60 62; ДЕ 20 та ін.), оскільки в Ньому (то означає – в Його особистій дійсності [унія гіпостатична] і в Його справі [хрест, покута, воскресіння]) реалізується в історії в спосіб вирішальний і переможний абсолютне, остаточне саморозкриття Бога (об'явлення, ласка, бачення Бога) на людство і в Ньому (як в людині, що наповнена ласкою, заслугою і в баченні Бога), було воно прийняте з боку людини; оскільки людство як цілісність є через Бога в Ісусі Христі і разом з Ним задумане, створене, не

дивлячись на його провину, прийняте, визволене і освячене остаточно і неперевершено, крім того Ісус Христос є Посередником в найвищому ступені, єдиним Посередником. Умовою, яка робить можливим рятівне посередництво Ісуса Христа і особисту реалізацію того посередництва у вірі, є взаємна комунікація між усіма людьми, що досягає остаточної глибини їх існування там, де здійснюється їх спасіння, а також, конкретна «реалізація» існування і досвід такої радикальної інтеркомунікації. Оскільки всередині удержуваної включно Ісусом єдності усіх спасених кожен має значення для всякого іншого (оскільки в тій єдності буття і діянь є бажаним) і кожен має значення для іншого згідно із своєю власною неповторною істотою і своїм місцем в тій цілісності, оскільки можна з відповідною обережністю і в деривативному розумінні сказати, що кожен серед тих, хто живе в ласці, у свій спосіб «співпрацює» в справі спасіння іншого. З того погляду Церква в своїй мові відносить термін «посередництво» (навіть «співпокута») особливо до Марії у зв'язку з її єдиним в своєму роді місцем, яке займає в історії спасіння як вже визволена (але ніколи як єдиний і абсолютний Посередник, який сам здійснює покуту).

ПОСИБІЛІЯ. Можливість якогось буття відрізняється перш за все тим, що воно дійсно існує, але не є ані вічним, ані обов'язковим (випадковість). Так, отже, визнаємо його за щось, що може бути, що є можливим, що є внутрішньо можливим для мислення (його різні властивості можна між собою узгодити) і що має зовнішню основу існування (яка остаточно є Бог). Досвід нашої волі, яка обирає серед багатьох альтернатив, і наші знання про любов Божу навчають нас, що мають бути також можливості, які не реалізовані, навіть якщо дуже часто не можемо розповісти чи таке внутрішнє буття можливе для мислення, міг би знайти своє власне місце в неосяжній для нас цілісності того, що очевидне, не переносячи «того» світу. Доктрина про посибілії має істотне теологічне значення як тло для волі Бога і створення, для молитви благання і активної відповідальності людини. Дійсність посідає в ширшому просторі того, що можливе, що разом з тим визначає її межі і її волю відносно більших речей.

ПОСЛУХ взагалі означає визнання законного авторитету, яке мусить виразитися в способі мислення і у вчинках. В теології і в житті Церкви відіграють важливу роль три форми покорі: а) Рим 5,19 визначає провину Адама як непокору, через яку усі стали грішниками, щоб у подальшому вказати на покору Одного, завдяки якому усі стали справедливими; Син навчився покорі через те, що стерпів, і так став винуватцем спасіння вічного для усіх, хто Його слухає (Євр 5,8 н.). Отже, так покора означає в Святому Письмі передусім покірність поняттю «мусити» з історії спасіння (Мт 16,21 та ін.), яке містить в собі – перед настанням царства Божого – також наказ Божий і розпорядження Церкви; б) належність покорі до рад євангельських завдає з певністю найбільшої труднощі; оскільки ті ради є також свідоцтвом Церкви, виникає важке питання, звідки можна знати, що Богу виказує хтось найрадикальнішу покору тоді власне, коли підпорядковується людській владі. Відповідь на це питання виявляється в момент, коли усвідомлюємо собі, що покора є істотним елементом тривалого зв'язку з визначеною формою життя в Церкві. Формальна покора заради самої покорі не має жодного позитивного морального значення; покора не є визнанням повного повноваження керівництва (що може зі свого боку бажати покорі від іншої людини виключно з рації служіння меті, яка з певністю є запланована Богом). Скоріше є вона взяттям на себе загального релігійного життя за конституцією, яку Церква визнала за правдиве і можливе вираження життя, присвяченого Богу – втілення в життя науки Ісуса Христа і наслідування Його прикладу життя, а також прийняття неможливого для передбачення долі. Оскільки зобов'язання до наслідування прикладу життя Ісуса Христа можна реалізувати тільки в Церкві, покора безглуздом наказом є також розумною, якщо тільки те, що наказане, не є аморальним. Безсумнівно, те, що об'єктивно фальшиве, дуже важко відрізнити від того, що аморальне. В лиці тої труднощі є таким, що протирічить християнському духу, звернення до принципу «розповідь є розповіддю» відносно сліпої покорі, але є скоріше обов'язком відкрито протистояти авторитетові, якщо він наказує те, що

безглузде. Покора як євангельська рада реалізується як, збуджуючи прихований і явний егоїзм, так і посвячуючись тому, що найвище, а також мужньо непокоючись, щоб те, що вже не залишилося лише теорією й ідеалом; в) сказане вище стосується також канонічної покорі того, кому ввірене пестування церковної влади.

ПОТЕНЦІЯ ОБОЕДІЕНТАЛІС (*POTENTIA OBOEDIENTIALIS*, лат. *можливість, покірність, послух*). Істота людини називається «*potentia oboedientialis*» через надприродну ласку в тому розумінні, що на силі духовній трансценденції до цілого буття вона є відкритою на самовідданість Бога, що не зносячи тої істоти може випасти на долю тільки того буття, яке через свою власну істоту не стало замкнуте в одній обмеженій сфері існування. Така «можливість» (здатність прийняття) називається «*oboedientialis*», оскільки те, чим вона є дійсно, мало б своє повне значення навіть тоді (як те, що робить можливим існування духовне і особове), якби Бог не віддав людям самого себе; так що самовідданість, окрім існування тої потенції, є незаслуженим даром, власне ласкою, та потенція тому не може ставити Богові жодних вимог, але містить в собі послух через його розпорядження. Людська натура має характер «*potentia oboedientialis*» завдяки радикальному саморозкриттю Бога, яке знайшло свою актуалізацію в Ісусі Христі.

ПОТЯГ – це відчуття людиною притягання через завершене (дійсне або на вигляд пов'язане з одним серед різних вимірів людини) добро (або здатність бути в цей спосіб притягнутим), яке випереджає вільне (позитивне або негативне) рішення особи і яке є обов'язковою умовою такого вільного рішення (див. також пристрасть). Оскільки вільне рішення переважно не може повністю використати ті подразники без решти в добровільно обраному положенні особи, в сукупності підпорядкувати добру або злу, залежно від вибору, зробленого особою, оскільки сума таких пристрастей є ідентичною з жаданням, є виразом того, що стан натури не став ще повністю справою ласки, просякнутою через любов Бога, а тому може також бути подразником до гріха.

ПОХОДЖЕННЯ ЛЮДИНИ. Святе Письмо завжди розуміє людину як істоту, яка відрізняється тілесно-духовною єдністю, і в своїй тілесності є духовно-моральним партнером Бога. Свою єдину в певному роді дійсність завдячує людина особистій, безпосередньо до неї зверненій ініціативі Бога, завдяки якій вона є образом і подобою Бога, якої до того не було. Як особистий дух (душа, особа), адже не може людина бути – згідно з наукою Церкви – виключно продуктом інфралюдської дійсності, що розвивається згідно зі своїми натуральними правами (догмат: ДВ 3022). Оповідання ж біблійне про створення людини не є описом конкретного способу виникнення людини, але народним способом висловлення і пластичним осмисленням самого простого факту. Тому також Учительський Уряд не відкидає тези природничих наук про те, що людина поєднана із світом тварин історичним зв'язком, і дозволяє вільні дискусії з цієї проблеми (ДВ 3896). – На цю тему також: Адам, створення людини, моногенізм, розвиток.

ПОЧАТОК не є першим моментом в якомусь ряді численних і порівнянних моментів, але підставою сукупності, що робить можливою передусім її історію. Поняття початку перевищує тому поняття формального, зовнішнього часу. Початок надає сукупності свою сутність і разом з нею конкретні умови здійснення цілісності. Він є незалежною передумовою існування, яка досліджена як здійснення, і тим самим її межею, так що в результаті знаходиться поза носієм (суб'єктом) початку. Про автентичний початок можна говорити лише там, де маємо справу з особистим буттям, де те, що стало розпочатим, становить цілісність і вносить щось нове, а не є тільки звичайною фазою якогось іншого процесу. Початок є початком, відкритим для свого кінця, і тільки в ньому доходить до самого себе. Існування кінця, що наближається, в саморозвитку людини є одночасно зростаючим існуванням початку. Там, де відбуваються безпосередні рятівні дії Бога, треба говорити в теологічному розумінні – про дійсний початок (створення – нове створення). Тому початок означає передусім створення (коли буття духовно-особисте може бути встановлене тільки силою

безпосереднього творчого акту Бога: душа), при чому безпосередня залежність від Бога з необхідності закладає непомітність початку. Такого роду початок, як початок ставання буттям, є прихованим і розкривається в історії особистого буття. З рації того, що початок має характер первісного принципу, дані разом з ним можливості є представленими виключно особі, і тому також є для неї завданням, що зобов'язує прийняти рішення. Якщо початок є дійсно потенційним, самий по собі вникає в час, що веде тільки до здійснення, і в той спосіб підлягає непередбаченим рішенням Бога щодо тих відкритих можливостей, що криються в часі, тому кінець є дійсно збереженням, здійсненням і об'явленням початку, але саме те здійснення і об'явлення не є тільки досягненням початку до самого себе, оскільки самий початок є визначеним через рух, спрямований до здійснення, реалізація якого підтримується Богом, Тим, який є єдиним Початком і Кінцем одночасно.

ПОЧУТТЄВІСТЬ. В розумінні морально нейтральному і згідному з порядком створення почуттєвість є тим аспектом людської свідомості, який пов'язаний з тілом, є безпосередньо відкритим до зовнішньої покірності, є попереднім щодо трансценденції й вільності особистої душі, і який постачає розуму «матеріал» в конкретних актах «пізнання» й «бажання». Також як «основа пристрастей» почуттєвість є необхідною і доброю (жадання, пожадливість), не можна її стримувати (в спосіб стоїчний або маніхейський), але треба щораз все більше інтегрувати особу в ціле, і її добрі рішення спрямовувати до Бога (інтегральність). Нескінченний характер того завдання в земному житті сам визначає християнську ситуацію, ситуацію боротьби, в яку залучає нас віра (ДС 1515). Очевидно, що в конкретному житті тілесність грішної людини завжди є напіввизначеною через світ і його грішну історію, є брамою для злих «Керівництва, Влади і Сили» світу, є напіввизначеною також через власні фальшиві рішення, прийняті в попередній історії вільності. Звідси власна тілесність є не тільки завданням (її щораз більшої інтеграції), а також «об'єктивізацією» гріха

(гріха первородного і власного) і через це також можливість гріха, яку треба переборювати в ласці Божій. Зневажливе значення почуттєвості у християнській релігійній мові має свою рацію, але створює небезпеку забування головного й оригінального сенсу цього слова.

ПРАВДА у звичайному значенні – це згідність висловлення з фактичним станом, який те висловлення передає. Але це поняття є дуже диференційованим залежно від роду пізнання того, хто пізнає, і того, що пізнається. Якщо йдеться, наприклад, про знання, в якому той, що пізнає, здобуває джерельне знання про самого себе, то тоді правда є звичайним буттям-в-самому-собі, а отже, внутрішнім освітленням буття для самого себе. Оскільки те первісне (не об'єктивізоване уявно, але супроводжуюче усякий акт пізнання, незалежного від його тематичного предмета) освічення для самого себе спричиняється з необхідності (як умова своєї власної можливості) до досвіду (початково і саме в собі атематичне) власного існування духа, тому така одна правда, яка міститься в усіх інших правдах, не є єдиною черед багатьох інших, але є однією глобальною правдою, охоплює також певне відношення до Бога, певні мовчазні, атематичні знання про бездонну тайну, в якій усе має свою основу. Якщо людина не згасить в собі тої єдиної правди, не зненавидить її, не закритється перед нею, але визнає її, віддаючись їй добровільно і з усією щирістю, то побачить в тій правді дар, уділений їй на власність, сама буде в правді, яка її охоплює і робить правдивою, те означає, що віддає її незрозумілій правді й у той спосіб звільнює від самої себе. В такому акті людина в конкретному порядку добровільно приймає не тільки своє власне існування, а й – з погляду на її «піднесення» у зв'язку із загальновідомою, надприродною рятівною волею Бога – своє власне спрямування на Бога життя вічного, який відкривається в приділенні самого себе, або на абсолютну правду (Ів 14,6), яка є абсолютно просякненим світлом і любов'ю, самовладанням безконечної повноти дійсності, що віддається створінню в баченні Бога.

ПРАВДИ КАТОЛИЦЬКІ (*veritates catholicae abo doctrina catholica*) – це у вищому теологічному розумінні усі правди, яких Церква дійсно автентично навчає, але яких не вважає непогрішними (на відміну від догмату і фактів догматичних). До католицьких правд відносяться деякі теологічні висновки, багато які висловлення з папських екциклік. Церква домагається внутрішнього прийняття представлених правд, але не абсолютного, остаточного ухвалення віри. Виражену з приводу авторитету Церкви, згоду можна відхилити, якщо міркування, що випереджують колишній спосіб постановки питань, привели до сильних переконань, що погляд, представлений Церквою автентичного, але не не помильного, не відповідає вже фактичному стану.

ПРАВИЛО ВІРИ (REGULA FIDEI). Або в дуже загальному сенсі те, що становить норму чи правила віри для кожного індивідуального християнина: об'явлення Боже як слово Святого Письма і Традиції, автентично інтерпретованій через Учительський Уряд Церкви, або, у вищому розумінні, певні короткі формули християнської віри, які були вже відомі в стародавній Церкві від апостольських часів, і які поступово зазнавали щораз більшої конденсації і набули встановленої форми, в якій уживаються ще тепер, особливо як оборона перед еретицькими доктринами.

ПРАВО – це порядок, встановлений для певного суспільства і встановлений владою цього суспільства. Як теологічний показник право відіграє особливу роль в історії спасіння Ізраїлю. Біблійні книги Старого заповіту (майже виключно Бут, Вих, Лев, Чис, Втор) на формування яких впливала правова думка стародавнього Сходу, що містить багато які права, що трактовані в поодиноких і нечисленних елементах дісно як розпорядження людські, але повністю визнаних об'явленням волі Бога, який дав Ізраїлю заповіт. Тому також згадка п'ятих книг (*gr. pentateuchos*), вже описана в Старому заповіті під загальною назвою «Книга Права» (2Цар 22,8.11; 2Хр 34,14; Неем 8,3), а пізніше просто «Право» (*евр. Тора*). По суті говорять вони про порядок, встановлений між Ягве й Ізраїлем, як і між

Ізраїлем і окремою особою (Декалог, наказ Божий, заповіт). Оскільки той порядок в розумінні Старого заповіту є порядком спасіння, тому Право, що міститься в ньому, вважається за виявлення ласки Ягве, яка славиться в гімнах (Пс 119[118]). Пізніше, після повернення з вавилонської неволі, яку дозволив ізраїльському народові цар Кир (559-529 рр. до Хр.), не можна було нічого додавати до Права, що з усією ретельністю зберігали на засланні (або будь-що з нього вилучати). Звідси стає зрозумілим, що Право (синонім «волі Божої») користувалося в Ізраїлі найбільшою повагою серед святих книг, більшою, ніж «Пророки» і пізніші «Письма», воно стало нормою, що можна включити до канону Старого заповіту. Пізній юдаїзм розвинув своєрідну теологію Тори. Вона самою мудрістю Божою є неминущою, прикрасою Ізраїлю і тим, що відрізняє його від поган. З іншого боку, той, хто не знає Права, знаходиться в ситуації засудження; отже, не лише той, хто його не дотримується. Існували секти, які взагалі приймали тільки те, що містилося в Торі (садикеї, самаряни).

Поняття «Права» стосуються в Новому заповіті в формальному сенсі, так само, як і в Старому заповіті. «Правом» називають розпорядження, що містяться у П'ятикнижжі (включаючи ритуально-культові), саме П'ятикнижжя, і навіть увесь Старий заповіт, те Право дане самим Богом. Проте Ісус, який відносно Права дотримується суверенності, дає його авторитетний виклад: стає поглибленим і загостреним відносно наказу любові до Бога і до ближнього (Мт 5,23-48; 7,12; 22,34-40; Мк 10,5; 12,28-34; Лк 10,25-29); положення, що відносилися до культової чистоти, були відхилені (Мк 7,1-23) – на тому полягає правдиве дотримання Права (Мт 5,17).

Від часу, коли учні почали проголошувати Євангеліє про Ісуса Христа, мусило дійти до конфлікту між первісною Церквою і юдаїзмом; тягар тією суперечки ніс Павло, також для нього Право об'являло волю Божу (Рим 2,27; 7). Але було воно дане з погляду на правопорушення (Га 3,19), виконувало потім лише «виховальські» функції перед пришествям Ісуса Христа (Га 3), навіть стає прокляттям, якщо вважається за

дорогу до спасіння: спасіння не можна одержати людськими силами, дотримуючись букви Права, але походить воно (спасіння) виключно з ласки Бога (Рим 3,4), яка була дана в Ісусі Христі; в хресті Ісуса і в хрещенні залишаємося – як напівмертві – увільнені від Права (Рим 6,1-6; Гл 2,19). В тій теологічній опозиції до розуміння Права як дороги до спасіння не слід вбачати – на що вказують вже інші новозаповітні висловлення – заперечення обов'язковості реалізації віри в кожному вимірі людини і, з тої рації, її проявлення в послусі й в любові (пор. вчинки). Теологія ласки Павла принаймні не скінчила дискусії з Правом. Вона набула свого особливого характеру в теології реформаторів (і в протесті реформованих Церков проти права Церковного; пор. також антиномізм, дискусія навколо права натурального) і до сьогодні висловлюється у формі обвинувачення, проголошеного на адресу католицької моралі, наче була вона «мораллю законницькою». Необхідність церковного права і церковних наказів, а також державного права до видань норм, що впорядковують громадське життя, впливає з аналізу належним чином реалізованої волі людської, яка в своєму неминучому акті волі також невиразно приймає – як бажання, тобто як повинність – апіорні умови її самої. Однак ті умови людська воля розпізнає тільки з досвіду, і тим самим мусить вона підлягати – з рації історичності людини – в своїй діяльності певних норм, що походять «іззовні», як із свого боку, мусять бути історично «втіленими» і конкретно представленими. Це можна назвати християнською узаконеною мораллю лише тоді, коли ласка Ісуса Христа вважатиметься виключно як засіб до виконання тих норм, або коли потрібне ухвалення тих норм з погляду на неї саму, а отже, незалежно від об'єктивної справедливості (номіналізм) – небезпечності, яка дійсно не знаходить жодного підтвердження у формулюваннях Учительського Уряду, але не завжди є від них повністю вільні катехизація і проповідання.

ПРАВО ЦЕРКОВНЕ – так називається зобов'язуюче в Церкві право, яке регулює її життя як громади. В тій мірі, в якій було

воно передане в об'явленні Божому або в якій становить частину натурального морального права, називається правом Божим (*ius divinum*). Щоб краще зрозуміти сутність права Божого, треба пам'ятати, що об'явлення полягає не лише на пасивному слуханні, але також може бути активним вибором, зробленим через слухача серед багатьох можливостей, що насуваються. Відносно об'явлення права Божого в Церкві означає те, що Церква в ситуації, що вимагає рішення, пов'язаного з її самореалізацією, робить вибір, що є згідним із своєю істотою. В сенсі рішення, що відповідає істоті Церкви, право Боже могло б бути вже в часах апостольських, тобто вже в часі перед повним формуванням Церкви. Чисто церковне Право складається з прав церковних (сутність яких, зрозуміло, часто відтворює божественне право) і права звичайного. Головним джерелом церковного права в латинській Церкві є Кодекс Канонічного Права (*Codex Iuris Canonici*) (церковне право, згідно з давнім визначенням, часто називається також «правом канонічним» від грецького слова «канон» – міра), який увійшов у життя 1918 року, але визнано, що потребує ревізії. (Новий СІС, проголошений Іваном Павлом II апостольською конституцією *Sacrae disciplinae leges*, зобов'язує від 27 XI 1983 р.). Право Боже в Церкві не є незмінним; його дослідження і застосування в конкретних випадках підлягають засадам, аналогічним до тих, які керують розвитком догматів. Чисто церковне право є, очевидно, ще більш податливим на зміни і пристосування його до умов часу. Критерій, що керує зміненням церковного права, виводиться не тільки з вбачання активних вимог, що стоять перед Церквою і згідні з її сутністю, а також з критично-герменевтичними роздумами над обставинами виникнення церковного права (напр., права подружнього й адміністративного). У тій мірі, в якій норми церковного права підтримують основну структуру для самореалізації Церкви, послуговує їм також саме значення спасіння, яке служить самій Церкві (інші концепції права церковного у протестантів і в Східних Церквах виникають з іншого розуміння суті самої Церкви), проте в окремих випадках не завжди легко розпізнати зв'язуючий характер таких норм, Церква виявляє зрозумілість

в застосуванні багатьох чисто церковних норм (придільення диспенсації; *epikia*, що означає вибачливу інтерпретацію прагнення служителів закону, що вважається за чесноту; загально приймаються принципи, що право чисто церковне не зобов'язує у випадку особливої несприятливості і турботи). Право церковне – це також назва однієї з давніх теологічних дисциплін, яка спирається на збірках соборних канонів, підтверджених вже в V ст. (особливо важливою є збірка декретів Граціана від 1142 р.).

ПРАГНЕННЯ (лат. *votum* – *прагнення, побажання*). Теологія говорить про прагнення до Церкви, до хрещення (ДС 1524) або іншого таїнства (напр., покути: ДС 1542 н.), щоб пояснити, яким чином людина, яка не належить у видимий спосіб до Церкви (без хрещення) або яка не приймає таїнств по суті своїх необхідних для спасіння, може жити в Божій ласці, може бути виправданою і може досягнути вічне життя: глибоке і стале прагнення до Церкви і таїнства, збуджене і підтримуване через ласку Божу, може замінити належність до Церкви (як пратаїнства) або прийняття таїнства. Це прагнення може бути приховане у загальній готовності до послуху відносно волі Божої, згідно з голосом сумління, тому не мусить передбачати виразного знання про Церкву і про таїнства (ДС 3870 нн.). Ця досакраментальна (доцерковна) можливість спасіння не означає, що є два різні й незалежні між собою отримання виправдання і спасіння. Ласкою, що діє в «*votum*», є ласка Ісуса Христа, або ласка «втілення»: вона сама прагне до свого конкретного просторово-часового і суспільного втілення в членстві Церкви й у тайні, хоча будучи їхньою причиною, випереджає їх в своїх діях. Отже, тут йдеться про дві фази одного процесу спасіння. Хоча перша фаза може мати вже рятівний характер, навіть якщо без власної провини не буде вона перевищена у тому житті, однак те об'єктивно накладає на людину обов'язок перейти через включення до конкретної дійсності Церкви, так що якщо свідомо й покутно не виконає того обов'язку – сама знищить ту першу фазу. – Пор. також необхідність спасіння.

ПРАТАЇНСТВО. Особливий характер християнських таїнств (на відміну від ритуалів дохристиянської епохи, що обіцяли спасіння), що спирається на унії гіпостатичній Логосі з природою людською і (у зв'язку з цим) на сутності Церкви. В Ісусі Христі і в Церкві Бог остаточно і переможно обіцяв світові, що приділить йому самого себе як його спасіння (а не як засудження). Між історичною наочністю Церкви, яка відрізняється від есхатологічно переможної ласки спасіння, хоча і не можна її від неї відокремити, а та ласка (як ласка світу як цілісності) виникає такий самий зв'язок, який виникає між знаком таїнства і ласкою таїнства, яка є приділеною особі і яка спирається на Христі й на Церкві. Звідси Ісусу Христу і, за його посередництвом, Церкві правильно послуговує назва пратаїнства (*opus operatum*). 2-й Ватиканський собор розпочав ту теологічну науку, оскільки називає Церкву видимим таїнством єдності спасіння (усього людства, Бога і людства: КДЦ 9 та ін.).

ПРАЦЯ означає всяке тілесно-енергетичне і духовно-ідейне діяння і звершення людини, яке править за інструментально-предметне забезпечення його фізичного існування і умов його репродукції. Вже дуже рано теологічні роздуми зауважили контраст між працею як творчою і бажаною через Бога діяльністю, що має на меті опанування світу, щоб поставляв людині засоби для життя (Бут 1,28), і супровідними моментами страждань, пригноблення і примусу (Бут 3,17-18), і повчали, що опір внутрішньої природи як і зовнішньої відносно цілеспрямованого самовладання через людський суб'єкт, викликаний порушенням людиною відношення, що поєднує її з Богом (гріх первородний). Незважаючи на той сильний контраст між ідеєю праці, що дає приємність, і обтяжливою дійсністю її виконання, традиція християнсько-юдейська не визнала – всупереч стародавньому світу – фізичної праці як чогось низького, але трактувала її як основний, громадський обов'язок кожного (2Сол 3,10). Зауважена також небезпека, а саме, що праця до того ступеня може поглинути людину, що стає вона сторонньою самій собі і Богові. Праця, отже, завжди

бачиться в світлі людської потреби самореалізації, тому Біблія часто обмежує її вартість (Вих 20,10; Мт 6,23). В лиці зростаючого в теперішній час протиріччя між працею на зарплату і капіталом теологія повинна спонукати до глибоких роздумів, щоб визначити – на тлі, що було означене вище – різницю між працею, яка викликає відчуженість, і працею, яка не стає джерелом роз'єднання; критично віднестися до тої ситуації як протилежної до волі Божої і намагатися усунути усякі умови, які роблять перешкоду, щоб у людях праці міг відобразитися дійсний образ Творця.

К.Ф.

ПРЕДЕФІНІЦІЯ – це передвизначення по відношенню до індивідуального вільного акту створення. Позитивні, добрі й вільні акти створення (і те, що в злих актах ще залишається існувати і що є добре), щоб взагалі могли виникнути, можуть і мусять бути бажаними через Бога як обов'язкові причини всієї дійсності, причому та воля Бога є їхньою причиною, а не наслідком; в цьому сенсі мають вони характер передвизначення, або предефеніції – як дійсно вільні акти. Предефініція реалізується за допомогою ефективної ласки. В якій спосіб та ласка не виносить волі актів спасіння, які уможливлює, але власне її спонукають на це окреме питання системи ласки дають різні відповіді. Поняття предефініції відіграють свою роль також в інших питаннях теології, саме там, де треба знати певне співіснування між діяннями Бога в реалізації Його власних планів і волі створення: тут йдеться про обачність Бога, натхнення, збереження Церкви і Учительського Уряду від помилок, про есхатологічну невмирущість святості Церкви, про вартість дії окремої людини в історії спасіння (Марія тощо).

ПРЕДЕСТИНАЦІЯ (лат. *призначення, вибір*) – одвічне рішення волі Бога, що стосується надприродної остаточної мети духовного створіння (розуміється воно або в тому розумінні, що репробація є формою предестинації, яка існує обіч передвизначення до хвали, або що передвизначення до хвали є антитезою репробації). Бог як абсолютна причина, яка через свій вільний акт приділяє дійсність усьому, що існує, не тільки

споглядає світ в його розвитку, але й мусить хотіти того розвитку, щоб той розвиток міг тривати. В тому бажанні Він не є визначений через ніщо, за винятком своєї власної мудрої і доброї волі (яка обов'язково незбагненна і остаточна). Тому також можна говорити про передвизначення до хвали відносно людей, які досягнуть спасіння (ДВ 1540 1565 1567; Рим 8,29 н.). Якщо йдеться про предестинацію, яка відноситься до сукупності людського спасіння (як результату рішення морально доброго, можливого завдяки ефективній ласці Божій, і як виникаючої звідси хвали), то її єдина рація – це вільна любов Бога. Але власне тому предестинація означає, що Бог хоче, щоб хвала людини була залежною від її власного морального рішення. Предестинація по відношенню до однієї особи не є відомою людині, яка є в дорозі (певність спасіння), але є предметом міцної надії і молитви. Предестинація не нищить волі створіння, ані його відповідальності, чи його партнерського діалог з Богом, але є власне основою того усього, оскільки Бог власне того хоче, що вільне, і акту того, що вільне. Там, де через предестинацію розуміється скасування людської волі в діянні спасіння, маємо справу з еретичним предестинаціонізмом (ДВ 596 621 нн. 625 1556 1567). Немає жодної позитивної і чинної предестинації до гріха. Така предестинація не узгоджується із святістю Бога і Його загальною волею спасіння і, крім того, не є потрібною, оскільки грішний характер злих вчинків не потребує → тому, що є відсутністю буття – як такої жодної позитивної Божої причинності. Бог не хоче гріха, хоч згори про нього знає, допускає його і позитивно хоче його покарання, як наслідку гріха, але не як причини Його власного рішення допустити гріх (ДВ 596 621 628 н.). Таємниця зв'язку між всепроникністю Бога (яка містить в собі предестинацію) і автономною волею створіння є лише продовженням (у площині діяння) таємниці співіснування між нескінченим буттям Бога і буттям скінченим, яке дійсно є, те означає, що є як такий, що відрізняється від Бога, і тому повністю підтримується в своєму існуванні через Бога.

ПРЕДЕТЕРМІНАЦІЯ (фізична). У томістичній системі ласки, в банезіанізмі, предетермінація фізична є вільним постановленням Бога, щоб кожен акт створення (вільний акт, як добрий, так і злий) супроводжувала Його обов'язкова взаємодія, «попередній фізичний рух», в якому з рації його детального характеру той акт є випереджаючим відносно акту створення і його передбачення – вже в своїй власній якості непомилково визначений, так що Бог в тому рішенні про попередній рух знає на підставі його внутрішньої натури те, що людина учинить в своїй волі (протилежний погляд див. *scietia media*). Згідно з томістичною системою ласки, предетермінація вільного акту не знищує волі створіння, але надає кожному акту власне його вільного буття так, як дає йому зрештою усе інше. «Попередній фізичний рух» до надприродного акту спасіння становить, в розумінні томістичної школи, істоту ефективної ласки на відміну від ласки тільки достатньої. Предетермінацію, яка скасовувала б волю створіння в акті спасіння або в грішних діях, треба було б відкинути як еретичну (ДВ 1525 1554 нн. 2002 3010).

ПРЕДМЕТ ФОРМАЛЬНИЙ, НАДПРИРОДНИЙ – за цим поняттям криється з давніх-давен дискутоване і ще неоднозначно вирішене питання католицької теології, а саме: чи надприродний акт спасіння, розпочатий людиною, яке було дароване їй через ласку, є таким тільки з рації античної (побутової) структури, що була надана силою ласки, чи ласка також підносить (спонукає?) свідомість людини в найширшому сенсі того слова) Оскільки, завдяки ласці, вже надана людині в спосіб зачатковий (а отже, дійсний і ефективний) участь в житті Бога, і тим самим уся його духовна активність, залишається скерованою туди і тепер на істотно надприродне бачення Бога («посідання» Богом), крім того можна казати про дане (благословення або, як говорить Святе Письмо, «освячене») прагнення людини, спрямоване на надприродний формальний предмет, а саме на дійсність самого Бога. Так скеровані прагнення становлять безпредметний і нетематичний «горизонт» (в роді фундаментальної ситуації існування), в якому

сприймається усе те, що має моральне і релігійне, а отже, «екзистенційне» і віднесене до свого остаточного призначення значення. Не має жодних переконуючих причин, щоб прийняти тільки чисто онтичну подачу людського, надприродного акту, хоча прагнення, про яке тут йдеться, не може бути в рефлексії виразно відокремлене від трансцендентальності духа.

ПРЕЗУМПЦІЯ аналогічно до уявного права і посереднього доведення в галузі права відіграє також певну роль в теологічному пізнанні, оскільки, як свого роду доведення через індукцію, взагалі є необхідним в людському пізнанні. Можна було б висунути багато законів, що керують теологічною презумпцією: слід закладати справедливість рішень доктриною вчення Церкви, що не є визначенням віри, добра, поки не стане доведене її протилежність (ДВ 2879 н. 3045 3884 н.); догматичний характер будь-якої доктрини не може бути предметом презумпції, але мусить бути доведеним (СІС, див. кан. 749 “3); відносно зобов’язання, що опирається на право, яке не є певним, презумпція виступає на користь волі (системи моральні); так само на користь того, що є розумним, і проти того, що є позбавленим сенсу.

ПРЕЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ – доктрина, яка проголошує, що людські душі були вже до їхнього тілесного існування (екзистенції) або, як усі разом створені, від самого початку з призначенням до тілесного існування, або як обдаровані вже вільним існуванням чистих духів, так що існування тілесне було б результатом гріха, учиненого в житті перед-тілесному, а тіло було б маніфестацією гріха і духовною деградацією (оригенізм, присциліанізм). Та доктрина, що заперечує єдність людини, доброту матеріального світу, позитивно створеного Богом, і дозволяюче значення неповторного життя, яке остаточно здійснюється у волі, завжди відкидалася Церквою як єретична (ДВ 403 456 1440 н.). Тим самим відкинута є ідея множинності тілесних існувань одного і того самого духовного суб’єкта, індійські, орфімські й теософські «переселення душ».

- *Щодо позитивної науки Церкви див. креаціонізм.*

ПРЕЕКЗИСТЕНЦІЯ (праіснування) ІСУСА ХРИСТА. Оскільки одвічний, божественний Логос, від вічності народжений з Отця, став людиною, тому особа, що розуміється тут в сенсі традиційному, стала людиною, Ісусом Христом, не виникла разом з початком людської натури Ісуса (тіла і душі) за часом, але вже завжди існувала перед тою подією. Хоча христологія Нового заповіту звичайно розпочинає від дослідження конкретної людини Ісуса, повністю маємо справу з певною преекзистенцією (Флп 2,6; Ів 1,1-18; 17,5 та ін.). Якщо Ісус Христос є абсолютним есхатологічним самовиявленням і самообітницею Бога і якщо згідне з тим одне і друге у вільному рішенні, дякуючи обітниці формальної предефініції, взяла на себе створена постать і якщо тільки у той спосіб стала абсолютно можливою подія спасіння, то той, хто складає обітницю і хто виражає самого себе, власне Бог, є буттям «преекзистенційним», те означає радикально інше буття, ніж було б у випадку, якщо б Бог існував до якогось іншого (часового) створеного буття, яке не було б Його самовиявленням. З екзегетичної точки зору, можна об’єктивно дослідити (у зв’язку з підозрою на мітологію, що дуже легко насувається), чи те, що сам Ісус мав на думці, коли говорив про Сина Отця, точно збігається з Богом, який висловив самого себе в часі, а також, який об’явив себе як Бога преекзистентного, чи також містить в собі момент створеності, який не є ідентичним з тим Богом і який в результаті позбавлений властивості «преекзистенції». Також та, друга, можливість не виключає, що висловлюючий самого себе божественний суб’єкт, який в класичній термінології (поруч з Логосом) називається «Сино», є буттям преекзистенційним. – Унія іпостатична, Ісус Христос, преекзистенція.

ПРИГАДАННЯ. У світлі політичної теології (Й. Б. Метц) поняття «пригадування» виявляється головним поняттям як критичної теології, так і практичної філософії історії. Тому що в ньому не тільки залишається в основному тематичний взаємний зв’язок між розумом і історією, але також, відповідно, залишається виділена подвійна історія впливу учення Платона

про анамнез разом з його обґрунтуванням інтелектуального пізнання на основі апріорного знання і єврейсько-християнських спроб визначення історії і вільності на основі есхатологічної пам'яті. Оскільки разом з християнством, конкретну і сперту на слові громаду, що прикликає напам'ять історично одноразовий випадок спасіння, остаточно дарованого людині в Ісусі, і дієтворчі сили, що розвиваються і криються в ньому, і накреслюють шляхи майбутнього, закінчується панування абстрактної, спертої на анамнезі, метафізики як форми доведення загальноважливого знання, в полі зору не тільки виявилось обґрунтовано-пізнавальне значення історії, проте відбувся також виразний процес пригадування як засобу практичного застосування розуму. Пригадування історії мук Ісуса і історії терпінь людських відбиваються при тому нормативному фундаменті діянь, зорієнтованих на волю, а передана в слові історія волі необхідною умовою критично аргументованого розуму. – Пор. також анамнез.

К.Ф.

ПРИКРІСТЬ – новозавітне поняття, якого завжди вистачатиме в неприкрашеній картині християнського життя (спокуса, світ, смерть): досвід власної скінченності, смертності і зусиль, пов'язаних з працею стає приводом до засмучення і страждань людини, а тим більше християнина (Ів 17,14). Не може він уникнути такої ситуації, але мусить пережити ті короткі хвилини життя (Ів 16,16 нн.), беручи сили з могутності Духа (1Сол 1,6), покладаючись на ласку Божу в Ісусі Христі (Ів 16,33) і таким чином розділяючи долю Ісуса в надії і наполегливості.

ПРИМУС – внутрішня або зовнішня ситуація людини, яка робить неможливим його вільне рішення або його конкретну реалізацію. Такий примус (навіть внутрішній) існує тому, що людина, як створена і завершена вільність, не є здатною до усього в кожній ситуації. Там, де такий примус виникає, стає неможливою відповідальність, заслуга і провина (ДВ 1950 н. 2003). Але речі того стану не можна перебільшувати до того ступеня, щоб бачити в ньому детермінізм, який залеречував би

будь-яку вільність вибору. Оскільки примус не повинен мати патологічного характеру, крім того не є можливим докладно і певно визначити границі між внутрішнім примусом і вільністю в кожному конкретному випадку: практично людині може здаватися, що є вільною, як також може приховувати свою правдиву волю під приводом примусу (певність спасіння).

ПРИРОДА є істотою, а отже, сталою структурою (не у розумінні чогось складеного, але у розумінні дійсності, первісно встановленої як єдиність) буття у такій мірі, в якій вона становить підставу і попередньо дану норму діяння буття (а у зв'язку з цим також і підставу культури людської). У християнській думці «природа» не є жодною протиположністю до акту створіння, але виражає внутрішній сенс і властиву створінню автономію, підставою й існуванням яких є животворне діяння Бога. Таким чином між природою буття і близькістю цього буття до животворної причинності Бога існує прямо пропорційна залежність. Природа усіх інфралюдських існувань є чимось замкненим у тому розумінні, що істота існування, а відтак і діяльність, є пов'язані з визначенням і обмеженням середовищем. Така природа або взагалі не є «самою по собі», що означає, що вона (природа) не може зробити себе предметом своєї власної діяльності, як також і те, що у своєму пізнанні й у своїх тенденціях вона є зверненою виключно до вузького кола дійсності, потрібного для її (пророди) біологічного розвитку.

Якщо така природа є «відкритою», то завдяки абсолютній трансцендентності пізнання і волі вона перевищує все те, що одиничне, звертаючись до дійсності, а тим самим до Бога. Така природа може об'єктивізувати саму себе, як також може вчинити саму себе (у своїх найглибшій сутності) предметом свого діяння. Тобто, іншими словами, вона має «особовий» характер і перебуває у діалозі з абсолютною і таємничою підставою цілої дійсності – з Богом. Зрозуміння такої відкритості людської природи повинно перешкоджати тому, щоб по відношенню до неї вживалося лише одне поняття, а саме – біологічне поняття, і щоб різноманітним рухам емансипації

була протиставлена одна (нібито знана і поштива) природа людини. У такій «відкритості» створіння отримує від Бога можливість Його самоуділення у вільній ласці (природа і ласка, потенція об'єднати). Якщо Бог чинить так, що духовна природа у своїй відкритості перевищує себе у своїй остаточній субстанціальній засаді і звертається до Бога таким чином, що стає Його абсолютною власністю і таким чином, що й у бутті й діяльності стає Божою (отже, її трансцендентність є вже не тільки започаткованим процесом, але також не закінченим і не можливим до закінчення власними силами), – то така природа як така, а саме як повністю реалізована і посідаюча свою власну справжню дійсність, у мові Церкви вже не називається «особою». Адже обмежена «особа» передбачає у собі також негативний аспект, а саме – необхідність віддалюваного від Бога буття самої по собі. Такий випадок мав місце лише раз – у «людській» природі Ісуса з Назарету, що через унію іпостазну належить до особи Божого Слова, тому вже через це не є особою лише для власної особи.

ПРИРОДА І ЛАСКА. Відкрита природа людини, завдяки своїй трансцендентності (потенція об'єднати), може бути отримувачем вільного уділення самого Бога у ласці й у баченні Бога. Наскільки трансцендентність людини (що уможливорює об'єктивне пізнання й особисту свободу) має сенс навіть тоді, якби не дійшло до самоуділення Бога (як дару), – настільки вона, навіть у стосунку до реально існуючої людини, не є невідворотним наслідком діяння Бога (коли Він роздумливо творить людину), але є вільною «неналежною» людині ласкою. Ласкою, упереджуючою навіть її провину, яка зробила людину негідною такого дару, уділюваного Богом з самого себе.

Людська природа, передбачена у гіпотетичному порядку, в якому дар Бога з самого себе не становив би дійсного задуму акту створення, називається «чистою» природою (*natura pura*). Це поняття містить у собі доктрину про абсолютно незаслужений характер ласки. Хоч і не передбачає, що природа як така будь-коли взагалі існувала, або те, що у нашому екзистенціальному досвідченні знаємо про самих себе, є

ідентичним з «чистою природою». Натомість, у конкретному акті створіння людська природа завжди покликана до ласки (екзистенція) і зобов'язана до прийняття того дару Бога з самого себе, оскільки тільки в Ньому природа знаходить своє справжнє призначення. Без Нього вона є об'єктивно нещасливою. Природа була створена для того, щоб Бог у своїй екстатичній любові (агапе) мав можливість абсолютного уділення самого себе тому, що не є божественним. Тому треба вважати на той конкретний факт, що плідна Божа ласка присутня скрізь, навіть у нехристиянах (не можна розглядати заміри і діяльність нехристиян лише як результат «чистої природи»). Для Церкви це означає завдання прийняття інтегруючого ставлення (що, однак, не повинно бути беззастережним) щодо інших вартостей.

Коли людина через власну провину відкидає пропозицію Бога, то людська природа викривлюється, вироджується. В такому випадку вона лишається не лише «чистою природою», хоч ще й надалі можливим отримувачем пробачаючої ласки Бога. Вона лишається природою, що діє проти себе самої. Адже людська природа є абсолютною відданістю приналежності до Бога, є діалогом з Богом.

ПРИРОДНЕ МОРАЛЬНЕ ПРАВО. Оскільки об'єктивні структурні дані людської природи, що попереджають і уможливлюють свободу людини, через свою трансцендентну необхідність знаходять підтвердження в акції їх заперечення (у пізнанні і діянні), – тому вони творять багато необхідних та об'єктивних норм поведінки людини. З цих структур, як об'єктивізація волі Бога – Творця природи, виникає право зобов'язання, зване також природним моральним правом або (у цілком відмінному від природничих наук значенні) правом природи. Єдність прав і обов'язків, що безпосередньо походять природи людини як обдарованого розумом і свободною волею буття, – у католицькій етиці також називається природним правом. Змінність чи незмінність такого права, можливості його пізнання – це важливі теми грецької і християнської філософій.

Не все, що дійсно знаходимо у людині, на підставі вищеподаного мусить підпадати під категорію зобов'язання.

Людині, з огляду на її природу, залишений певний ряд морально «нейтральних» речей, оскільки і наскільки сама природа пристосовує людину до діяльності, що її (людину) змінюють. Але ті елементи дійсності, в яких людина безпосередньо створюється у своїй діяльності (навіть коли заперечує їх), а саме: її справжня духовність, її свобода, її співвіднесення до таємниці, званої Богом, її історичність, її двостатевість, суспільне ставлення до інших тощо – свідчать про її необхідну сутність, її гідність, її обов'язки у сфері природного морального права. До тої міри, до якої природа є відкритою для абсолютного підпорядкування Богові (природа і ласка, потенція об'єднання), ті обов'язки норми, що постають з надприродного самоуділення Бога людині у ласці Ісуса Христа, мають такий самий зобов'язуючий авторитет, як і природне моральне право, перевищуючи його за значенням. З теологічної точки зору, у конкретному порядку, визначеному Ісусом Христом, немає «чистої природи». Тому основоположна проблема природного права полягає у тому, чи «природа» взагалі може бути ключовим поняттям в усталенні моральних норм, важливих для усієї людськості. Згідно з офіційним вченням католицької Церкви існує подвійний порядок пізнання: порядок віри й порядок розуму (ДВ 3015 3019; КЦС 59). Якби людина могла за допомогою свого розуму (який навіть у християн ніколи не є виключно «чисто природним» розумом) пізнати норми моральної поведінки незалежно від виразного об'явлення Божого слова, то тоді було б можливим спробувати досягнути якоїсь діяльної згоди між віруючими і невіруючими у цій царині. Однак треба пам'ятати про те, що не можна досягти жодної згоди щодо того, що є «згідне з природою», «вічно важливе», «суперечить природі» або «історично зумовлене». Учительський Уряд Церкви багаторазово пропонував (в останній час у питанні планування народжуваності) пропозиції для сформулювання визначаючих тверджень, що стосуються природного морального права. Йдеться про автентичні висловлювання Учительського Уряду Церкви, які не мають атрибуту непогрішимості та які у своїй аргументації базуються

на обґрунтуваннях та доказах світських наук та спільного людського розуму.

Пор. також теологія моральна, проповідь на Горі, етика екзистенціальна.

ПРИСТРАСТЬ – у філософії і психології цей термін означає похадливу почуттєву владу (почуттєвість) і її актуалізацію. Тома Аквінський поділив похадливу владу на владу похадливу жадібну і владу похадливу дразливу. Актуалізація похадливої жадібної влади може набути троякої постаті пристрасті (почуття, пасія): любові – прагнення – радості (або, відвертаючись від того, що викликає прикрість: ненависті – відрази – смутку); в актуалізації похадливої дразливої влади, відповідно, виділяються такі пристасті (почуття, пасії): надія – відвага (або: відраза – страх – гнів).

Згідно з католицької теологією ці пристасті, порівняльні з «потягами» сьогодишньої психології, є добрими за своєю природою – але їхня актуалізація повинна керуватися і контролюватися розумом. Небезпека, яка криється в них, полягає в тому, що вони можуть відірватися від людини як цілісності й набути згубної автономії, яка призводить до розчленування властивого людській природі (плуралізм). В пропації людині вони можуть бути «осередком», в якому виявляється негативний елемент похоті, але, з іншого боку, то власне вони впроваджують людину силою благодаті в стан (також) визвольного неспокою відносно ще не в повній мірі зреалізованого виміру людяності (людства). Тому (знову ж згідно з Томою) явищем неморальним є свідомо спроба побороти пристасті (як з різних причин і в різній мірі вимагали цього Платон, Суарез, Кант та інші).

ПРИСУТНІСТЬ. Феномен присутності, передусім, поданий у первісному і не відчувших остаточного скорочення, почуттєвому досліді віддалених у часі й просторі дійсностей, що не дивлячись на свою численність, є в певному аспекті дослідженими як єдність. Різні можливі типи єдності становлять основу різних – в теології тематизованих – способів присутності:

1) присутність засади в тому, що від неї походить, маючій підставу в єдності трансцендентній і реалізованій у взаємній присутності Божих осіб в абсолютному Бозі (перихорез); присутність Бога у випадковому світлі як наслідку Його діяльності (всеприсутність Бога);

2) присутність, яка має свою підставу в категоріяльно витлумаченій єдності, яка існує між особами силою єднаючого пізнання і любові (комунікація, репрезентація та ін.);

3) присутність властива дійсностям, які знаходяться «в просторі», маючи підставою єдність простору;

4) присутність сакраментальна, напр., тіла Христового в Євхаристії, з тим лише, що реальна, визначена через євхаристичні форми, присутність духовної тілесності Христа ніколи не може бути утотожнена з обмеженою присутністю натурального тіла в просторі.

ПРИСЦИЛЯНІЗМ – іспанська секта (назва походить від Присциліяна, що загинув 385 року), доктрина якої була відміною гностицизму і суміші дуалізму, модалізму й фаталізму (пор. ДВ 188-208 451-464) і яка припинила існування наприкінці VI ст.

ПРИЧИННІСТЬ (лат. *causa* – причина), бути причиною – це головна тема грецької філософії, що виросла з питання: що «спонукає», тобто змінює, конкретне буття? З того, що дане попередньо (матерія), виникає, завдяки новій, внутрішній формі, щось нове: так, отже, матерію і форму визнають за внутрішню основу або причину (причина матеріальна і формальна). Оскільки формування будь-чого через дещо інше здійснюється завжди, беручи до уваги певну мету (скерування), крім того, самі дії і мета є зовнішніми причинами виникнення (причина спричинююча і цілеспрямована). Ці чотири класичні причини доповнюються зовнішньою формою зразка або празразка, за яким сформоване конкретне буття (причина зразка). Питання причинності було ретельно розглянуте через схоластику, яка сформулювала принцип причинності: Завершене буття не є самим буттям, тому є випадковим, тобто необов'язковим (випадковість); проте, є очевидним, адже мусив виникнути завдяки якійсь причині (спричинюючій). Той принцип

причинності був – філософськи – зміцнений принципом суперечності: те, що випадкове, не мусить – на силі своєї істоти – бути; може бути або не бути, оскільки його власна істота не є причиною його буття. Якщо, отже, існує, то був прикликаний до буття через щось інше. Якщо б не був прикликаний до буття (оскільки все ж таки існує) і не був би прикликаний до буття (тому що ніби не мав би жодної причини), що було б протиріччям. Однак це міркування має для теології певне значення лише тоді, коли апіорі в самоздійсненні людського духа стає зрозумілим, чим є буття; якщо б воно само не було апіорі в думці (яка розвинулася саме у площині буття) тим, до чого вона прагне і що ухвалює, а одночасно є її носієм, то застосування принципу причинності в теології до співвідношення між Богом і світом не привело б до правдивого розуміння Бога. Пор. доведення існування Бога, основа.

ПРОВІДІННЯ БОЖЕ – план, який відносно створеного світу має знання Боже, що охоплює усе, навіть вільні акти створення, а також волю Божу в любові, що підтримує і визначає все своєю нескінченною могутністю (ДВ 303). Цей план відноситься також до волі створіння (не знищуючи її); завдяки своєму провидінню Бог в своїй вічності керує рухом світу і його історією, також в її контексті людська історія спасіння до передбаченої і задуманої мети (есхатологія) за посередництвом іманентних сил світу, які сам створив, та своїх розпоряджень, що стосуються історії спасіння (ласка, чудо). Фальшиво зрозумілий теїзм зменшує людську активність, що підтримується через провидіння Боже, і тому бачить в ній лише безпосереднє «керування світом» через Бога. Той план світу, що йому даний напрям на його доповнення (ще не реалізоване), яке лише надає остаточного сенсу цілому світу і кожному з його елементів, з'явиться створенню власне в тому доповненні. Лише через палку віру в мудрого, святого і люблячого Бог і через безумовну віру в таїну провидіння людина може пересилити неспокійну і разом з тим горду потребу безпеки, яка в противному разі показує, що остаточно відчуває себе лише жертвою антагоністичних сил того світу, що не підпорядковані жодній правдивій єдності.

ПРОВИНА. У теологічному розумінні провина є синонімом гріха, але скоріше висловлює світський аспект ситуації, про яку тут йдеться (дослідження провини в психології, проблема провини у кримінальному праві тощо). Коли свідомо і добровільно (хоча та свідомість і воля не мусять завжди набувати рефлексійної форми) буде порушене право (пор. наказ Божий), яке розуміється як вираз освячуючої і виправдовуючої Божої волі, будемо мати справу з суб'єктивною провинною. Якщо виникає тільки матеріальне протиріччя між дією і обов'язком і якщо те протиріччя не є добровільно запланованим, можна говорити (тільки) про провину об'єктивну. Власну, особисту провину слід докладно відрізнати від того, що називається гріхом первородним, і тому не можна з того факту вивести можливості провини колективної, яка є чимось більшим, ніж сумою поодиноких провин, хоча, можливо, «первородна провина» має свою аналогію в колективній відповідальності. Провиною можна також назвати дію (провина актуальна) і виникаючий з неї постійний стан (провина габітуальна) злої натури, наслідків дій в самій людині (втрата ласки, пожадливість, збочення, кари за гріх) і Божого права до ухилення з приводу провини від своєї вільної ласки представлення самого себе як особи, навіть якби людина «сама по собі» позбулася своєї злої натури; отже, провина габітуальна може бути остаточно скасована тільки Богом.

ПРОКЛЯТТЯ – вже в Старому заповіті означає використовуваний звичай виключення (великого) грішника зі світогу складу люду, що є власністю Бога, та відлучення його також офіційно і видимо в підлеглу Божому гнівові площину того, що нечисте і зло, до якої, як злий належить. В синагогальному юдаїзмі прокляття набрало форму виховного формального методу, що полягав у поступовому і відстроченому виключенні, що було відмінним від цілковитого виключення (таким же чином і в Кумрані). Приготований таким чином матеріал знайшов своє змістовно досконале наповнення допіру тоді, коли був прийнятий Божим людом, яким є Церква: не тільки Павлові відоме прокляття, яке визначає як анафему

(підлягаючий під прокляття), та яке він авторитативно застосовує у своїх спільнотах (1Кор 5,1-5; 1Тим 1,18; Тит 3,9), воно ставить також матеріал, що стосується влади пов'язання і розв'язання. В Церкві Ісуса цілковите виключення може бути тільки за єресь та схизму, що походять зі злої волі, а екскомуніка застосовується (СІС кан. 2257 “1, як і нині зобов'язуючий СІС кан. 1331), як виправна кара, на підставі якої той, хто вчинив важку провину щодо церковної спільноти (через злочин), може бути потрібно виключеним (*ipso facto*, після винесення вироку або присуду кари та як той, кого належить уникати) з участі в самореалізації Церкви (тайни, літургії тощо). Раніше церковна практика була обтяжена частими політичними зловживаннями; в сучасному плюралістичному суспільстві її значення обмежене; однак, в первісному розумінні її сутність збережена в тайні покаяння. Термін «анатема» з часів синоду в Ельвірі бл. 300 року, досить часто використовувався на соборах як загроза церковного прокляття та Божого суду, застосовувався до вчення, що не визнавалося Церквою. Від 1-го Ватиканського собору термін цей означає, що протилежний йому вираз є догматом.

ПРОПОВІДЬ – в широкому розумінні є проповіданням Божого слова (керигмат) тими, хто уповноважений до цього Церквою в ім'я Ісуса Христа. Це проповідання не є тільки інформацією про факти, які, зрештою, відомі й з інших джерел, не є теоретичним моральним навчанням, але є проголошенням самого по собі прихованого божественного рішення спасіння (Євангелія), яке реалізується в проповіді, коли Бог пов'язує своє об'явлене слово зі своєю (есхатологічно переможною) плідною ласкою, і та ласка є тим (як самоуділення Бога), що проповідується, що уможливорює її власний прихід у вільному рішенні людини; і перше, і друге, проголошення і дар вислуховування в ласці, уділяються Богом в Церкві навіть там, де людська марнота проголошує сама себе. В цьому розумінні проповідь об'єднує внутрішній зв'язок з плідним словом Божим (що не означає, що просто утотожнює їх), яке Церква в тайнах спрямовує до індивідуальності в її індивідуальній ситуації

спасіння, та з проголошенням абсолютного Божого акту спасіння (хрест Ісуса), плідна присутність якого стала певною в Євхаристії. Тому також і літургія слова, і складення пожертви між собою внутрішньо пов'язані, а проповідь (виразно або приховано, як безпосереднє чи подальше приготування) є впровадженням до прийняття у вірі плідного слова в жертві св. Служби і тайнах – проповідь «містагогічна». Очевидно, що доктринальний елемент знаходить тут своє істотне місце. Але ця мета проповіді не буде досягнутою, якщо його структура переказу слова полягатиме у монолозі. Нагадування Божого слова та процес навчання самою своєю підставою є спільними діями всіх тих, хто бере участь.

ПРОПОВІДЬ НА ГОРІ (Мт 5-7, пор. Лк 6,20-49) є найобширнішою (літературно зредагованою Матеем) і пристосованою до катехизи юдеохристиян промовою Ісуса. Вона узагальнює найважливіші тези (особливо моральні) його звернення, в якому як новий Мойсей проголошує досконале Право нового порядку спасіння та безпосередньо і категорично звіщає людям есхатологічне Боже царство (басілея), умови вступу до нього, тим самим «ухиляючи» Право Старого заповіту. Залишається питанням, як треба розуміти ту моральність Божого царство з її радикальними вимогами, іншими словами: чи задумана вона як вимога, можлива до виконання всіма християнами. На це питання треба відповісти ствердно, якщо під «виконанням» не розуміються: 1) ані вчинки, які можна було б об'єктивно виміряти, ані суспільна програма, котра була б накиненою у формі зобов'язуючого права, і присутність якої власне звільнювала б людей від занадто вимагаючої (а саме домагаючої самої людини) вимоги Бога; 2) ані самої «прихильності», яка б відчувала себе звільненою від конкретної вимоги дії серця, яке намагається, підтримуване ласкою Бога, що визнається у вірі, конкретними діями життя, яке не є просто ідентичним з тією вимогою, і тому спроможним в кожній ситуації бути іншим (тобто, відносно до кожноразно єдиної у своєму роді ситуації спроможним бути бажанням підтримання іманентного порядку створіння у світі, або

прагненням, через вирікання і хрест, до спасіння і царства Божого, отже, до трансцендентних дійсностей по відношенню до світа), віддатися Богові в любові, в щораз більшій мірі та в процесі без кінця і міри, тому неохопленому і незмірному. Проповідь на горі треба розуміти як конкретне сформулювання любові цілим серцем, яка можлива для людини в Дусі, якщо тільки прагне її, від самого початку не питаючись про її величину, але про Бога, не про приємність, що походить з власної прихильності, але про дії щодо інших, знаючи при тому, що різноманітні починання та їх реалізація ніколи до кінця не можуть бути утотожнюваними з завжди такою самою, хоч і постійно зростаючою, любов'ю.

ПРОРОК (гр. – *релігійний передвісник*). В загальному теологічно-фундаментальному розумінні пророкам можна назвати будь-яку особу, яка є уповноваженою переказувати об'явлення Божі і яка не тільки досліджує ласку самовираження Бога, а й керована і посвідчена Богом (чуда), також об'єктивізує (інтерпретує) її у вірний спосіб, те означає непогрішне (хоча і неповне) і згідне з конкретною ситуацією, властивою їй самій і її оточенню, і яка, йдучи за закликом Бога, проголошує його об'явлення оточуючому її світу. Пророк характеризує єдиний в своєму роді досвід покликання – він є посланником Божим; він майже завжди є релігійним революціонером, який (через єдність між тим, що релігійне, і тим, що суспільне) часто виступає також з критикою суспільною в ім'я Бога, проголошує заклики, які є викликом, а не тільки наукою ясною і переконливою в своєму внутрішньому змісті. Оскільки влучна оцінка ситуації спасіння як необхідності потребує думки, що звертається до майбутнього (очевидно, не йдеться тут про якийсь репортерський звіт з точки зору майбутнього), пророкам можна також приписати (більш-менш виразу) здібність інтерпретування сьогодення в світлі його динамізму і спрямованості в майбутнє, що означає «пророцтво» в тому, часто єдиному сенсі, в якому вживається це слово сьогодні. Дійсне пророцтво з певних обставин може бути введеним в оману, суперечності і непевність, пов'язані з певною релігійною ситуацією; буває також, що не можна досить виразно

відрізнити пророцтво від релігійних викривлень середовища, в якому воно з'явилося. У такому вигляді пророцтво може з'явитися також поза Старим і Новим Завітами. У світлі Нового Завіту можна визнати за автентичних тих пророків, які нам відомі (а також їх дії) з писем Старого Завіту. Оскільки самовираження Бога світові так само, як і рефлексійний характер і свідомство того випадку у гіпостатичній унії, досягли в Ісусі Христі свого неповторного есхатологічного кульмінаційного пункту, тому Ісус Христос є єдиним абсолютним пророком, самоприділенням Бога і проявленням того самоприділення в особі. Його пророцьке призначення, смерть, на яку Бог відповів воскресінням, виразно показує, ким і чим є Ісус. Хоча об'явлення Боже досягло в Ньому свого кінця, проте пророк (хоч і не у формі узаконеній) завжди буде мати своє місце в Церкві, оскільки завжди з'являлися в ній люди, які силою Духа і ввіреної їм через Бога місії в Церкві, дають безпосереднє свідомство дійсності Бога і Ісуса Христа (харизмат) пророкування в Церкві мусить бути (хоч часто з цим пов'язано багато конфліктів) у «порядку» Церкви, але такий «порядок» є нічим іншим, як участю в абсолютному пророкуванні Ісуса.

ПРОСВІЩЕННЯ пов'язане з критикою основних християнських цінностей, взявши під увагу як його появу в »III ст. (Дідро, Вольтер, Веланд, Лессінг, Шафтесбур, Гум), його проблематику (теодіцея, раціональні спроби відтворення процесу історії, критика традиції і авторитетів влади держави і Церкви, природне право, розум і об'явлення), так і його мету (перехід від стану натурального до стану політично-правового, освіта енциклопедична і моральне виховання, розвиток суспільства в сфері волі, толерантності і зрілості). Також пізніше, введене Кантом, визначення просвіщення (як вихід людей із стану незрілості і як виникаючого звідси бажання користуватися в публічному житті розумом) могло бути трактоване виключно як критика християнства там, де було віднесено до сил, які сприяли такій недозрілості і ворожій позиції проти усякої критики і намагалися її використати для реалізації власних цілей. Негативна оцінка просвіщення, яка проявилася у

ранньому визначенні романтизму і в політичній реставрації у XIX ст., знайшла теологічне вираження в тому, що утотожнювано його з раціоналізмом, що ворожо ставився до віри, або було віднесено до сил атеїстичних, а потім просто було представлено як джерело сучасного кризису християнства.

Якщо, взявши до уваги первісні прагнення просвіщення, не можна ані суспільству визначити як здійснення ідеалів просвіщення, ані просвіщення як перебореної вже ілюзії ранньої фази історії буржуазії, але скоріше – йдучи за Кантом, Гегелем і Марксом – треба під просвіщенням розуміти необхідний внесок в розвиток ще не завершеної історії волі, то також критична теологія постає перед необхідністю надання собі відповіді на питання про власний практичний внесок у здійснення політично-правової історії волі. Здається то тим більше обіцяючим, також, що просвіщення – не зважаючи на всі критичні відношення до християнства – мусить, навіть в такому сенсі, якого надає просвіщенню розуму Кант, побачити і зберегти в історичній практиці різницю між призначенням людини, щоб самому відвоювати свою волю в межах історії, і здійсненням людського прагнення до щастя через пожертву ласкавого і справедливого Бога. Пов'язане з цим розрізнення історичної свідомості не тільки визнає прогрес історії як вирішальний критерій суспільного внеску у здійснення волі, але й дозволяє визначити різницю між суспільним порядком, що опирається на волю, і есхатологічним царством Божим. – Теологія політична.

ПРОТЕСТАНТИЗМ – це поняття (що походить від так званого протесту, викazanого складом Німецького Рейху, що сприяв Лютеру на другому сеймі у Спірі 1529 року) містить в собі усі спільні віри, що походять від Реформації XVI ст. і які поєднують спільні риси протесту проти католицької Церкви, а також теологічні доктрини таких спілок. Той протест, відправною точкою якого було свідомство, яке Лютер хотів виказати євангелії вільної ласки в Ісусі Христі проти згодної «предметної» деформації ласки через ієрархічну систему католицької Церкви, ще на ранніх стадіях протестантизму в

основному зберігав догмати стародавньої Церкви. У ліберальному протестантизмі ж той протест перетворився в протест проти догмату, проти Церкви як інституції і проти державної Церкви.

Теологічну доктрину протестантизму можна представити так: Віра як єдиний фактор, що виправдовує (*sola fide*), є особистою зустріччю з історичном Ісусом Христом в живому «слові Божому», проповідування якого само вже є джерелом спасіння. Оскільки людина, з точки зору тотальної гріховності перед Богом, не може в жоден спосіб співдіяти в процесі спасіння, така віра може бути виключно даром ласки (*sola gratia*) і є ризиком існування, яке є згідним з вірою євангелії і яке людина приймає, не дивлячись на гріховний стан, в якому залишається навіть після хрещення (Лютер: *simul iustus et peccator* – одночасно виправданий і грішний). Віра спирається виключно на Святе Письмо (*sola scriptura*) і лише не два таїнства, встановлених Ісусом Христом, хрещення і Святу Вечерю (Євхаристію), а не на авторитет Церкви і її Традиції. Біблія не повинна бути інтерпретованою, принаймні за Лютером, в легалістичному сенсі (бібліїзм), проте повинна бути закликком ласки: принцип *sola scriptura* зобов'язує лише «остільки, оскільки служить Христові». Але Ісус Христос є Господом і Спасителем. Не є законодавцем, тобто не є засновником Церкви як «ідеального суспільства», наділеним владою законодавчою, а власне такою, яка є пов'язаною з приматом папи. Ісус Христос є присутнім не тільки через Духа Святого в слові й у таїнстві (з перенесенням акценту на слово): сказане знаходиться в центрі культу. Така присутність Ісуса Христа в Його Церкві не є знаком хвали, що дійсно ще є проблемою майбутнього, але вже є видимою на горизонті, проте є знаком хреста і терпіння, гріха (*theologia crucis*), в якому треба також бачити причини поділу християнства. Ласка є ласкою, з якою Бог відноситься до нас в Ісусі Христі. Є вона дійсно реальним, новим створенням людини і дійсно спонукає її до добрих вчинків, але ніколи не приділена їй настільки, щоб вона перестала бути грішною. Не існує жодного непогрішного Учительського Уряду слово Святого

Письма з'ясовує само себе. Якщо йдеться про церковне право, то існує багато важливих думок. Хоч скрізь вважається, що правління походить від Ісуса Христа, а не просто передачею влади з боку самої громади, коло прав чисто людських в Церкві в кожному разі розуміється в значно ширшому сенсі, ніж в католицькій Церкві. Дійсно, частково існує влада єпископа, але вирішальними є сакраментальне присягання висвяченого священника і жертва Служби Божої, так що в результаті Церква спирається на загальне священство вірних і на громаду. Католицькій Церкві докоряють т. зв. подвійною етикою, яка віддає перевагу євангелічній раді і законам на шкоду здійсненню свого покликання як служіння Божого перед ближнім. Конвенційне визначення протестантизму загальним гаслом: «воля християнина» є сьогодні настільки помилковим, що спочатку воно не означало волі від обов'язку сумління перед догматом і визнанням віри (передусім йдеться про божественність Ісуса), але означало в негативному розумінні волю від права церковного, а в позитивному розумінні збуджує через Святого Духа спонтанну любов до Бога у виконання волі Бога.

1. Католицька відповідь:

а) З християнської точки зору просте заперечення єдності з католицькою Церквою дійсно не веде ані до християнської громади віри, ані взагалі до жодної єдності. Те саме можна сказати і про хрещення як таке і єдине, оскільки, будучи, згідно з вірою, інтерпретованим у найбільш різні способи, може бути в таких суперечних трактуваннях саме по собі конститутивним елементом Церкви.

б) Католик визнає принаймні на засаді презумпції (аж до доведення протилежного), що його пореформенна Церква є дійсною Церквою Ісуса Христа, оскільки вона власне мала історичну єдність з Церквою минулого, безсумнівно, у вищому ступені, ніж мала її громада протестантської Церкви, мала саме сталість, що стосується єдності єпископа і Апостольської столиці (яка характеризувала Церкву перед Реформацією), і оскільки навіть протестантське християнство може бути Церква

легальною тільки тоді, коли і оскільки стародавня Церква буде також його Церквою. Католик, отже, лише тоді міг би визнати об'єктивне право покинути ту традиційну Церкву, коли б усі пункти розбіжності між двох сторін були апіорі зовсім несуттєві для спасіння в лиці Бога, так що не були б ми розділені в тих справах, в яких дійсно мусили становити єдність (чого не може серйозно стверджувати жоден християнин, бо в противному разі співучасть в Службі мусило б бути загальною політикою), або якщо б було встановлено з усією певністю, що християнин-протестант ствердив з усією певністю, що в Церкві католицькій було щось заперечне, при чому його християнське сумління в момент розлому казало йому залишитися.

2. Але католик не може визнати тієї другої гіпотези за обґрунтовану, оскільки:

а) Доктрина про повністю достатній характер Святого Письма (*sola scriptura*) не може бути дійсно зрозумілою в тому сенсі, що проголошення живого Божого слова в Церкві не передувало написаному слову Божому, проголошення, яке вимагало дозволена віри і ефективно її спонукало, потім почало своє існування Святе Письмо. Святе Письмо є узаконенням того проповіданого слова Божого і завжди спирається на приділене Ісусом Христом повноваження до проголошення слова Божого в такий спосіб, що воно має силу зв'язувати сумління слухачів. Тільки в цьому світлі стає зрозумілим обмеження канону Святого Письма через авторитет Церкви. Не заперечує те факту, що пізніша Церква, яка зобов'язана до терпіння і апостольського проповідання як єдиної суті і єдиної норми свого заклик, знаходить в Святому Письмі вирішальне джерело суті того заклик і сталий критерій (необхідного) розвитку і увесь час знову розпочинає актуалізацію своєї науки. Але з самої природи Святого Письма критерій має бути нормою в руках Церкви як цілісності, а не критичною зброєю однієї особи в її опозиції до інтерпретації Святого Письма, представленої Церквою.

б) Католицька Церква визнає разом з протестантизмом принцип *sola gratia*, якщо є вона відповідно зрозумілою. Отже,

абсолютно кожний рятівний акт людини є плодом незаслуженої (дармової) ласки, оскільки здатність до того акту так само, як і дійсні вільні дії людини, а отже, також звільнення волі до згідної з волею Божою віри, надії і любові, що походять від такої ласки, яка дійсно усім є обіцяна, але до якої ніхто не може мати претензії. Не дивлячись на це, та ласка стає правдивою подією, так що Бог дійсно і внутрішньо перетворює людину з когось, хто без ласки був би позбавлений Бога, в своє улюблене дитя, і тоді людина вже не є тою, що раніше (або без тої події) була (була б). Проте людина не може хвалитися тою ласкою як своєю власністю. Вона вірує і має надію, що має її, але ніколи не може мати про це зарозумілої певності. Людина постійно підпадає під спокусу і грішить, весь час знову біжить від самої себе і шукає милосердя у Бога, оскільки ніколи не має певності, чи її спокуси і її гріхи, які, як має надію, є лише гріхами «повсякденними», не є передвіщеними, проявленнями і замаскованою формою прихованого заперечення Бога. Тому також католицький християнин визнає себе грішником, залишаючись одночасно в ласці Божій як ласці, яка як єдина може її спасти. Але оскільки ласка діє дійсно в спосіб перетворюючий у виправданій людині, те, що робить вона в Дусі Божім, є гідним вічного життя і в тому розумінні гідне такої заслуги, про яку саме Святе Письмо говорить цілком відверто. Така доктрина є об'єктивним висловленням, суть якого проголошує хвалу ласки Божої, а не є представленням остаточного мотиву людського діяння, оскільки, щоб знайти Бога, Його треба любити з огляду на Нього самого, а отже, не вистачає дбати тільки про своє власне щастя.

в) Якщо в Церкві є таїнство, тобто ефективно діюче слово, промовлене Церквою в межах святого ритуалу і в конкретній людській ситуації спасіння, слово, в якому через дії Бога здійснюється в людині як подія те, що є проголошене, як визнає також більшість протестантських християн (хрещення, Тайна Вечеря), якщо з іншого боку, за католицькою доктриною, окремі таїнства не є рівнозначними щодо гідності й обов'язковості і, очевидно, жодне таїнство не може у дорослої

людини викликати свого важливого прийняття, хіба що натрапить на людину, що вірить і жалкує, або такою її робить і якщо, згідно з протестантським переконанням, слово Боже, промовлене Церквою, є не тільки теоретичним висловленням про будь-що, але самою подією того, що стало промовленим, то важко зрозуміти, чому не можна було б разом з католицькою Церквою сказати, що кожне таке слово, в якому Церква гарантує – ангажуючи усю свою істоту як знак обіцяної ласки – особі ласку Божу у вирішальні моменти її життя, можна назвати таїнством. Тим більше, що слово прощення, спрямоване до грішника (тайна покути) (Мт 16; 18; Ів 20), покладення рук, приділяюче Духа в миропомазанні (Ді 8), намащенні хворих (Як 5), покладення рук, силою якого передається влада урядові (Ді 6) – все це є діянням, що знаходить могутнє підтвердження в біблійних текстах, а за Павлом подружжя є бузсумнівним свідомством і знаком покутної любові Ісуса Христа до Його Церкви (Еф 5).

г) Якщо 1) протестантська теологія не хоче зробити з Церкви як реальної і конкретної дійсності в світлі, яка перед світом визнає Ісуса Христа як свого Володаря, тільки невидимої громади ласки (що вже тепер взагалі не є метою тієї теології), якщо 2) та Церква, не дивлячись на свої слабкості і поразку, отримала обітницю, що, всупереч різним силам знищення, зберігається, дякуючи силі ласки, якщо 3) та Церква, щоб бути власне такою Церквою, мусить мати певну організацію, структуру, а отже, мусить мати уповноважений уряд (не дивлячись на докладну характеристику того уряду, який спирався б на суверенну владу Володаря), то така теологія мусить визнати, що коли з абсолютним прийняттям відкидає невірство або фальшиву віру, які знищують її істоту, що спирається на конкретну віру в апостольський керигмат Христа, тоді мусить бути також здатною сказати і дійсно хоче сказати і говорити «ні», яке є абсолютно обов'язкове, остаточне, завжди зобов'язує (хоч ніколи адекватно не висловлює повноти пережитого свідомства, даного Христу) – і така *anathema* і *damatus* були також сказаними через отців Реформації і в період

боротьби, яку Реформація спровокувала в Церкві – і те «ні», якщо не має знищити Церкву як дійсного свідка Христа, то не може, дякуючи силі Духа, здійснити помилку, а отже, мусить бути «непогрішне» (що не означає «адекватне»); крім того, протестантська теологія мусить визнати, що те нормативне «ні» повинно бути висловлене через уряд Церкви, якщо той уряд має дійсно промовляти в ім'я Ісуса Христа і в межах дорученої Ним місії. Якщо уряд Церкви має сталу колегіальну структуру, яку можна вважати за наступництво апостольської колегії, і яка є підпорядкованою особому керівництву як продовження уряду Петра в апостольській колегії, то такому найвищому авторитету (усьому єпископату і його одноосібному керівництву, наступника Петра) мусить прислужувати влада «непогрішного» видання рішень в справах віри, якщо такий авторитет приймає рішення, що стосуються усієї Церкви, і якщо промовляє в ім'я Ісуса Христа. Інакше кажучи: якщо Церква завжди знаходиться під загрозою у своїй вірі, є також Церквою віри, яку завжди охороняє ласка і яку, залежно від історичної ситуації, також заново мусить формулювати свої розуміння віри і якщо є в ній теперішній особистий суб'єкт влади, то в Церкві мусить існувати найвищий вчитель, який силою Божого милосердя завжди є вільним від помилок, кожен раз промовляє з усією силою свого авторитету як найвищий вчитель Церкви.

Тут слід було б повторити те, що було вже сказане в пункті 1 б), і належало б додати, що Церква, походження якої від Ісуса Христа треба визнати принаймні на підставі презумпції, прийняла ідею сталої функції уряду Петра – про яку так само важко сказати, бо є не біблійною, як і про доктрину, що встановлює непогрішність слова Святого Письма – як остаточну інтерпретацію свого власного Петрового уряду.

3. а) Навіть якщо католик вірить, що знаходиться в зручній ситуації, в якій здогадне походження його Церкви від Ісуса Христа є можливим для розуміння, і що як віруючий, який «зсередини» пережив віру своєї Церкви, може бути переконаний, що в саморозумінні його Церкви не бачить нічого, що було б нехристиянське і що примусило б його до визнання такої

презумпції за вже неактуальну, та сам такий католик, так само, як і Церква, мають обов'язок увесь час знову задумуватися над своїм розумінням віри і поглиблювати її в молитві і розвивати його сутність, ставлячи собі питання, чому іншим християнам доброї волі так важко (або це для них просто неможливо) визнати, в тому розумінні віри, чистий і повний розвиток християнської віри, яку вони також визнають і практикують.

б) І навпаки, некатолицькі християни і християнські некатолицькі громади мають, очевидно, обов'язок задумуватися не над тим, як просто наново за допомогою завжди дуже складних теологічних формулювань, що увесь час поновлюються, довести старі розбіжності у вираженні віри, але над тим, як можна було б своє власне переконання представити так, щоб давній Церкві, яка крім усього є Церквою-матір'ю, здавалося б поглибленим розумінням її власної віри.

в) Проте католицька Церква повинна якомога виразніше здавати собі справу з того, що єдність віри і єдність Церкви під головуванням уряду Петрового не означає єдності так об'єднаних Церков в сфері дисципліни і теології (пор. плюралізм, школи теологічні, рух екуменічний).

ПРОТОЄВАНГЕЛІС (*перше євангеліє*) – так називається вислів з Книги Буття (3,15), оскільки на самому початку історії людства, після вигнання з раю, Бог передрік – згідно з традиційною інтерпретацією, прийнятою і Церкві (в своєму повному сенсі: Письмо Святе, сенс) – невпинну боротьбу між людством і силами зла, і обіцяв переможний рятівний результат такої боротьби; в такому передбаченні тим самим міститься посередня обітниця Спасителі і Його Матері (пор. ДВ 3514 3900 нн.).

ПРОТОЛОГІЯ (*термін, створений на підставі аналогії з есхатологією*) є то доктрина про початковий світ і людство, що спирається на об'явлення (акт створення, стан людини, рай, моногенізм, стан первісний, ласка стану первісного, інтегральність, Адам, Єва, створення людини, гріх первородний). Протологію не можна розуміти як репортаж, що зображує тих, хто брав участь в таких «початках» (Бог, Адам),

і що передається через традицію протягом багатьох тисяч років історії людства. Є то скоріше ретроспектива (історична етіологія) автора Книги Буття в світлі об'явлення й історії спасіння того часу, що впливає з тодішньої ситуації, і засудження, і намагається відповісти на питання, що повинно було відбутися на початку, якщо теперішність має бути зрозумілою з погляду минулого, з якого походить. На такому взаємному висвітленні віддалених і одночасно наявних початків (початок, анамнез) і теперішності, що походить від них, ґрунтується значення протології для саморозуміння людської і християнської екзистенції (оповідання про створення). Також ті (тільки) разом з Ісусом Христом можливі остаточні протологічні висловлення можуть лише стосуватися початку, який є для нас зовсім недоступним. Не є він, отже, принципово досяжним для світських наук, що займаються природним розвитком світу і людства, а також не заперечує їх.

Р

РАДИ ЄВАНГЕЛЬСЬКІ. Заклик, проголошений Ісусом, спрямований на те, щоб перебороти в людях мислення категоріями Права і власних заслуг перед Богом, а поставити особу перед лицем вимоги, яку Бог спрямовує до неї самої (Проповідь на Горі). Того домагання Ісус не трактував ані як програму примушування, ані як прокламації чистого настрою; конкретизував його в різних сказаннях або «порадах», що визначають і роблять радикальними – відносно різних життєвих ситуацій – накази любові до Бога і до ближнього. Традиція Церкви сприймала такі «поради» диференційовано. Під час, коли те, що Ісус формулював дуже виразно і як загально важливе (напр., порада відмовитися від перемоги), Церква часто не помічала інші його вказівки – що стосувалися індивідуального прикликання – і розвивала їх у формі «класичних» євангельських рад. На підставі Святого Письма не можна з такою самою ясністю довести характер поради т. зв. трьох рад євангельських (чеснота, убогство, послух). Ісус визнає і пропонує відмовитися від шлюбу через того, хто приймає те відмовлення – з огляду на царство Боже (басілея) – як прикликання, з яким Господь звертається до нього особисто (Мт 19,12). Це не є вимогою, що зобов'язує усіх; Павло не знає жодного відносного наказу Господа (1Кор 7,25), проте визнає безшлюбність за добре з погляду на есхатологічну ситуацію (чеснота), що виникла разом з приходом Ісуса Христа. Подібно до того, також через убогство і послух (однак в біблійному розумінні треба це сприймати як послух слову Божому, наявному в Ісусі Христі, і помічати в контексті «служби») можна розуміти особливий заклик, скерований Богом до окремої людини, який, отже, є як такий перед усіма дарунками Бога і можливими накресленими, такими, що мають на увазі

остаточне панування спасіння. Вбачаючи в них відповідь, яку вільна людина приділяє за допомогою Бога, можна вважати її за можливу дорогу до досконалості, при цьому усі інші дороги мають виконувати, в основному, ті самі функції; оскільки такий заклик спрямований до конкретної людської екзистенції в певній (тобто її власній) земній ситуації, не можна його безпосередньо порівнювати з будь-яким іншим закликом і вважати за щось вище. В такий самопожертві земних цінностей, як безпосередньому виразі есхатологічної ситуації віри, належить радам євангельським «самим по собі» певна першість перед ухваленням земних цінностей як таких (ДВ 1810; пор. 3911 н.).

РАЙ (мовами стародавнього Сходу: «сад») означає умови життя і стан (внутрішньої і зовнішньої екзистенції перших людей (Адам, Ева, моногенізм) перед падінням (перший гріх), тому що в категоріях народної образності уявляє її Бут 2 і 3 (ДВ 3862 нн. 3898). Чистий, невинний «початок» усієї історії людства як дійсний початок (то означає як правдиве джерело і правдива засада того, що буде) мусить містити в собі те, що прийде в своїй чистій первісності і повноті, і мусить бути початком розвитку і історії, які лише настануть: мусить бути зародком і обіцянкою. Якщо хочемо зрозуміти біблійні висловлення про рай, не слід нам забувати про ту необхідну і неминучу діалектику кожного ретроспективного й етіологічного висловлення (етіологія) про початок: піднесене уявлення про ласку первісного стану (стан первісний) першої людини (інтегральність, безсмертність), не виключаючи початку дуже примітивного з точки зору економіки і «культури» (при чому такий примітивізм не слід вважати виключно за наслідки гріха). Через нічим не ушкоджену згідність з Богом в ласці, як здатність розпоряджатися самим собою, не мусимо розуміти як стан, що утримується протягом довгого часу, а як ситуацію екзистенційну, що визначає сам осередок людського буття, є повністю можливою для розуміння навіть на рівні примітивної культури і повністю погоджується з тим, що Святе Письмо і наука Церкви (ДВ 222 1511 3514) хочуть виразити через характер повідомлення про створення.

РАЦІОНАЛІЗМ. Про раціоналізм в теології можна казати тоді, коли теолог в своїх висловленнях не є зовсім свідомий аналогічного характеру своїх понять, коли здає собі справу з того, що християнська релігія є по суті релігією преклоніння і обожування, що вербальні висловлення вказують крім себе на дійсну Особу, до якої відноситься, переступаючи через себе, кожен теологічний погляд (а отже, до Бога і до Його вільного рішення), що кожен акт уловлення і розуміння мусить бути дійсно зрозумілим і з'ясованим через невловиму таємницю саму в собі. Теологія мусить бути ясною і докладною, як наукова рефлексія не може бути керигматом, який безпосередньо проголошує похвалу Богу і переконує людину. Проте є то наука віри і тому, якщо допустити до розриву автентичного зв'язку з особою вірою як відданості до вільного розпорядження абсолютної таємниці, яку називаємо Богом, стане науковою балаканиною, яка своєю раціональною проникливістю може збудити лише невір'я. Багато різних форм раціоналізму у філософії (просвіщення) примушують теологію до формулювання ретельних висловлень відносно інтелектуальності і до організації діалогу із світом на рівні теперішньої філософії науки.

РЕВОЛЮЦІЯ, ТЕОЛОГІЯ РЕВОЛЮЦІЇ. У ситуації, в якій виникаючий із суспільного розподілу праці поділ суспільства на групи, що безпосередньо розпоряджаються засобами виробництва, інституціями і засобами комунікації, і групи, позбавлені тієї головної особової можливості й суспільної самореалізації, не тільки не становить добровільно прийнятої і функціональної необхідності, але стає також односторонньою домінантою одного класу над іншим, доходить до протиріччя між суспільством і його власною природою й існує стала, прихована загроза конфлікту. Наростання того протиріччя веде до кризи в структурі суспільства, оскільки пригноблені класи є свідомим існуванням того конфлікту, і оскільки суспільна система не здатна вже практично виконувати тепер вже відкрито висунутих пригнобленими класами вимог щодо більшої сфери свобод і щодо доступу до засобів, що уможливають їх

всебічний розвиток, і тому може відповісти на ті постулати тільки ідеологією поєднання. Революція, у вузькому розумінні, то повне і раптове повалення існуючої суспільної системи у визначений відтинок часу. Отже, революція, як радикальна реорганізація суспільства і його виробничих відносин, тим відрізняється від реформи, що залишається в межах тієї самої системи, що руйнує саму основу суспільної системи, ігноруючи передбачені в ній самі засоби і можливості для розв'язування проблем. З точки зору державного права, революція також є нелегальною формою щодо існуючої системи влади, оскільки власне не користується з можливості, гарантованою системою. Успішна революція, зі свого боку, встановлює новий правовий порядок. Метою кожної революції є добро у формі волі, як волі від убогості, експлуатації, несправедливості і приниження. Революція змушена користуватися засобами раптової конфронтації, без якої не можливе повалення існуючого режиму разом з його безпосередньою структурою влади. Звичайно революцію організує революційна група або партія, яка в ім'я інтересів народу хоче перехопити владу в державі. У зв'язку з тим впливає головне питання: чи революційна свідомість мусить випереджати скасування існуючого суспільного порядку, чи сама політична революція спричиняє до з'явлення нової свідомості. На те питання, яке поставлене в абстрактних категоріях, не можна відповісти в сенсі часових наслідків обох явищ. Щодо нового визначення зв'язків між теорією і практикою, слід було б спочатку поставити питання, чи революційна ситуація об'єктивно існує і хто має бути суб'єктом революції. І, перш за все, залежно від відповіді на те питання, можна говорити про революційну свідомість і революційну практику як про взаємозумовлюючі і впливаючі один на одного фактори. Пригноблений клас дізнається про сутність суспільних стосунків в тій мірі, в якій сам є втягненим в практичне скасування існуючих протиріч. Керування інституціями, які були переформовані згідно з революційним порядком, потребує людей з так само зміненою революційною свідомістю. Якщо перше виступає без другого, починається хаос

або анархія, або повернення до попереднього режиму. Теорія історії не дає відповіді на питання, чи одночасне повернення волі і рівності на ґрунті суспільства добробуту взагалі остаточно є можливим. Сучасна теологія революції (головним чином протестантського походження, але підтримана суспільними енцикліками папи Івана XXIII і Павла VI; див. також ДВ 3775 н.) бачить себе не тільки адекватною відповіддю на ту проблему і її теоретично-історичні застосування, але скоріше як спробу сприяння в світлі есхатологічного характеру християнського закликів і в контексті актуальних суспільних криз (особливо в Третньому Світі) до скасування несправедливих порядків і створення можливостей для суспільної системи, яка була б доброю для людини. У тому розумінні теологію революції треба розуміти не лише як критично суспільну герменевтику віри, але також як конкретний політичний вимір, що як такий також вимагає стратегічного союзу з політичними організаціями класів експлуатованих і пригноблених.

К.Ф.

РЕЛІГІЯ. Первісне значення слова «релігія» не є певним (може походити від *lat. relegere* – часто звертатися, скрупульозно обдумувати; *religarii* – прив'язатися; *reeligere* – знову обирати). В сенсі фономенологічному релігія часто визначається як «спілкування з тим, що є світлим» (святим), при цьому те «спілкування» розуміється дуже широко і може охоплювати теоретичні, естетичні, етичні й релігійні акти. За Томою Аквінським, завданням релігії є підтримування спрямованості людини до Бога; усіх, хто питає про підстави і мету світу, що ми називаємо Богом, він вважає за релігійних. Релігія у вищому сенсі означає також культ Бога, який походить з того питання і з роздумів над ним (доведення існування Бога) і набуває видимої суспільної форми. Таке загальне визначення релігії не бере до уваги чи Бог звертається до людства, дякуючи самопредставленню себе, чи Він сам робить можливим для людини слухання Його слова і чи зробив, щоб Його самопредставлення об'явилося історично і неминуче в Ісусі. У тих основних висловленнях християнства, безсумнівно,

містяться сутності, які істотно відрізняють християнство від інших релігій, у зв'язку з чим виникає питання, в якій сфері християнство взагалі можна правильно розуміти і визначати як релігію (пор. К. Барт розуміє християнство як суд над усіма релігіями, які є творінням людини, що прагне виправдати саму себе перед Богом і утвердити себе перед Його лицем). Новіші позитивні оцінки релігії трактують її як конкретизацію нескінченної трансценденції людини, як вираз абсолютної вартості її надії, її дійсних потреб і нескінченних прагнень.

Сучасна критика релігії «іззовні» мала своє джерело у відношенні релігії до світу. Релігії докоряли за вороже ставлення до науки (науки природничі і теологія), гальмування процесу емансипації і демократизації, за фальшиву свідомість (ідеологія) і суб'єктивізм. Критика релігії «із середини» (від часів пророків завжди існуючу в традиції юдео-християнській) в усіх громадах релігійних, також і в Церкві, визначає передусім конфлікти між урядом (інституцією) і харизматом. У протестантському християнстві (від Д. Бонгоффера) зазначається тенденція до відмовлення від теїзму як системи, який в своєму з'ясуванні світу біжить до Бога, як охорони активного правління Бога над світом, що здійснюється, дякуючи провидінню, і як ідеологічної підтримки для існуючого стану речей, і тим самим як теоретичної квінтесенції релігії, і до постулювання замість нього «чистої» (часто позбавленої літургії і молитви) віри, а передусім, служби світу в якомусь «безрелігійному християнстві», що поєднане узами солідарності з усіма, що терплять і що постраждали. Таке становище не можна звинуватити у поверненні до «верифікації» віри через дії, але треба виразно ствердити, що могло воно з'явитися тільки на основі традиції узаконеної релігії і що завжди зазнає внутрішнього тиску, що змушує його до прийняття конкретної суспільної форми вираження, так що в результаті містить в собі неминучу тенденцію до буття знову релігійної громади. Теологічну проблему правдивої і легальної релігії пор. релігії нехристиянські.

РЕЛІГІЇ НЕХРИСТІЯНСЬКІ. Оскільки людина є здатною до пізнання Бога за допомогою свого розуму, а з рації загальної волі спасенної Бог завжди знаходиться під дією надприродної ласки, і тому завжди існує в течії історії об'явлення (об'явлення первісне). Крім того, релігія завжди наявна в людстві і зазначені вище моменти обов'язково мусять знайти свої відображення в суспільних об'єктивізаціях релігії (хоч і важко їх розрізнити між собою). 2-й Ватиканський собор виразно визнав можливість автентичного дослідження Бога й існування «правди» і «святості» в різних релігіях (ДРН 2). Оскільки непогрішність Церкви і в її Учительському Уряді, і в її святості була приділена Церкві тільки в есхатологічній ситуації об'явлення, що завершилося разом з Ісусом Христом, і оскільки навіть Старий заповіт, встановлений Богом як елемент історії спасіння (заповіт), не мав жодного непогрішного авторитету в формі інституції, яка могла б весь час знову і для кожного ясно і зрозуміло відрізнити те, що божественне, від того, що людське, і відділяти деформації релігії індивідуальної і суспільної від релігії самої по собі; крім того, від релігії нехристиянської і передхристиянської не можна наперед вимагати, щоб повна моральна і доктринальна чистота була необхідним критерієм непохитної правомочності і знаком, що Боже провидіння замислили її як (також) позитивну дорогу, що веде до спасіння. Оскільки, далі, тілесна і суспільна людина може мати конкретну релігію завжди і тільки в релігії, що інститутивно і суспільно узаконена, тому з тих усіх приводів не можна наперед і повністю відмовляти нехристиянським інститутивним релігіям, що мають характер позитивної дороги спасіння. У протилежному разі не можна було б говорити про серйозну і загальну волю спасіння Бога відносно людства, що знаходиться поза християнством. Те означає, що такі нехристиянські релігії є мішаниною майже або повністю неможливих до відокремлення елементів натурального, раціонального пізнання Бога, - об'явлення (через ласку і об'явлення первісне), правильних об'єктивізацій релігійного пізнання і внутрішніх релігійних потреб, теоретичних і практичних похибок і перекирвлень. Пропорції

між тими елементами є різними в різних релігіях і самі мають свою історію. Не треба також вважати, що того роду міркувань вистачить, щоб довести абсолютну правомочність кожної нехристиянської релігії: якщо якась визначена форма релігії під впливом зовнішніх факторів або також під впливом реформаторського імпульсу зсередини в своїй конкретній історичній ситуації і відносно людей, що знаходяться в тій ситуації, стикаються з іншою формою релігії, яка в сумлінні тих людей здається безсумнівно більш «чистою» (об'єктивно більш справедливою і більш пройнятою ласкою), то релігія, що існувала досі, перестає бути для них правомочною. Крім того, кожна людина в певній мірі завжди має можливість відрізнити в своєму сумлінні те, що добре, від того, що погане, в релігії, з якою стикається в її суспільних організаційних формах, і тому може в своїй екзистенції реалізувати відкритість до майбутнього виконання і перевищення релігії, з якою має справу. Разом з християнством, як зверненням про втілення самого Логосу і про визволення, і разом з виникаючою звідси інститутивною, доктринальною, об'єктивною і адекватною тематизацією самопредставлення Бога, яке в об'явленні і в ласці було представлене людині як пропозиція, усі такі релігії були принципово перевершені християнством (Новий заповіт). Християнство з рації довіреною йому місії, спрямованої до всіх епох, народів і культур, ставлячи конкретні і екзистенціальні вимоги в реальній історичній ситуації інших релігій і їхніх прихильників, дійсно потрапляє у повільний історичний процес взаємопроникнення релігій, і наповнює інші релігії, беручи до своєї власної екзистенції можливий для присвоєння «матеріал» з культур і релігій, з якими стикається (наявне в них християнство «анонімне»). У цьому сенсі 2-й Ватиканський собор закликає членів Церкви, щоб визнавали, зберігали і підтримували блага моральні і духовні, а також суспільно-культурні цінності, які є в нехристиянських релігіях (ДРН 2). Тяжко визначити в окремому випадку для кожної цивілізації і кожної релігії, в який саме момент відбулася (або власне відбувається чи тільки розпочинається) така принципова

«редукція» через християнство їх досі може реальної правомочності. З огляду на факт, що людина (Церква) завжди перебуває під загрозою провини, треба сподіватися, що те домагання християнства буде стикатися з частковим опором аж до кінця часів не тільки у формі категоричного «ні» з боку інших, існуючих ще релігій, не тільки у формі глобального інституційованого атеїзму, а й також у формі запроваджених тими релігіями спроб привласнення певних аспектів правди і дійсності християнства, проте, не допускаючи до розчинення у церковному християнстві (подібно до того, як саме християнство може і мусить наближатися в своєму конкретному вигляді до позицій, що займають ті релігії, розпочинаючи зусилля пристосування і роботу місії). Які історичні наслідки можуть мати такі спроби взаємного зближення, метою якого не є досягнення єдності, того ми ще не можемо передбачити.

РЕЛІГІЯ ПОЧУТТЯ. Якщо під почуттям розуміється звернення уваги на предметний світ або (у відносинах міжперсональних) вбачання іншого в його докладній відмінності, що викликає суб'єктивну реакцію (емоцію), те почуття є конститутивним елементом релігійності. Абсолютизування того моменту в т. зв. релігії почуття провадить до пізнання факту, що правдива релігія має своє джерело в раціонально-розумному Слові Бога, що висловлює самого себе і що з істини правдивої релігії не можна виключати раціонального і такого, що буде відповіддю на те Слово, буде визнанням тієї Божої економії.

РЕЛІКВІЇ – смертні останки святих, що з пошаною поховуються перед Церквою і трактуються з певним шануванням (яке в дійсності відноситься до самих святих [СІС, див. кан. 1190]; культ святих). Не можна в принципі заборонити культ того роду (ДВ 1822 1867); його конкретні форми залежать від стилю епохи і не відповідають усім однаково. Остаточо такий культ не має нічого спільного з проблемою: чи такі останки належать, чи не належать до воскреслого тіла людини.

РЕЛЯТИВІЗМ – погляд, що людина має справу тільки з такими правдами, які є важливими відносно визначеної завершеної

системи (тобто до цілісності її власного досвіду на даний час), і що побік тої системи існують інші, також правомочні системи. Такий релятивізм (як теза, що підтверджує свою власну загальну важливість) є вже хоч би тому абсурдний, що така теза спростовує сама себе, оскільки релятивізм відносно будь-якої системи може бути через ту систему відкинтий як фальшивий. В теології релятивізм представляється теорією дуже цікавою, настільки, що дуже легко (занадто легко, правду кажучи!) удається їй «примирити» суперечні між собою релігію і теологічну систему: усі мають рацію і жодна не має рації виключної. Але релятивізм в теології обманює вже хоч би тому, що висловлення віри відносяться до реальної дійсності і що віра є переконаною, що про наше спасіння дбає об'єктивна дійсність і наше ставлення до них, а не теорія. Наприклад, твердження, що Ісус Христос дійсно воскрес, не можна, не звертаючись до релятивізму, погодити з твердженням, що Він не воскрес. Те твердження може бути суттєвим або правдивим, або фальшивим. Релятивізм у фальшивий спосіб виражає вірний аналогічний (аналогія) характер нашого релігійного пізнання, його необхідне віднесення до тайни; небезпека раціоналізму в теології і можливість, що те саме може бути виражене з різних, об'єктивно можливих поглядів за допомогою формулювань, які тільки на вигляд між собою суперечать, і те виражене в тих важливих формулюваннях краще і повніше; небезпека такого перебування при будь-якій негнучкій формулі, наче вона сама є дійсністю.

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ. Об'єктивна єдність світу, як створеного єдиним Богом з єдиною метою, яка знаходить безпосереднє відображення у всеохоплюючій єдності горизонту людського духа, мусить існувати також в особовій сфері, хоч й у свій власний спосіб. З того приводу в надприродному спасінні (хоча і є воно результатом вільного незамінного рішення кожного) немає абсолютного індивідуалізму. Також і тут ми є спричинені рішеннями інших і їхніх наслідків, і є ми (позитивно) подібні до інших. Так, отже, якщо рішення однієї особи має – із сутності діючої особи і з натури її рішення – особливе, спасенне значення

для багатьох (або для усіх), то в теології можна тоді говорити про репрезентацію: та одна людина дійсно тоді заступає багатьох або усіх, «репрезентує» їх, не позбавляючи їх власних рішень, оскільки вони принаймні стоять перед питанням, чи хочуть для самих себе дізнатися про важливість сенсу і наслідків рішень людини, яка їх репрезентує. Так, отже, передусім Ісус Христос як Посередник є в своїй заступницькій покуті єдиним абсолютним репрезентантом людства. – Щодо іншого теологічного поняття репрезентації див. жертва Служби Божої.

РЕПРОБАЦІЯ – цей термін означає акт волі Божої, який силою попереднього знання Бога про остаточне заперечення Його через волю створіння (і тільки в тому розумінні: ДВ 623 н. 1567 2005) відноситься до засудження даної людини, і те засудження реалізує (Мт 25,41; Рим 9,15 нн.). Є репробація позитивна, але така, що є «наслідком» заперечення через створення, і безумовна). Наука про позитивну і безумовну репробацію, яка логічно запобігала б провині людини, була б еретицьким предестинаціонізмом. – Предестинація, спасенна воля Бога.

РЕЧІ ОСТАТОЧНІ – так називаються ті дійсності, які утворюють межу або знаходяться «по той бік» межі, і які відокремлюють час, історію, вільність від їхнього остаточного виміру, а отже, є то різними елементами і аспектами єдиного тотального, остаточного стану (або в формі досконалості, або в формі радикальної тривалої поразки) кожної людини (як завжди неповторної особи щодо Бога і як члена усього людства), тобто: смерть, (індивідуальний) суд, (чистилище), бачення Бога (небо), пекло (як аспект персональної долі особи) (ДВ 372 1304 нн. 1000 н. 1820) і воскресіння тіла, суд загальний, царство Боже (як аспект остаточного, космічного здійснення роду людського, як цілості) (ДВ 76 150 540 н. 801). Якщо дійсно зважаємо на головне християнське розуміння світу, з його реальністю часу (акт створення) і на сутність правдивої волі (як можливість визначення самого себе в категоріях остаточного вибору), якщо наперед не виключаємо остаточного ідивідуального спасіння людини (як конкретну участь духовної особи) певних вимірів екзистенції як нерятівних або нейтральних, то такі різні

остаточні речі самі стають моментами єдиного виконання. Не слід через це розуміти ані предмета формулювань, що тільки в «мітологічному» сенсі відрізняються від дійсно єдиної і позбавленої будь-яких різниць речі (оскільки людина є дійсністю плюральною), ані предмета формулювань, що стосуються випадків, які можна від себе докладно відділити (оскільки людина є → передусім в своєму виконанні – єдністю, окремі моменти якої можна правильно зрозуміти тільки тоді, коли подивимося на усі моменти разом). Остаточні речі – то не тільки майбутні випадки, до яких людина прямує, але є то також випадком, що вже прийнятий з вірою і надією. Есхатологічна надія, з одного боку, релятивізує кожний існуючий стан теперішньої дійсності, в якій живе християнин; з іншого ж, – така данія, яка співвідносна з сьогоденням, повинна бути помітною і в суспільних структурах (КДЦ 35). Доктрина про остаточні речі називається есхатологією; звідси є то догматична антропологія (яка сама знаходить свій повний вияв тільки в христології), яка описує спосіб, в який її предмети, людина, людство і світ досягають свого здійснення.

РІВНОЧАСНІСТЬ є сама по собі визначенням, яке належить вічності, проте історичності тільки тому, що є вона наче потенція об'єднання вічності. У теологічному аспекті та потенція буде завершена не тільки при дійсному кінці історії, а й відбувається у визначеному моменті «в годину» Христа (Ів 2,4 та ін.) і тільки Христа, в яку Він сам є в стані в акції чистої волі звести до купи початок і кінець. Подібно до того, можна говорити про рівночасність християнина і Ісуса Христа (Кіркегаард), в якій Ісус Христос стає – в силу здійсненої історії спасіння – присутнім для особи, а вона для Нього, що, однак, не означає, що можна випустити історичну різницю – таку необхідну для здійснення автентичного релігійного акту релятивізації (відносності) того, що чисто історичне.

РІЗНИЦЯ (*lat. distinctio*). До первісних даних людського досвіду належить багато чого у світі, тобто переконання (основане на досвіді власної суб'єктивності, вільності і відповідальності), що те багато є не тільки різнорідною

видимістю чогось, що є «само по собі єдиним і тим самим». Якщо дві дійсності відрізняються між собою незалежно від будь-якої інтелектуальної операції, то будемо говорити про різницю реальну; у протилежному ж випадку матимемо справу з різницею понять (думок). Але у свою чергу, сама реальна різниця може набувати різних форм: різниця між двома речами, з яких кожна може існувати, навіть якщо та, друга з них, не існує; різниця між випадковістю і її основою, або субстанцією, без якої випадковість не може існувати; різниця між багатьма принципами буття, які створюють одне буття, що становить субстанційну єдність (форма, матерія) тощо. Різниця реальна не виключає зв'язку іншого роду (причинність, створення тощо), який може і часто мусить виникнути між двома реально різними буттями.

Реальна різниця є позитивною ознакою навіть в найдосконалішій єдності Бога (Тройця Свята). Часто завданням теології в багатьох областях (з яких кожна визначає те завдання у свій власний спосіб) одночасно підтримується взаємозалежністю і різницею, які скоріше зміцнюють одна одну, ніж ослаблюють: натура і ласка, доктрина про дві пророди в унії гіпостатичній, сакраментальний знак і сакраментальна ласка в таїнстві, Церква і держава тощо, оскільки такою самою похибкою і такою самою спокусою для дійсної теологічної думки є як атомізовані дійсності, так і зменшення її до монолітної єдності.

РОЗВИТОК означає змінення того, що (одночасно) триває далі. Виявляється він у сфері життя людини у надприродних формах (розвиток людської думки, розвиток світу, оточення тощо) і тому є основною темою теології. Тема «розвиток» з'явилася в теології спочатку, власне за часів нової історії, майже разом із філософським еволюціонізмом (теорія розвитку), а саме, разом з поглядами, наприклад, Лейбніца, Шеллінга і Спенсера, що розвиток є абсолютною засадою дійсності, об'являючою те, що абсолютне, а також, разом з біологічним еволюціонізмом, вперше в тезі Дарвіна, що стосується виникнення людини. Щодо тих форм еволюціонізму, католицька теологія підкреслює,

передусім, різницю між актом створення і розвитком. Створення вказує на абсолютний початок: первісне впровадження будь-якого буття в його розвиток. Розвиток, проте, передбачає щось, що вже є, і визначає його часову постать. Безсумнівно, теологічна дискусія, яка стосується того, як щось завдяки створенню може виникнути і ще підлягати розвитку, власне кажучи, із самого початку існування. Головне, слід виходити з того, що Бог творчим актом надає створінню можливості у саморозвиненні і необхідних умов для того розвитку, тому також, власне кажучи, неприпустимим є твердження, що Бог створює те, що може досягнути, дякуючи іманентному розвитку створіння. Приймаючи в теологічній антропології, що людина є метою створення, що створення має правдивий початок (який є поняттям теологічним, а не природним), і всякий плід розвитку залишається у властивій для створіння залежності від Бога (залежно від її ступеня, створіння стає тим більше самостійно існуючим), в подальших питаннях, що стосуються того, що завдяки розвитку може здійснитися в створінні, теологія повинна користуватися природничими науками. Щодо особливої проблеми, яка викликала ту дискусію, див. створення людини, походження людини. Як початок, так і кінець, однаково знаходяться поза межами природничих наук: бачення. А проте, у тій мірі, у якій усе те, що реалізувалося в історичних умовах (історичність), буде збережене навіть в есхатологічному виконанні, існує правдива еволюція навіть щодо остаточної дійсності – автентичний розвиток, в якому особова душа прагне до своєї мети. Найкращим прикладом того роду є Церква (див. також розвиток догматів).

РОЗВИТОК ДОГМАТІВ.

1) Факт. Наука про розвиток догматів має з'ясувати очевидний факт, що Церква визначає певні думки як об'явлені через Бога, які а) дійсно вже перед тим були відомі, але не завжди виразно представлялися як об'явлені Богом, або б) які виражають зміст, що міститься у формулюваннях попередньої традиції за допомогою дуже різної і такої, що тільки формується, термінології (виразно забезпечуючи вже відомий

сенса об'явленої думки від перекривлення його єретикати), або в) такі, що дійсно відносяться до апостольських часів, але для яких не можна знайти в Традиції, одразу і безпосередньо, думок еквівалентних і маючих виразний характер.

2) Проблема розвитку догматів веде до виявлення принципово можливої, а в окремих випадках - фактично виникаючої тотожності більш пізнього «розвиненого» викладу віри з апостольським викладом об'явлення, проголошеного в Ісусі Христі. Головна його трудність полягає на тому, що згідно з наукою Церкви, об'явлення, ввірене Церкві (і зобов'язує особу до віри), було закінчене разом із смертю останнього апостола (див. ДВ 1501 3421), а тим самим Церква може надалі свідчити те, що чула від Ісуса в апостольських часах і визнала за спадщину віри. Якщо, отже, Учительський Уряд Церкви може своїм авторитетом ручатися перед окремими вірними за існування об'єктивного зв'язку між «давніми» і «новими» поглядами, то не може він сам вирішувати про той зв'язок, а тим більше підмінювати його своїм авторитетом.

3) Спроба розв'язання. З тієї проблематики випливає: встановлення зв'язку між «давніми» і «новими» поглядами мусить мати раціональний характер, якщо «новий» погляд не має бути новим об'явленням. Крім того, фактичний розвиток догматів розкриває того роду раціональний аспект: ніколи не обходиться він без праці теологів. Тим самим теологія в проблемі розвитку догматів стає перед питанням: в якій мірі щось пізніше сформульована (чи така, що має бути сформульованою) думка міститься *implicite* в усій сукупності насліддя віри? Які форми (формально-логічних) змістів є можливими на ґрунті (різної «логічної») структури закликає до спасіння? У сфері тих питань, що безпосередньо не стосуються правомочності фактичного розвитку догматів, що має підставу в підтримці Святого Духа, теологія не досягла ще (жодної) однозначної розв'язки.

РОЗМІРКОВУВАННЯ, РОЗВАЖАННЯ в розумінні Церкви є розважанням над правдами віри і її вимог; тому розважанню світить практична мета і товаришує спонтанна молитва.

Оскільки воно має характер розмовно-раціональний і відбувається за свідомо прийнятим планом; тому відрізняється від споглядання. З рачії методу, що в ньому застосовується, відрізняється від звичайних роздумів. Той метод принципово полягає на попередньому встановленні і поділу матеріалу розмірковування, підготовчій молитві, художньому усвідомленні («використанні сенсів») теми розмірковування, зусиллі, щоб у внутрішній спонтанній молитві у спосіб чисто особистий піднести усього себе до Бога і Йому себе ввірити. Без розмірковування не можлива – принаймні на тривалий час в багатетапному релігійному розвитку – дійсна внутрішня і особиста молитва, тому СІС доручає її духовенству, монахам і семінаристам (СІС канн. 276 “2 п. 5; 663 “3; 246 “3), наразі завдання, щоб пристосування розмірковування до окремих психологічних типів індивідуальності, виходячи при цьому поза певну раціоналістичну бездушність і шаблонність, ще не розв'язане. Розмірковування, приписане Церквою, стало тепер – вкрай безпідставно – в значній мірі витиснуте «світською» медитацією, в якій людина шукає внутрішньої гармонії і ясності в пізнанні самої себе і в розпочатих спробах опанування світу. Християнин повинен знати і використовувати сучасні психотерапевтичні методи, щоб включити їх в християнську реалізацію своєї екзистенції, оскільки є вона чимось більшим, ніж «мітологічною» формою того роду світської терапії.

РОЗТОРОПНІСТЬ – за схоластичною теологією, така чеснота, яка передає знання про моральний обов'язок і про конкретні способи його виконання. Тому є вона першою з т. зв. основних чеснот. Згідно зі Святим Письмом, розторопним є той, хто вміє з'ясовувати свою актуальну ситуацію, хто вміє розрізняти душі і хто завжди пильнує, пам'ятаючи і про свою власну смерть і про друге пришествя Ісуса (Пс 90[89], 12; Мт 25, 1-13; 1Ів 4, 1 нн.).

РОЗПАЧ – в теологічному сенсі добровільне облищення надії, яка серед усіх загроз і притиснень спирається на вірність, допомогу і милосердя Бога, і яка підтримує у той реальний рятівний спосіб сенс існування. Пасивне внутрішнє досвідчення загрози і безсилля людиною саме по собі не є розпаччю в

теологічному розумінні. Виникає він тоді, коли людина в остаточній і невизнаній пихатості не хоче визнати Бога за більшого, ніж є її власна сила, яка виявилась немічною, і те, що є для неї можливе, утотожнює лише з тим, що є можливим через неї саму.

РОЗУМ І ІНТЕЛЕКТ *див. інтелект і розум.*

РУХ ЕКУМЕНІЧНИЙ (*менш влучне абстрактне визначення «екуменізм»*) – загальна назва усіх зусиль, спрямованих до повторного об'єднання християн усіх віросповідань, спочатку через впровадження попередніх кроків організаційної природи (напр., через належність до Екуменічної Ради Церков, якої не слід розуміти як якусь супер-Церкву) і далі через досягнення, згідно з волею Ісуса, єдиної Церкви для всіх, хто в Нього вірує. Не місце тут обговорювати історію екуменічного руху, який власне розпочався у XX ст.; слід лише представити кілька аспектів, трактуючи їх з точки зору католицької теології. Католицька Церква є зараз свідомою, якою, зрештою, була і завжди, що є Церквою, в якій «існує» одна Церква Ісуса Христа, як висловився 2-й Ватиканський собор (КДЦ 8). Не визнає він вже інших Церков і церковних громад за щось, що не повинно існувати, що якнайшвидше повинно зникнути внаслідок навернення (конверсії) поодиноких осіб, за «ересь» і «схизму», що заслуговують тільки засудження, але вбачає в них, передусім, партнера в діалозі і співпраці між християнами, яких скоріше поєднує, ніж розділює, і які мають спільне завдання відносно світу. Серед іншого їх поєднують: спільна віра в Бога і Ісуса Христа як єдиного Господа і Спасителя, згідно з християнським і людським обов'язком, взаємне визнання собі діянь в найкращих намірах; безумовна і взаємна повага задля релігійної волі; взаємне визнання важливості хрещення і факту поєднання з Ісусом Христом. Католицька Церква має теологічну можливість і обов'язок внесення сьогодні до екуменічного руху крім того інших елементів: визнання існування інших тайн в некатолицьких християн; визнання, що некатолицькі Церкви як такі дійсно мають функцію спасіння щодо некатолицьких християн, і що такі Церкви розпоряджаються і живуть

позитивною християнською спадщиною, яка необов'язково в усіх відношеннях і з однаковою виразністю є наявною у видимій формі католицької Церкви; отже, переконання, що Церкви не є роз'єдненими між собою у всіх відношеннях, а їхні члени не є тільки «поодинокими братами»; знання про спільну провину за поділ Церкви, яку не можна просто покласти на сучасних християн, так що не слід вважати некатолицьких християн за «формальних єретиків»; визнання, що власна Церква вимагає постійної покути і реформи; визнання, що члени інших Церков також провадять християнське життя (і навіть залишаються мучениками), що також спричиняється до збудування католицької Церкви.

Екуменічний рух має, передусім, характер автентичного діалогу. То є розмова, зорієнтована на відкрите майбутнє: тут не йдеться ані про зближення церковних громад як таких, ані про звичайне «повернення» некатолицьких Церков до католицької Церкви; оскільки Церква майбутнього, до якого прагне, навіть як римсько-католицька Церква, мусить приховувати позитивне християнське минуле і багатство також інших Церков, так що в певному розумінні то буде – інша Церква, ніж теперішня католицька Церква в її теперішній зумовленій формі. Предметом екуменічного діалогу є усе, що веде до єдності християн у вірі, Церкві, християнському житті і відповідальній праці заради світу: а отже, взаємна інформація про життя і доктрину; взаємне краще розуміння теології кожної Церкви; спроба перекладення власної теології на мову іншої теології, і навпаки; спроба подолання дійсних різниць доктрин; організація спільного діяння. До головних перешкод в екуменічному русі належать, передусім, пасивність тих, хто не страждає через поділ; на друге місце слід поставити безвладдя інституцій (усіх їхніх сторін), які мусили б в екуменічному русі зазнати великих змін, якщо майбутня мета, якою є єдність Церкви усіх християн, має бути дійсно досягнена. Вже багато існує невикористаних можливостей: усе ще маємо справу із взаємною нетолерантністю і нехристиянськими формами взаємного суперництва у суспільстві, що можна було б з успіхом

і у значній мірі усунути із суспільного життя. Пов'язана з цим проблема мішаних шлюбів. Конкретна, організована співпраця теологів була б можливою. Те, що спільне в літургії, в церковній музиці й у релігійній практиці, могло б мати більшу підтримку. Нових перешкод на шляху до єдності в доктрині і практиці можна було б уникнути, дякуючи взаємним консультаціям. Усе, що в теологічному розумінні може привести до повного вираження загальної служби Божої, повинно не тільки дозволятися, а й тактовно підтримуватися. Рішуче слід було б підняти проблему визнання урядів. Широкого поля для загальної праці Церков надає місія усіх християн, яка полягає на формуванні світського життя в душі більш гуманістичному, а отже – християнському. В дуже різний спосіб Церкви могли б спільно (також сміливо долати перешкоди у власних рядах) охороняти спокій, виступати проти дискримінації і суперечок, за суспільну справедливість, захищати слабих і бідних. Для усіх цих форм співпраці можна було б розробити спільні інституційні передумови і принципи.

РУШІЙ, ПЕРШІЙ РУШІЙ – як визначення Бога в аристотелівсько-томістичній метафізиці, не означає винуватця фізичного руху, але прив'язує до філософського погляду, який стверджує, що існують речі, що підлягають зміні (буття в стані нерухомості – вплив, зміна якісна), які викликають різні причини. Якщо дізнатися, що кожне буття, що переходить від можливості до акту, потребує причини, яка, зі свого боку, мусить бути без причини (причинність), то легко зрозуміти, що та найвища і всеосяжна спричинююча причина сама мусить бути чистим актом, і в тому сенсі, що в ній акт і буття є одним і тим самим (*actus purus* – чистим актом); а отже, є вона також духом і особою. Пор. також доказ існування Бога.

С

САБЕЛІАНІЗМ – одна з ересей, що заперечує Святу Тройцю, що була поширеною в III і IV ст. (її творцем був Сабелій, відлучений від Церкви в Римі бл. 220 р.); відміна монархізму (модалізм): Тройця в Бозі є троїстістю тільки стосунків (способів маніфестації) просто одного і того самого Бога до світу, так що Бог перестає бути Отцем в акті втілення і перестає бути Сином в акті небовступлення (ДВ 112-115).

САДУКЕЇ (можна, від *Садока*, архисвященника; *Єз 40,46 та ін.*) – політично-релігійна секта з скептично-ліберальним відношенням в юдаїзмі за часів Ісуса (супротивники фарисеїв); що походили з пануючих класів (священиків і аристократів); визнавали тільки теологію, що походила з найдавніших писем Старого Завіту, не визнавали воскресіння тіла (Мт 22,23), існування ангелів (Ді 23,5), а також підкреслювали волю і автономію людини.

САКРАМЕНТАЛІЇ (*sacramentalia*) згідно з визначенням канонічного права (CIC, див. кан. 1166), є це предмети або дії, якими Церква – в спосіб дещо наближений до таїнств – користується для досягнення певних результатів, передусім духовних, за допомогою своєї молитви. До таїнств належать молитви і дії («церемонії»), що літургійно є супровідними приділення таїнств, залять (вигнань), благословень, посвячень предметів (келиків, вервиць тощо) і їх, виникаюче звідси, уживання. Загальний характер усіх таїнств полягає на тому, що вони представляють невинну молитву Церкви (або на неї спирається і на неї закликають), що принесена в жертву за особу, якій ввірився уряд (напр., висвячення абата), за особу, яка вживає якогось «посвяченого» літургійного предмета (тобто спеціально призначеного для виключного вживання в літургії,

як свята вода, келих тощо) або світської речі (посвячення будинку, машини) і яка, вживаючи їх, покладається на молитви Церкви, за особи, що знаходяться в певних життєвих ситуаціях (благословення матері, вигнання диявола тощо). Те «заступництво» полягає не тільки на молитві, яку промовляє священник (може, поспіхом і без зосередження) під час приділення таїнств, оскільки така молитва священника є скоріше виразом правдивої молитви, яку безпосередньо або посередньо промовляють за себе взаємно виправдані члени одного Тіла Ісуса Христа. Сакраменталії - це важливі і самі в собі благословенні релігійні акти тілесної людини у видимій громаді Церкви (в значенні, аналогічному до значення таїнств). Не можна їх відкинути (ДВ 1255 1613 1746 1775), але їх індивідуальне вживання віддане на розсуд кожного християнина. Тут треба вбачати небезпеку забобонів та магії і уникати його.

САКРУМ І ПРОФАНУМ (SACRUM ET PROFANUM). *Sacrum* означає те, що належить до того, що святе (святе): культ, особи і речі, що були освячені та ін. *Profanum* (те, що знаходиться перед «*fanum*»), або є місцем, посвяченим, святинею, монастирем) означає світськість світу, в якому він плекає претензії до автономії щодо релігії і Церкви. Та схема ґрунтується на переконанні, що певну сферу світу можна виразно зарезервувати для того, що святе, що людей і речі можна в такій сфері відділити від решти світу і, передусім, підпорядкувати справам культу (переважно ретроспективного характеру: анамнез), так що тільки в тій сфері був би можливий безпосередній контакт з Богом. Християнство розуміє світ як *profanum*, тобто як дійсність, яка в силу Божого рішення знаходиться в процесі здобування щораз більшої автономії (і одночасно щораз більшої близькості щодо Бога в процесі самоуділення Бога, яке досягло своєї остаточної і неперевершеної форми в Ісусі Христі). Але християнство не вважає себе за *sacrum*, оскільки, як цілісність, не є ізольованим від світу, а було встановлене у світі, щоб досягти в світі свого завершення. Християнські погляд і критика щодо ситуації світу, сформованої через його прагнення, не

полягає на створенні будь-якої сакраментальної сфери. Центром християнського життя є Євхаристія, в якій унаслідок «світське» життя і смерть Ісуса, і яка дає сили для здійснення обітниць царства Божого у світі, також не є сакральним діянням, в якому щось або хтось був би відірваним від світу. Тим більш не можна вважати за сакральні особи і церковні інституції, які завжди сповнені також духом світу, ті два поняття не придатні для вираження способу, в який християнство бачить світ і як інтерпретує саме себе.

САМОВИПРАВДАННЯ – не є то по суті даремним оцінюванням самого себе, фальшивим з точки зору кожного критерію, навіть земного, але таким саморозумінням людини, яке схиляє її до підтвердження власної моральної вартості щодо Бога через виконання Права своїми силами, в автономний спосіб (див. Флп 3,9), замість того, щоб прийняти з рук Бога дійсну справедливість в лиці Бога як Його дар (ласка), який їй не належить. Відмовлення від такого самовиправдання не є ніяким містичним квітизмом, оскільки власне добре рішення нашої власної волі і наші власні діяння треба визнати за ласку Божу (Флп 2,13), але є екстазом безкорисливої любові до Бога, яка випробує саму себе як виключний дар любові Бога до нас і яка не хоче на «фарисейський» спосіб забезпечити саму себе перед Богом за допомогою своїх власних автономних звершень.

Див. також: виправдання.

САМОЗРЕЧЕННЯ – біблійне поняття (Мт 16,24 нн.; пор. Тит 2,12), яке виражає наказ наслідування Ісуса: людина може опинитися і навіть постійно знаходитися в ситуації, в якій мусить робити вибір між 1) тим, що, незалежно від заклику Бога в Ісусі Христі (до віри, до виконання наказів Божих, до хреста Ісуса тощо), вважає за найкраще для себе і що навіть відносно того заклику схильна за таке вважати, і 2) послухом щодо того заклику. Якщо послухається заклику Бога, то зазнає чогось подібного до умирання і відмовлення від самої себе, заперечення самій собі, знищуючого і оживлюючого протесту пневми відносно грішного або виключно земного саморозуміння, відносно «тіла» в біблійному розумінні (саркс). В аскетизмі,

евангельських радах людина намагається активно вийти проти тої ситуації, щоб її не випустити з уваги як ситуацію, яку Бог може зіслати, не питаючи її думки.

САМОУДІЛЕННЯ БОГА. Найбільш внутрішню істоту ласки, виправдання, надприродного порядку можна визначити так, що тут Бог не приділяє себе, не об'являє, не просвіщує і не оживляє через те, що приділяє людині (або ангелам) в дар буття, створене з нічого і відмінне від Бога, буття, яке б через свою подобу до Бога об'являло Його і неначебно репрезентувало, - але є скоріше так, що Бог дає самого себе, що Той, який дає, і дар є одним і тим самим, так що створіння стає освяченим, виправданим і оживленим через правдиву дійсність Бога. Оскільки те самоуділення є актом абсолютно вільним, до якого Бог не є зобов'язаним ні перед ким, навіть відносно того, хто є вільним від гріха, дозволяє воно зрозуміти значення висловлення, що Бог є любов (1Ів 4,8): Він є Тим, хто в своїй найбільш внутрішній істоті і нескінченній хвалі може жертвувати самого себе створінню скінченому. Досвід того дару залишається досвідом, характерним для створіння, оскільки той, хто приймає цей нескінчений дар, є створінням скінченим. Але бездонна таємниця відносин між Богом і людиною полягає власне на тому, що людина мусить прийняти, що є створінням скінченим і що одночасно обдарованим ласкою нескінченого самоуділення самого Бога. Оскільки самоуділення Бога створінню є, як засада динамічна, властивою підставою надії і реалізацією любові Бога до світу і засадою любові світу до Бога; крім того, самоуділення Бога є причиною світу, сталою підставою, що підтримує його історію, і метою тієї історії, а також її остаточного звершення.

САРКС (гр. *sarx* – *тіло*) – цей термін в Святому Письмі не означає того самого, що називається зараз «тілом», але означає всю людину як тілесну істоту з її слабкістю, з її незначністю, необхідною залежністю від Права і смерті, з ознаками, які також визначають його духовну і особову дійсність (подібно до «тіла і крові»: Мт 16,17; 19,5; 24,22; Рим 1,3 та ін.). У тому тілі (*sarx*) Бог зіслав свого Сина, щоб спас людей (Рим 8,3). Людина в тілі (*sarx*), як істота «природна», відрізняється від духа (превма) як

освячуючої і оживлюючої сили Божої, яка, і тільки вона, може спасти і перетворити тіло (*Fleisch*) (Мт 26,41; Ів 6,63; Рим 7,5 н.; 8,3-14; Гл 3,3 та ін.; пор. також трихотомізм). Те тіло (*Fleisch*), що так відрізняється від Божого Духа (і від «пневматичного» проникнення Божим Духом), під кінець стає темною, земною стороною людини, яка в своїй прив'язаності до світа є постійним джерелом гріха і смерті, оскільки не сприймає дар Духа Святого (1Кор 5,5; Гл 5,16 нн.; 6,8 та ін.). Але того дуалізму в історичній людині, яка примушена вільно приймати рішення, очевидно, не можна відносити до абсолютного дуалізму істоти, а природну дійсність людини оцінювати як злу саму по собі. – У збірному сенсі *sarx* може означати громаду (Бут 2,23), людство (Бут 6,12), або усі «тілесні істоти» (Бут 6,17).

САТАНА, в розумінні християнської теології, не є лише мітологічною персоніфікацією зла в світі, а існуючим буттям, хоча, з іншого боку, не можна його вважати за незалежного суперника Бога. Він є створінням завершеним, зла натура якого повністю залишається в межах Божої сили, вільності і доброти. Наука про сатану, так само, як наука про демонів взагалі, з'явилася в Святому Письмі як натуральна передумова і як частина людського досвіду; розуміння сатани в світлі такого натурального знання було спростоване через об'явлення перемоги ласки Божої в Ісусі Христі і виникаючого звідси визволення людини від будь-якого Керівництва, Влади і Сили, які мусять бути продовженими. Як відомо, що доктрина про сатану проникла до об'явлення «ззовні» на основі дуже поширених натуральних досвідів, то легко зрозуміти, що поняття сатана містить в собі багато історичних елементів з-поза християнства. У християнському контексті доктрина про сатану проголошує: ситуація не-спасення, яку визволення засновує і переборює, визначена через вільність створіння, яка передуює індивідуальній історії вільності людини. Така досконала надіндивідуальна вільність зазнала розбиття (диявол від гр. *diabolos* – той, що розділяє, опонент, супротивник) і через те розбиття бере участь у формуванні людської історії. Якщо йдеться про науку Церкви про сатану, пор. демони.

СВІТ. З теологічної точки зору, в дійсному розумінні, передусім, являє собою сукупність акту створення в його єдності (з точки зору походження, долі і мети, проникливих структур, взаємної залежності) або разом з людиною, або тільки як її «оточення» («середовище»), як створена Богом ситуація людської історії спасіння, яку людина застала. У тому розумінні світ означає те саме, що «небо і земля»; є об'явленням Бога, Його хвалою (шанування Бога), є добрим, розумним і чудовим, є адресатом самопредставлення Бога, створеним через Нього у вільності і любові (Ів 3,16 н.; ДВ 800 3025); світ не відділяє людину від Бога, але є посередником між Богом і людиною, як це найкраще видно з втілення. Оскільки ж той світ (передусім як світ людини) відзначений провинкою, вчиненою в царстві ангелів, і провинкою, що обтяжує людину від її початку (гріх первородний), а також історією засудження, відзначений аж до глибини матеріальної дійсності протестом відносно Бога і відносно своїх власних остаточних структур і призначень, остільки він означає (в Святому Письмі: «той» світ, «той» еон) сукупність ворожих Богу «Керівництва, Влади і Сили», або усе те, що спонукає до нового гріха і що є видимим втіленням того гріха в світі. І саме в тому розумінні християнин не повинен бути «із світу» (Ів 18,36 та ін.), хоч мусить бути «в» ньому (Ів 17,11). Але навіть той грішний світ є предметом любові Божої, потребує визволення, а одночасно, будучи здатним досягти визволення, вже охоплений ласкою Бога, незважаючи на свій гріх і в ньому самому, а його історія досягне свого кінця в царстві Божому (басілея). Тому також світ, незважаючи на його опозицію щодо Бога, є завданням для християнина, який силою ласки має підтримувати його автентичний порядок, має критично відрізнити можливості його розвитку від пристрастей, що в ньому містяться, і має терпеливо зносити тяготи і темноту, що будуть з ним аж до кінця. Оскільки той світ має свою історію, яка вступає в свою есхатологічну фазу через втілення, хрещення і воскресіння одвічного Слова Божого, так що результат тої історії як цілісність вже був вирішений Ісусом Христом в самому центрі дійсності, хоча той результат ще є прихованим і може

бути помітним тільки в світлі віри, тому «майбутній» світ (еон) вже є наявним і вже діє в світі «теперішньому». Звідси випливає, що християнству відомий певний дуалізм, а саме дуалізм історії спасіння, який, зрештою, щораз більше згасає, але не знає радикального і безвихідного дуалізму між Богом і світом.

Церква і світ. Новий досвід світу як чогось, що не є тільки попередньо даним, але тим, що є сплановане і створене самою людиною, що є для людини як таке предметом зацікавленості з точки зору на своє власне емпіричне дослідне значення, знаходить особливий вираз в документах 2-го Ватиканського собору (особливо в Конституції про Церкву в сучасному світі). Церква розвиває (дуже повільно) нові позитивні положення відносно світу в усіх його вимірах: щодо єдності і численності різних Церков, щодо автономії світських наук, щодо демократизації і соціалізації, щодо проблем сексуальних тощо. Те змінення має своє джерело в сучасній історії мислення: поворот в сторону антропоцентризму, «знечарування» і знебожування світу так, щоб став матеріалом для людського діяння, поворот до раціональності і техніки, роздуми над власною історичністю, критичне відношення до минулого і традиції. Той процес остаточно походить з духа християнства, хоча часто (в спосіб обґрунтований) повертається проти конкретної Церкви. Отже, історія відносин між Церквою і світом є історією самовизначення Церкви з точки зору зростаючої її свідомості щодо зоставлення світові щораз більшої автономії в його світськості.

Якщо мова йде про визначення відносин між Церквою і світом, то можна вказати на дві основні ереси: інтегралізм, який бачить світ тільки як чистий матеріал для дій і самопредставлення Церкви, яка хоче залучити світ до Церкви, вірить в можливість адекватного синтезу християнства і світу під приматом урядової Церкви; і езотеризм, в якому те, що світське, вважається за неістотне для християнства і для життя, зорієнтованого на спасіння, а отже, для життя, зорієнтованого на абсолютне Боже майбутнє – дуалізм, який утечу від світу вважає за істотну ознаку християнства.

Основою відносин між Церквою і світом є те, що схвалення світу через Бога означає становлення світу в його незалежності, власному значенні і автономії; близькість світу до Бога і його самостійність – це величини прямо, а не обернено пропорційні одна до одної. Оскільки схвалення світу через Бога має свою історію (спасіння), то становлення світу в його світському вимірі може розвиватися і ставати щораз виразнішим. Одночасно під впливом ласки той поступовий процес секуляризації світу під знаком гріха, пожадливості, в ситуації неінтегрованого плюралізму, не має тільки еволюційного характеру. Те, що християнське, реалізується в світськості світу; але для християнина світськість світу в своєму безпосередньому досвіді *profanum* не є християнською в такий спосіб, щоб християнин у відкритий і історично відповідальний спосіб міг взяти активну участь у такому досвідченому світі. Християнин мусить приймати світ в його глибинному вимірі, встановленому ласкою Бога, мусить приймати його світськість як визнану через Бога в Ісусі Христі. Між земним завданням і «небесним» покликанням виникає, отже, різниця, яка не знищує єдності між ними (на відміну від езотеризму), і одночасно становлять вони одне, не стаючи через це ідентичними (на відміну від інтегралізму). Церква є таїнством або рятівним і есхатологічним, і активним проявленням (знаком) того, що те царство Боже надходить в єдності, активності, гуманізації світу, так що також і тут не слід ані розділяти, ані утотожнювати між собою знак і те, що він означає (пор. КДЦ 9 та ін.)

Див. також: відповідальність за світ – той світ – додержання світу.

СВІТОГЛЯД. У формальному і нейтральному розумінні кожна метафізична, релігійна і етична (і при цьому теоретична і екзистенційна) глобальна внутрішня позиція (або прихований брак такої позиції у скептизмі і позитивізмі) щодо усеї дійсності (разом з Богом) називається світоглядом. У цьому розумінні заклик об'явлення і його прийняття в вірі також було б світоглядом. Але відносно абсолютної якісної різниці між вірою (як такою, що спирається на об'явлення і ласку Божу), з одного

боку, і чисто людською доктриною про світ і життя, з іншого боку, краще буде обмежитися тільки світоглядом у тому, другому, розумінні. Тоді ж виникає питання, який є взаємозв'язок між вірою і світоглядом, тому що віруючі крім віри також мають свій світогляд: сума його історично зумовлених імперичних і філософських (виражених або атематичних) поглядів на світ, які відображують його здатність до трансцендентного пізнання, його залежність як істоти створеної й історичної, його історичні передумови, його грішність і факт, що є огорнутий ласкою Божою – і це все в сукупності, яка ніколи не може бути повністю роз'єднаною. В цьому місці можна висловити тільки найбільш формальні зауваження на тему тих зв'язків, які сприймаються людиною, як увесь час нові історичні завдання. Якщо світогляд є дійсним (і не є ідеологією), то бачить людину як певне буття, яке в трансценденції і історичності (разом) є відкритим на абсолютне розпорядження Боже, або на об'явлення. Об'явлення, яке сприймає в послусі, а також завжди виконує критичну функцію щодо світогляду, хоча воно саме завжди сприймається і висловлюється за посередництвом світогляду (в однині і множині) і віри (які просто виникають вже з плюралізму нередукованих джерел пізнання), треба терпляче зносити, а вони самі мусять залишатися взаємно між собою відкритими. Того плюралізму ніколи не замінить будь-яка абсолютно монолітна «система», оскільки навіть християнська віра не має претензій до такої монополії.

СВІТСЬКИЙ, СВІТСЬКА ЛЮДИНА (гр. *laikos* – той, що належить до народу) як теологічне поняття насамперед означає (але тільки тимчасово) того, хто не належить до осіб, наділених керівною владою або повнотою сакраментальної влади у Церкві, отже, до клиру. 2-й Ватиканський собор також визначає світських у «негативному» розумінні, як тих віруючих християн, які не є членами священничого стану або чернечого стану (КДЦ 31). Цьому відрізненню відповідає біблійне відрізнення стада і пастиря (Ді 20,28.31; 1Пт 5,3) або різниця між будівлею і будівничим (1Кор 3,5-9; 2Кор 3,4). Виразно це видно у працях

Климент Олександрійського, Тертуліана, Орігена, Кипріяна вже у первісній Церкві. Це, однак, не означає, що світський у Церкві є лише предметом Церкви та її влади навчання, управління чи освячення; або, що представляє грішний світ, у якому клир діє як Церква (а власне, так ще донедавна це насвітлювалося у деяких клирикальних групах). Не може так бути вже хоч би тому, що кожний член Церкви, а також кожний клирик включно з папою завжди залишаються тими, що також приймають тайни і є членами слухаючої Церкви. Крім того, саме у Біблії читаємо, що всі браття в Ісусі Христі покликані до успадкування господнього синівства, утворюють світ у святиню Бога і святий народ, призначений у власність Бога (1Пт 2,5-9; 1Кор 3,16; Еф 2,19-22; Євр 10,21). У позитивному сенсі «світський» означає: охрещену (і тим самим освячену і обдаровану ласкою життя самого Бога) особу, яка 1) є членом Церкви (а не тільки предметом), і яка у зв'язку з цим виконує активну функцію, несе певну відповідальність; 2) належить до святого люду Божого (1Пт 2,10); 3) повинна цілим своїм життям (і словом) давати свідоцтво Божої ласки в Ісусі Христі як переможному відкупителю світу і всіх людей; 4) має брати участь у завданні Церкви, що полягає у прийнятті призначення людини у цьому світі у всіх сферах людського існування (культури й історії) в очікуванні і сприйнятті царства Божого, зберігаючи і водночас перевищуючи це призначення; 5) бере участь у відправленні жертви Церкви як член спільного підмету Євхаристії; 6) у конкретних обставинах приймає на себе частину спільного завдання, особливо пов'язаного з місійним післанництвом.

Світська людина також може бути – силою місії, що безпосередньо походить від Бога – носієм харизматів, за допомогою яких Бог обдаровує ласкою і провадить свою Церкву. У практиці Церкви у достатній мірі не зроблені відповідні висновки з того теологічного стану, який вимагає структурного включення світських у істотні прояви життя Церкви. Властивою сферою діяння світських є справи цього світу, давання у ньому практичного свідчення своєї віри і своєї

надії так, щоб дати виразно до розуміння, яке велике значення для спасіння світу має правдиве християнське переживання земної історії та її структур (подружжя, праці). Адже власне тут формується та постає індивідуальності і космосу, яка остаточно повинна буде повстати перед обличчям Бога (басілея). 2-й Ватиканський собор намагався (КДЦ 30-38) виразно вказати єдність всіх членів Церкви, що є понад різницю між клиром і світськими, наголошуючи на спільному покликанні, участі у потрібному уряді Христа. Через хрещення і миропомазання (а не через ієрархічні призначення) всі покликані до участі у спасенній місії Церкви: при цьому всі є взаємозалежні. Як зазначає цитований документ 2-го Ватиканського собору, світським особливо притаманний «світський характер» – спосіб реалізації цього характеру Собор закріплює за світськими (душпастирі не компетентні у завданнях і діяльності світських і не покликані до них (КЦС 43). Але, згідно з тим ж 2-м Ватиканським собором, теологічна проблема зв'язків між Церквою і світом не може бути розв'язаною у дусі дуалізму, що призвів би лише до поділу Церкви на душпастирів і світських урядовців. Адже фундаментальне еклезиологічне твердження Собору проголошує, що Церква як цілість є «тайною, тобто знаком і знаряддям внутрішнього з'єднання з Богом та єдності цілого людського роду» (КДЦ 1).

СВІТСЬКА ТЕОЛОГІЯ *див. теологія світська.*

СВЯТЕ, ТЕ, ЩО СВЯТЕ, є головним релігійним поняттям, яке, можливо, інакше розуміється в релігієзнавстві, філософії, біблійній і догматичній філософії. У релігієзнавстві «святе» може означати просто усе, що людина вшановує, особливо ж може виявлятися в будь-якій сфері життя (у ієрофаніях, кратофаніях тощо). Розрізненням тих сил займається порівняльне релігієзнавство, що користується з необхідності основними категоріями філософії релігії (як релігійний досвід та ін.). Ретельний аналіз релігійного досвіду у межах філософії релігії свідчить, що основний досвід того, що святе, є перш за все досвідченням його браку в тому історичному («світському») світі, тому що дійсно виявляє свій характер у найвищих проявах

буття (напр., в любові і смерті), але одразу ж приховується і набуває таємничої форми. Той маніфестуючий характер того, що святе, вказує, що святе, разом з тим, є необхідним (оскільки тільки воно може гарантувати сенс екзистенції і світу взагалі: спасіння) і вільним (оскільки те спасіння не може бути предметом вимоги людини, але можна тільки очікувати, що таємниця як свята основа буття може приділити його з ласки). Тим самим філософія релігії відкриває випадковий характер того, що святе. Біблійна теологія в ясний спосіб доводить випадковий характер того, що святе, зазначає, що вже об'явленні старозаповітному святість Бога є силою, яка формує історію і рятує. Святим Ізраїлю є Ягве, оскільки завдяки вибраності й заповіту робить свій народ сферою своєї власності, що дійсно знаходиться в історії, але національно і культово відокремленим (*давньоєвр. корінь слова «святе»*) від того, що світське, світу в «зневажливому» сенсі того слова. Належність до святого, перш за все, стає підставою вимоги моральної святості. Новий заповіт містить ту термінологію (Рим 1,7; 1Кор 1,2; 1Пт 1,15 н.; 2,9), можливо, дотримуючись головної різниці, що остаточне і загальне спасіння було дане виключно в Ісусі, тому святе вже не є тим, що відокремлене від світу, вже не становить виділеної власної сфери. Відносно такого стану речей, що виникає з релігійного досвіду і із сутності об'явлення, перед догматичною теологією виникає проблема підтримування характерної границі між Богом і створінням, коли урочисть приписує людині дійсну внутрішню якість святості (ДВ 1512 та ін.): самопредставлення Бога; ласка, що освячує.

СВЯТИСТЬ БОГА в Святому Письмі означає об'явлену Богом і підтверджену в історії вартість Його істоти, завдяки якій Він є нескінчено піднесеним у своїй святій величч, хвалі (докса) і всесильному житті понад усім тим, що не є Богом, а одночасно у своїй повній милосердя любові схиляється над людиною, щоб, відпустивши їй провину, включити її у тільки Йому властиву сферу того, що святе. Новий заповіт містить в собі обидві риси старозаповітного об'явлення Бога, показуючи Його як Отця Ісуса і Отця усіх нас в Ісусі, а одночасно визнаючи Його за

Господа, воля якого є незбагненною і наповнює тривогою, який царствує в неприступній святості. Догматична теологія у вченні про Бога підкреслює, передусім, аспект величної піднесеності у святості Бога (ДВ 3001 та ін.), Його об'єктивну святість, яка в абсолютний спосіб вимагає преклоніння з боку створіння, а також Його суб'єктивну святість, завдяки якій Бог є остаточною і найвищою нормою усієї моральної сфери; тому в спосіб необхідний і нескінченний кохає Він свою власну доброту.

СВЯТИСТЬ ЛЮДИНИ, згідно з католицьким вченням, є наслідком її виправдання завдяки ласці, що освячує, а отже, дійсно участю в святості Бога, оскільки є вона власне надприродною ласкою, тобто самопредставленням дійсно святого Бога людині. Відноситься до неї усе, що говориться про «ласку»: є несприродною, незаслуженою, в своїй істоті має характер діалогово-особовий, христологічний і есхатологічний, є єдністю дару і завдання. Оскільки те виправдання нерозривно зв'язане з визначеною побутовою здатністю, виникло завдяки отриманню божественних чеснот, віри, надії, любові (ДВ 1530 н. та ін.), тому святість людини є абсолютним відданням Богу вічного життя, яким Він є самий по собі. Якщо та відданість Богу зростає і має плоди завдяки Божій ласці, так що людина в спосіб якомога екзистенційно повний схиляється до ласкавої пропозиції Бога і приймає її до такого ступеня, що її прийняття стає єдиничним і виразним моментом святості Церкви як цілісності, то святість християнина досягає тої зрілості, яка в сучасній церковній термінології визначається як героїчний ступінь теологічних і кардинальних чеснот, і тим самим як святість, що вимагається для беатифікації і канонізації і така, що становить підставу культу святих.

СВЯТИСТЬ ЦЕРКВИ – згідно з католицькою теологією, є характерною ознакою Церкви, за якою вона може розпізнаватися як Церква, до якої прагнув Ісус в Дусі (ДВ 3031 н.). Визнання святості Церкви є давнішим, ніж визнання віри (ДВ 1-2 11 41 150 та ін.); воно вже визначає відношення апостолів з грішниками у громадах (таїнство покути).

Об'єктивно святість Церкви означає, що вона є засобом спасіння і ласки в світі, знаком есхатологічно переможної Божої ласки (КДЦ 1 9 48 59; КЦС 42 45 та ін., Тіло Христа, пратаїнство, Церква, екстра Екклезіам нулла салус). Суб'єктивно ж означає, що Церкві ніколи не буде бракувати «численності свідків» (Євр 12, 1), суб'єктивної святості її членів (культу святих). Той погляд слід розглядати разом з вченням віри (що було сформульоване на соборі в Констанці), що грішники також належать до Церкви (як увесь час запевнювала Церква всупереч монтанізму, новаціанізму, донатизму, альбігойцям, Вікліфу, Гусу, янсенізму), і в цьому розумінні Церква є Церквою грішників (Мт 13, 47-50; 17, 17 та ін.). Тим самим не тільки стверджується, що в Церкві є грішники, а й також, що грішною є сама Церква, оскільки її власні члени, не виключаючи офіційних представників, є грішниками; майбутнє ж не змінить тієї ситуації (тому сама Церква потребує безнастанного відновлення і очищення: ДЕ 4 6 та ін.). У тому розумінні святість Церкви означає, отже, єдине, що Церква, яка запламована гріхом, ніколи не зможе – на відміну від усіх інших історичних організацій, не виключаючи «Церкви» старозаповітної – бути деформованою через провину до такого ступеня, щоб Святий Дух зовсім її покинув або історично вже ніколи в ній не з'явився (пор. Мт 16, 18: брами пекельні ніколи її не переможуть). Церкву охороняє Бог – попередньо відносно дій її офіційних представників – від втрати, в спосіб істотний і фундаментальний, ласки і обітниця Божої. Гріх Церкви ніколи не об'явить його дійсної істоти.

СВЯЩЕНСТВО. В тому розумінні, в якому священиком (*gr. presbiteros* – старший, стародавнє визначення керівництва) є той, хто виступає перед обличчям Бога, безпосередньо до нього промовляє, віддає себе і свої існування в жертву Богові, покладаючись на Його неосяжну волю, має право покликатися на відміну від усіх інших жертву Ісуса в Його житті і на хресті як жертву, яка стала його власною жертвою – власне в цьому розумінні кожний усправедливлений і освячений Божою ласкою є священиком (ДВ 3849), бере участь у царському священстві всіх віруючих у Ісусі Христі (1Пт 2, 9), поза яким немає

священства, і в якому кожний є священиком. Але спільнота вірних, наділена цим загальним священством всіх (КО 14 48; КДЦ 9 н. 26 34; ДС 2) згідно з Божою волею (на підставі історичного характеру втілення, хреста і воскресіння Ісуса як основи тієї священницької ласки) знаходить видимий історичний і суспільний вираз в проголошеному слові і в тайнах, в зв'язку з чим має суспільну конституцію, юридичну структуру так, щоб Церква також мала видиму єдність і порядок у правді, культурі, любові і вчинках. В тій мірі, в якій в лоні священницької спільноти вірних повинен бути керований Божим Духом авторитет, що керує культовими і сакраментальними функціями Церкви у підправленні Господньої вечері та приділенні таїн, переказуванні тієї влади керування, можна говорити про священницький стан священиків та про його повноважність як про «владу свячень» (на відміну від «влади юрисдикції», яка керує зовнішніми, правими справами Церкви). Визначаючи характер священницького служіння, який відрізняється від загального священства всіх щодо істоти, а не тільки щодо ступеня (КДЦ 10), 2-й Ватиканський собор намагався не походити від влади свячень і сакраментальних повноважень. Намагався співвіднести це визначення служіння до літургії Божого Слова (ДС 4, пор. КДЦ 25: про єпископів), так, що можна сказати: священик є особою, що будучи пов'язаною зі спільнотою, виконує місію Церкви як цілості, проголошуючи Боже слово службово в тому розумінні, що власне в ньому те слово сакраментально осягає найвищий ступінь інтенсивності. Крім того, собор намагався, покликаючись до ідеї особливої участі в трьох служіннях Ісуса Христа (КДЦ 28; ДС 1). Але оскільки ця участь всім, хто належить до Церкви Ісуса, і всі, в принципі, здатні до виконання, принаймні, літургії слова і до керування місцевою спільнотою, влада свячень, крім того, виражається як характерна риса священницького служіння. Є три основні ступені (догмат: ДВ 1776; пор. КДЦ 28) участі в цій священницькій владі свячень (*potestas ordinis*) Церкви і в Церкві (ордо; для улагоднення ідеї «ступенів» 2-й Ватиканський собор підкреслює єдність священства, що складається з єпископів і

священиків: КДЦ 28). Влада свячень і влада юрисдикції, попри змінний характер із взаємних зв'язків, утворюють одну цілість; є місією, яка повинна служити Церкві і загальному священству всіх християн; реально наділені їй повноваження, особливо ті, що стосуються жертви св. Служби, відпущення гріхів та інших таїн, носії священства отримують від Ісуса Христа через свячення як сакраментальне наступництво апостольське, а не через вірних як таких (пор. ДВ 1773); але Ісус Христос приділяє їм, позаяк бажає, щоб Церква (тобто внутрішня святість і зовнішня суспільна єдність всіх усправедливлених) існувала; тому ці повноваження повинні бути для «побудови» (1Кор 14,3), повинні служити всій Церкві. Ситуація тих, хто виконує цю владу нагадує (якщо можна вжити таке порівняння) ситуацію службовців у клубі професійних шахістів: окремі шахісти можуть не помічати, як службовці виконують свої обов'язки. Але, зрештою, ці їхні обов'язки і функції служать одній меті – забезпечити шахістам найкращі умови для гри. В цьому полягає весь сенс і ціла діяльність клубу. Метою службового священства є загальне священство віруючих і кохаючих, позначених Божим Духом, відкуплених, що, поєднуючи в собі Божу любов та любов ближнього, безумовно довірилися Богові в Ісусі Христі, що згідно з вимірами остаточного критерію становить вершину цього священства. Як таке, службове священство також у своїх суб'єктах знову відноситься до віри, ласки, любові, оскільки його справжнє виконання вимагає того Духа, який був пролитий на всіх членів Церкви. А позаяк службовий священик повинен не тільки визнавати Ісуса Христа як звичайний мирянин у «місці», що служить йому на підставі природного існування (народження, родини, батьківщини, часу, свого фаху), але бере участь у службовому завданні Церкви особливого місійного характеру (Мт 28,19), щоб дійти до нових екзистенціальних ситуацій людини, в яких християнство не присутнє, тому службове священство вимагає власного специфічного духа відповідальності, відваги, самозречення, віддання служінню іншим, здатності глибокого вникнення в ментальність і середовище інших.

СЕКТА – назва релігійних груп, історичне походження, мета, структури і діяльність яких були дуже різномірними. З точки зору соціології релігії, секти можна визначити як адекватні суспільні структури меншості (П.Л. Бергер), оскільки вони примушені до відокремлення серед оточення як малі замкнені групи, щоб зберегти своє відмінне визначення дійсності. Мала чисельність секти відрізняє її від великих Церков і є суспільним і психологічним наслідком її відходу від доктрини Церкви. У теологічному розумінні сектам властиві такі риси, як бібліцизм і ригористична етика, спонтанність і особлива свідомість обрання, антиінституційна тенденція, а також сильне підкреслення світського елемента.

К.Ф.

СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ – у теологічному розумінні треба те поняття точно відрізнити від історично-правового зв'язку секуляризації, яким є сприймання державою церковної власності. Секуляризація не означає також спростування релігійних змістів або їхнє усунення з публічного життя, але скоріше виникаюче з віри визнання самотності і змістовності світського світу (І.Б.Метц). Секуляризація, що спирається на теологічні підстави, так само чинить опір релігійним домаганням щодо світської історії, як до найбільш принципів обов'язків християнина залучає службу для суспільства і участь у формуванні більш гуманного світу. Суспільно-політична служба християнина не віддаляє його, отже, від його справжнього призначення, але через своє історичне посередництво надає йому більш конкретного, реального виразу.

К.Ф.

СЕМІЯРІЯНИЗМ – теорія, що виникла у середині IV ст., прихильники якої, «гомейці» і «гомоузіяни», намагалися у неясний спосіб примирити з собою справжній аріянізм (агомейців) з церковною вірою – історичну рівність між Логосом і Отцем. Семіяріяни не визнавали, принаймні відкрито, «консубстанційності» Сина й Отця (гомоіузіус), але проголошували, що Син є подобою (*homoios*) Отця, і навіть в

уському подібний щодо істоти (*homoiousios*). Так, наприклад, Акакій з Цезареї, послідовники формули «*homoios*», і Василій, єпископ Анциру, послідовник формули «*homoiousios*», а також багато локальних синодів того, такого бурхливого віку в історії догматів.

СЕМІПЕЛІГІЯНИЗМ – назва невдалої єретицької спроби, що була зроблена в другій половині V ст. через певних галійських теологів по Августині (Вінцент з Лерина, Фауст з Риз та ін.). Вони намагалися примирити правовірну (августинську) науку про ласку з пелігїанізмом. Був засуджений на II синоді в Оранжі у 529 р., на якому головував Цезарій з Орлі (ДВ 352 370-397). Семіпелігїанізм розділяє спасіння між Богом і людиною в примітивному синергізмі: людина розпочинає своє спасіння своїми силами; далі у відповіді на ту автономну «добру волю» Бог приділяє ласку, необхідну для завершення справи спасіння. Його прихильники справедливо підкреслювали, всупереч Августину, правдиву загальність спасінної волі Бога.

СЕРЦЕ є головним поняттям («прасловом»), яке анторологія з давніх-давен уживала для визначення такої тільки асимптотичної центральної сфери і єдності особисто-духовної можливості приймати рішення щодо самого себе і тілесно-змістовній автономії, які дійсно не можна локалізувати у фізіологічному серці, однак воно є власне їх первісним і реальним символом. Серце, як того роду первісна єдність істотно і субстанційно багатопланової людини (яка одночасно є тілом і душею), служить у вузькому розумінні тільки людині. Разом з тим воно є динамічною основою, в силу якої вона шукає більш заглибленого розуміння себе, щоправда розуміння те ніколи не є повністю досягненим, але тільки в серці можна це знайти.

СИМВОЛ в своєму автентичному і первісному розумінні не є знаком, безапеляційно обраним людиною і ззовні віднесеним до даної дійсності з метою зазначення її історичної наявності в часі і просторі, але (можливо, в дуже різному ступені) являє собою «маніфестацію», в якій дана річ, як в чомусь іншому і одночасно з нею пов'язана, підтверджує саму себе і у той спосіб

також себе «виражає». У Святій Трійці Отець є самим собою, висловлюючи самого себе в Сині і, разом з тим, відрізняючи Його від себе. Душа є душею, тобто реалізує свою власну істоту, коли поєднується з відмінним від себе тілом і, формуючись в ньому, себе виражає. Людина набуває певної постави, виражаючи її певними жестами: власне через «виставляння себе» постава стає собою або набуває екзистенційної глибини. Факт, що символ має своє джерело в тому, що символізоване, не виключає того, що те останнє, якщо має знайти дійсний, символічний вираз, підлягає певним зовнішнім нормам, що визначають форму символу (наприклад, визначена церковна «форма» шлюбу є передумовою, якій має підпорядковуватися сама воля одруження, якщо має бути абсолютно зобов'язуючою). У тому світлі стають зрозумілими таїнства (як історичні символи діянь Бога відносно людини в часі і просторі) і їхня ефективність (*opus operatum*), літургія тощо.

СИМВОЛІКА є або наукою про символ і значення окремих символів, або наукою теологічною про походження і значення окремих (у такий або інший спосіб встановлених офіційно) «символів», тобто віросповідань, які були і є в історії Церкви, а тим самим, передусім, нормативних документів («визнань»), які були сформульованими у XVI ст. в різних християнських визнаннях як вираз диференціювання в областях віри і теології всередині християнства.

Див. також теологія контрверсійна.

СИН БОЖИЙ. В Новому заповіті цей термін відноситься до:

1) другої божественної особи в Святій Трійці, особи, сформованої як Логос Отця через обов'язкове приділення божественної істоти («народження») всередині Бога і як співістота Отця, так що та вічна божественна особа стає людиною (Ісус Христос) через унію гіпостатичну, але не тільки в той спосіб є Сином Божим (Отця) (адопціанізм); цей титул Ісуса має свою власну повчальну історію в Новому заповіті, з якої випливає, що Ісус знав, що зв'язують Його з Богом єдині в своїй ролі синівські відносини, але не називав себе «Сином Божим»;

2) людини виправданої, оскільки через ласку в аналогічний спосіб до народження в Бозі став «учасником божественної натури», отже, став «дитиною», «сином Божим», синівство якого з приводу безкорисливого характеру як вільної ласки є, з одного боку, визначене в Святому Письмі як «приймак», «усиновлення» (Рим 8,15; Гл 4,5 та ін.) (що відрізняє його від тринітарного синівства), але, з іншого боку, з приводу дійсного самопредставлення Бога людині Святе Письмо дуже виразно називає те синівство народженням з Бога, походженням від Бога, народженням вдруге (Ів 1,13; Тит 3,5; Ів 2,29 та ін.; дитя Боже). Оскільки наші стосунки в ласці з божественними особами не спираються тільки на апропріацію, а відповідають тому, що властиве кожній з трьох божественних осіб, наш Отець, до якого ми молимося (Мт 6,9), є отцем вічного Сина (Ів 20,17), а не «Богом» взагалі.

СИН ЛЮДСЬКИЙ – цей титул визначає таємничу понадземну постать, яка вперше з'явилася в Дан 7,13 і якою в подальшому більш детально займалася пізньоеврейська апокаліптика. Походження і точне значення тієї постаті не зовсім ясне. Екзегеза остаточно не вирішила питання: чи Ісус сам назвав себе Сином Людським. Не можна заперечити, що Ісус, говорячи перед своїми судьями про Сина Людського (Мк 14,60 нн.), мав на увазі самого себе, і що, говорячи про Його «пришестя», дав остерігаюче свідощтво про свою власну владу, якої в ситуації, в якій знаходився, не міг заперечити, не послаблюючи одночасно своєї вирішальної функції, яку виконував в справі спасіння, і не залишаючи враження, що після Нього може прийти інший спаситель. У христології ранньої Церкви це поняття не відігравало жодної ролі.

СИНЕЙДЕСІС (SYNEIDESIS) (цей термін в схоластичній теології внаслідок помилки при переписуванні часто набував форми *synderesis*; по-грецьки: «свідомість») означає непохитну морально-релігійну і первісну екзистенційну ситуацію в центрі людського буття, таку остаточно дану неусувну структуру людської натури, яка – хоч, може, повністю поза темою, – звертає людину до Бога (трансценденція, екзистенція) і яка показує,

що вона остаточно осягає основне дане моральної відповідальності (натуральне моральне право), так що навіть коли його відкидає і протестує проти нього, обов'язково підтверджує таке дане, на якому ґрунтується її сумління (дух).

СИНЕРГІЗМ означає такий погляд на відношення між Богом, що дарує ласку, і вільною людиною в процесі спасіння, згідно з яким Бог і людина «співдіють» в сенсі часткових причин так, що кожен з них наче реалізує половину усієї справи. Хоча вчення Церкви виразно говорить про «співпрацю» людини з ласкою, синергізм не пояснює власне католицького вчення про ласку, яке все ж таки свідоме факту, що вільність людини в справі спасіння сама є даром ласки Божої як відносно можливості, так і акту (силою ефективної ласки). Звідси ідея відносин між Богом і людиною, як діалогу двох партнерів, враховує тільки одну сторону дійсності.

СИСТЕМИ ЛАСКИ – це спекулятивні спроби розуміння діянь ласки Божої при одночасному збереженні вільності людини (в усякому разі, до цього мають відношення: вчення про Бога, гріх, первісний гріх; відношення між натурою і ласкою; істоти того, що надприродне; стани людини; предестинація; репробація тощо). Найважливішими системами ласки є августинізм, банезіанізм і молінізм. Учительський Уряд Церкви визнає їх усі і нікому не надає переваги. Головна проблема не була задовільно розв'язана жодною з цих систем. Провина за це покладається, передусім, на незначну діяльність біблійної теології попередніх століть і спроби – аналогічні до зусиль, розпочатих гнозою (що користується силлогістичним методом) – проникнути і зробити неосяжну тайну Божу предметом розрахунку. Тому в сучасній теології системи ласки не відіграють жодної значущої ролі. Слова, промовлені Богом про самого себе і про людину (так само досліджені), що, здається, суперечать між собою, краще залишити поруч і визнати за вираз повноти дійсності, якою людина не в стані оволодіти; в нашому випадку мусимо собі усвідомити, що неможливість поняття коекзистенції абсолютної суверенності Бога і автентичної вільності людини становить тільки найвищий вираз неможливості зрозуміння

коекзистенції абсолютного буття Бога і автентичного існування створіння, неможливості зрозуміння, яке мусить ним залишитися, якщо Бог має бути Богом. Того роду погляди слід зберігати як вираз хвали, що виявляється відносно ласки Божої, що в незалежний спосіб вирішує, рятує і визволяє до дійсної вільності.

СИСТЕМИ МОРАЛЬНІ. У католицькій моральній теології цей термін не означає філософських і теологічних систем (моральності, права тощо) взагалі, а різні теорії, які відповідають на одне питання: як поводити себе в моральний спосіб в ситуації, коли виникає сильний сумнів щодо існування якогось права або його застосування в даному випадку, при цьому такого сумніву на можна безпосередньо усунути за допомогою глибшого аналізу проблеми? При постановці того питання вважається, що в даній ситуації немає жодного обов'язку щораз досягти певної мети (напр., важливість таїнства: ДВ 2101), і тому слід користуватися засобами, кращими для досягнення даної мети. Та таким чином на поставлене питання представлено такі відповіді:

1) тутіоризм абсолютний: треба завжди вирішувати на користь права, навіть якщо його існування сумнівне, поки не буде усунутий будь-який сумнів відносно слухності рішення, що йде за вільністю від права, це положення є ригористичним, яке на практиці не можливе і яке не розуміє моральної істини вільності як такої; була відкинута Церквою (ДВ 2303);

2) пробабіліоризм: людина може висловитися за своєю вільністю лише тоді, коли аргументи проти існування права є більш переконливими, більш правдоподібними. Проте можна відкинути ту думку, що право зобов'язує тільки тоді, коли є певне, а презумпція протирічить вільності, яку саму по собі треба вважати за моральну цінність, бажану Богом. Незважаючи на це, ця теорія допускається Церквою (ДВ 2175 нн.);

3) екіпробабілізм: вільно йти за вільністю, якщо доводи, що промовляють на користь вільності і права, є так само добрі;

4) пробабілізм: презумпція йде за вільністю, якщо за неї промовляють серйозні аргументи і немає жодного певного доводу на користь права. Оскільки оцінювання аргументів за і проти саме не є легким для однозначного встановлення і до певного ступеня надається кожному для власного ретельного розгляду, тому, взагалі кажучи, можна хіба сказати, що на практиці пробабілізм і екіпробабілізм ведуть до того самого результату. Ці дві теорії є найбільш поширені і створюють передумови, завдяки яким в подібних сумнівних випадках залишається вільне місце для інших поглядів (компенсація небезпеки порушення права через бажання досягти інших цінностей; погляди етики екзистенційної);

5) лаксизм: вистачає навіть найслабшої рації за вільністю, щоб вирішувати всупереч праву. Оскільки з самого початку тут звичайно йдеться тільки про моральну певність, а не математичну або метафізичну, і в зв'язку з цим завжди можна знайти якусь частину аргументів проти права, лаксизм означав би скасування будь-якої слухності відносно права і загальних норм. Ця теорія була заперечена Церквою (ДВ 2101-2165 2167, особливо 2103).

СІМУЛ ІУСТУС ЕТ ПЕККАТОР (SIMUL IUSTUS ET PECCATOR) (лат. – *одночасно виправданий і грішник*) – формула, що охоче наводиться протестантськими теологами, мусить висловлювати парадокс людського існування: людина через віру знає, що є виправданою в силу Божої ласки, і визнає себе як грішника. Якщо виключити при цьому будь-яку абсолютну певність спасіння за винятком сильною надії, що полягає виключно на Бозі), якщо те буде означати, що людина мусить щоденно молитись про пробачення своїх гріхів (ДВ 229 н.), оскільки дійсно є грішною (ДВ 228) і постійно потрапляє в гріх (ДВ 1573), або якщо розуміється через те, що можливість уникнути тяжкого гріха, який скасовує виправдання (ДВ 1573), відносно дійсно учинених гріхів ще не становить жодної повної гарантії, що дійсно уникне тяжкого гріха, то при дотриманні тих умов така формула буде мати дійсно католицьке значення, яке, як правило, визначає екзистенційну ситуацію людини. Стає

ж еретицька (ДВ 1528 нн. 1560 1562), якщо означає, що людина завжди і завжди у той самий спосіб є виправданим і грішником, що виправдання не перетворює його з грішника, який не був виправданий, у виправданого, яким не був і який тепер вже не є грішником, яким був, що виправданий не знаходиться через приділення Святого Духа в об'єктивному стані (остаточно відомому тільки Богу), що робить його внутрішнє виправданням, якщо ним є. Католицький протест проти тої формули стосується, отже, відкинення ідеї, що дар Божої справедливості, коли і якщо є приділеною, є тільки судним «якщо б», звиклого «обвинувачення» (теорія обвинувачення), фікції, яка залишає людину такою ж грішною, якою вона була перед тим, нездатною до доброго і рятівного діяння.

СКАРБНИЦЯ ЦЕРКВИ помилково зрозуміле поняття, яке розвинулося в XIV ст. у зв'язку з теологією відпущення (ДВ 1025 нн. 1447 нн. 1467 та ін.). Визначена тут дійсність не залежить від історичних обставин, в яких це поняття виникло, і навіть сам термін висловлює тільки за допомогою образу те, що без нього було вже віддавна виразно повідане, а саме, що власне з погляду на Ісуса Христа. Його нескінченне надолуження і Його «заслуги», здобуті на хресті (ДВ 1528 н. 3670 3891 та ін.), а також з погляду на все Тіло Христове, яке з Нього і в Ньому черпає сили для свого власного діяння і дозволяє користуватися з них кожному із своїх членів – власне з огляду не усе те Бог хоче спасіння кожної особи в кожному аспекті того спасіння (пор. 1 Кор 12,25 н. та ін.). Цілісність тої рятівної дійсності Ісуса Христа і Його Тіла, що трактується в її діях як покутування минущої кари за гріх, особливо за допомогою відпустів, називається власне скарбницею Церкви. Щодо способу можливого діяння тої скарбниці пор. відпущення.

СКОТИЗМ – школа в католицькій теології, яка взяла свою назву від Денса Скотта (бл. 1265-1308 рр., похований в Кельні) і яка існує ще зараз, становлячи певну антитезу томізму. Поруч з метафізичними відмінностями відносно томізму скотизм характеризується підкресленням, що божественну істоту краще сприймати як любов, з чого виникає примат волі, вільності й

індивідуальності, підкреслення христоцентризму, ототожнення лавки, що виправдовує, з любов'ю, більш «екзистенціалістичне» і критичне сприймання функції самої теології.

СЛОВО – перш за все, є то «висловленням» поняття інтелектуального, (на відміну від тільки звіриних звуків) або якоїсь сутності пізнання, далі ж саме те пізнання інтелектуальне і образне («слово внутрішнє»). Оскільки трансценденція духа і здатність до заперечення понять в аналогічному пізнанні буття як такого робить можливим для нас сприймання висловлювання того, що не є безпосередньо і об'єктивно наявним у нашому зовнішньому або внутрішньому досвіді, крім того власне слово є тут способом, в який Бог стає для нас об'єктивним (хоч і «аналогічним») даним, Бог сам по собі і в своєму вільному розпорядженні, на відміну, наприклад, від настрою, музики тощо. Християнське об'явлення і теологія, як об'єктивне і комунікативне проголошення буття і вільного діяння Бога, неможливе до прочитання з самого обличчя світу, знайшли своє втілення в слові, що має тим більше значення з точки зору його суспільного характеру. Також в таїнствах слово є найбільш істотним конститутивним елементом.

СЛОВО БОЖЕ. В розумінні найбільш первісному, що виникає з істоти речі, а також в сенсі найбільш переносному, що стосується нас самих, слово Боже означає Логос, другу особу Святої Тройці. Якщо буття може бути висловленим, якщо може бути саме для себе своїм власним «виразом», своїм «образом», своїм «словом» як плодом духовного осягнення самого себе, як чимось, що йому протиставляється і одночасно залишається прихованим в ньому, і якщо не міститься в самому собі, замкнений в німій тотожності, то така можливість знаходить свою основу і свою найвищу, неповторну і абсолютну реалізацію в Логосі. Слово Боже зміцнює, отже, в кожному бутті можливість існування словом для себе і для інших (виразність, ясність, буття-в-самому-собі), і те в принципово різному (аналогічному) ступені, залежно від того, в якому ступені дане буття бере участь в бутті як такому. І остаточно Логос робить можливим виявлення Богом самого себе (самопредставлення

Бога, ласка, бачення Бога, об'явлення). Якщо те самовираження Бога набуває форми людського слова, то маємо справу з тим, що просто називається словом Божим: заклик пророків, Ісуса, апостолів, Церкви, слово Боже в Святому Письмі. З погляду на свій характер людське слово має потенція об'єднати буття словом Божим, не зменшуючи при цьому слова Божого і не зводячи його до слова в ґрунті речі тільки людського, що підлягає апріоричній зумовленості людського пізнання. Бог показує, що стає воно словом Божим, і вживає те слово як таке у такі три способи:

а) під харизматичним впливом Бога слово стає сформованим через пророків таким чином, що виражає те, що Бог хоче людині повідомити, а Бог за його посередництвом може (принаймні в аналогічний спосіб) висловити все, оскільки на підставі аналогії буття людське слово, як слово духа, не підлягає, в принципі, жодним внутрішнім обмеженням, які б залишили певні дійсності назавжди поза його межами;

б) людському слову ласка є супутником, так що акт його слухання в вірі, як підтримуваний через ласку, або остаточно через самого Бога, не замикає того об'єктивного слова в чисто людській апріоричності свого пізнання, не веде його до слова, що почуте виключно в людський спосіб;

в) у той спосіб слово є принципово словом «ексхібітивним», ефективним (в сенсі найбільш радикальному та ефективність реалізується в таїнствах), оскільки в ласці, яка його супроводжує, сама річ, що виражає слово, стає наявною і можливою до передавання.

СМЕРТЬ – це подія, що охоплює всю людину. Але людина являє собою єдність природи і особи, тобто істоту, яка, з одного боку, існує попередньо щодо свого особистого вільного рішення, яке підпорядковане певним правам, і тим самим підлягає необхідному розвитку, і яка, з іншого боку, мусить вільно собою розпоряджатися, а отже, яка остаточно є тим, чим хоче бути в своїй вільності. Отже, смерть є подією одночасно натуральною і особовою. Оскільки біологія «як слід» не знає чому кожна багатоклітинна форма життя, а особливо людина,

помирає, остільки подане через віру обґрунтування смерті моральною катастрофою людства (Рим 5) є єдиним поясненням незаперечної загальності смерті, і ця теологічна істина містить в собі також певність, що і в майбутньому обов'язковість умирання буде належати неминучій долі екзистенції, так що смерті ніколи не можна буде з неї виключити.

1. Природа смерті.

а) Християнська традиція дає нам тимчасовий опис смерті в короткій формі, що є вона «відокремленням душі від тіла». Це означає, що духовна основа життя в людині, її «душа», набуває інших стосунків з тим, що звикло називаємо «тілом», але ця формула не говорить більше нічого. Тому також не є то визначенням, яке б відповідало метафізичним і теологічним вимогам. Оскільки зовсім нічого не говорить про характер смерті як властиву подію, відносно якої людина стає цілісністю і особою духовною; а отже, про остаточну межу її вільного особового розвитку, межу, яка, безсумнівно, не настає «разом» із смертю або «після» неї, але яка є найбільш внутрішнім моментом самої смерті. У той час, коли рослини і звірі «гинуть», тільки людина «вмирає» в точному розумінні цього слова. Наведена формула є занадто недостатньою, оскільки поняття «відокремлення» залишається неясним і може мати дуже багато різних значень. Якщо бо душа поєднана з тілом, то, очевидно, зв'язана з такою цілісністю, частина якої є тіло, з такою цілісністю, якою є єдність матеріяльного світу. Та матеріяльна єдність світу не є ані чисто абстрактною сумою поодиноких речей. Оскільки душа через свою субстанційну єдність з тілом як її істотна форма є пов'язаною також з радикальною єдністю світу, остільки відокремлення в смерті тіла і душі не означає просто знищення того зв'язку із світом, так, ніби душа була чимось зовсім чужерідним для світу, акосмічна (як твердять прихильники неоплатонізму). Навпаки, скасування того зв'язку з тілом, який визначав, підтримував і поєднував форму тіла відносно світу, тільки створює можливості для душ, щоб глибше і ширше відкривалися до світу і щоб повніше реалізували свої позакосмічні стосунки. В смерті людська душа досягає більшої

близькості і більшого внутрішнього зв'язку з тою важкою для розуміння, але дуже реальною підставою єдності світу, в якій усі речі в світі поєднані між собою, потім зачинають взаємно впливати одна на одну, і те власне стає можливим завдяки тому, що душа вже не є прив'язаною до визначеної форми тіла. Це уявлення міститься також в схоластичній доктрині, яка проголошує, що субстанційний акт душі не відрізняється від неї самої, а отже, тільки тоді міг би перестати існувати, якщо б перестала існувати сама душа, якщо б була смертною, чому суперечить філософія і авторитатичний католицький догмат. Тут треба пам'ятати, що в принципі духовна душа відкрилася до світу через свою тілесність вже перед смертю, що не є вона замкненою, позбавленою вікон мондою, але завжди залишається в стані комунікації з усім світом. Такий панкосмічний зв'язок із світом означає, що душа, покладаючи свою обмежену тілесну форму і відкриваючись усьому світові, стає визначаючою причиною світу, навіть світу як основи особистого життя інших форм тілесно-духовного буття. Вказують на те, наприклад, багато які парапсихологічні явища, доктрина Церкви про чистилище (пор., передовсім, стан посередній), про заступництво святих тощо. Чистилище, наприклад, означало б, що душа після покиннєння і через покиннєння своєї тілесної форми, в своєму вільно і активному моральному самовизначенні в більш виразний і живий спосіб зазнає гармонії або дисгармонії між собою і об'єктивною, правдивою структурою світу і, навпаки, разом визначає її.

б) Інша основна риса смерті: смерть не є для людини ані межею її буття, ані тільки переходом від однієї форми існування до іншої, який мав би спільну істотну рису (а саме відкритість часу), але є початком вічності, якщо і оскільки взагалі можна говорити про якийсь початок в контексті вічності. Цілісність створеною дійсності, світ, поступово зростає до свого остаточного, вирішує в тілесно-духовних особах і через ті особи, «тілом» яких в певному розумінні є світ, і через їхню смерть, хоч така досконалість, яка дозріває зсередини (як зрілість індивідуальної людини), є в якійсь прихованій діалектичній

єдності одночасно розірванням і кінцем, наві'язаним іззовні через неможливе до передбачення втручання Бога і ззовні, через Його прихід на суд в день, якого ніхто не знає. Звідси смерть людини є подією пасивно сприйнятою, відносно якої людина як особа є безсилою і в певному розумінні чужорідною, але є також і принципово особовою самоактуалізацією, «власною смертю», актом людини, що походить зсередини, тобто, можливо, самою смертю, а не тільки зовнішньою позицією людини щодо неї. Смерть, отже, є першим і другим: кінець людини як особи духовної є активним здійсненням зсередини, активним доведенням-себе-до-здійснення, зростом, який містить в собі результати життя людини, і входом в тотальне осягнення самої себе, є реалізацією-самої-себе і повнотою особової дійсності якого людина стала через свої власні вільні дії. І смерть людини як кінець біологічного життя одночасно є з необхідності розірванням ззовні, деструкцією, яка впливає на всю людину, так що її «власна смерть» зсередини, реалізована через дії самої особи, є одночасно подією радикальною безсилля людини, а разом з тим, діянням і випробуванням. Чи, припустивши субстанційну єдність людини, не можна просто приписати один з цих аспектів тілу, а другий – душі, що знищило б дійсну природу людської смерті.

в) Ця двозначність смерті свідчить, що є вона в принципі неясна, тобто людина ніколи не може твердити з екзистенційною однозначністю чи повнота життя, осягнута в смерті, є досі тільки прихованою порожнекою і небуттям людини, чи порожнеча, що показується в смерті, є тільки відображенням повноти, визволенням чистої істоти людини. Через той неясний характер смерть може бути карою і виразом гріха, але також вершиною гріха, гріхом смертельним в дійсному значенні того слова.

2. Смерть Ісуса Христа. Оскільки Ісус Христос, приймаючи грішне тіло, став людиною занепаłego роду Адама, остільки втрутився до людського існування, яке осягне свої завершення тільки переходячи через смерть в її двозначний і прихований постаті. Так, отже, прийняв на себе смерть як вираз занепаłego створіння в ангелах і людях, що виявляється в конкретному

порядку. Не тільки здійснив певного роду оплату за гріх, але тим, що було предметом Його здійснення і досвіду, власне була смерть, яка є вираженням і проявленням гріха в світі. Здійснив те в абсолютній вільності, як акт і маніфестацію ласки Божої, яка, обожуючи Його людяність, дійсно належить Його, оскільки Він є особою божественною. Але власне показує, що смерть стає тут чимсь зовсім іншим, ніж була б в людині, позбавленої натурального права до чистої вільності, якій не властиві будь-яка слабкість і пожадливість, і до життя ласки. Прихований характер смерті Ісуса виражає і втілює Його послух в любові, добровільне ввірення усього свого створеного буття Богові. Те, що було виявленням гріха, стало, не втрачаючи свого прихованого характеру, проявленням послуху відносно волі Отця, який одночасно є запереченням гріха. Через смерть Ісуса Христа Його духовна дійсність, яку Він мав із самого початку, і яку реалізував у своєму житті, що було заверрене смертю, тепер стала відкритою усьому світові, залишилась зв'язаною з усім світом і стала постійною реальною і онтологічною ознакою цього світу в самій його основі (щодо тої істотної ознаки людської смерті в тій формі, яка здійснилася у випадку Ісуса, див. біблійні висловлення про зішестя Ісуса до пекла). Але світ як цілісність і як сцена особистої діяльності людини став через те чимсь іншим, ніж був би, якби Ісус не помер. Рятівне значення смерті Ісуса не залежить від важливості і від можливості реалізації таких понять як «примирення», «жертва», «надолуження» тощо, які взагалі не є необхідними. В історії людства доля однієї особи має значення для інших, якщо:

а) Бог хоче і дозволяє, щоб була людина, яка в своїй дійсності є остаточним словом обітниць для людства, якщо:

б) така обітниця мусить бути прийнятою принаймні власне в тій людині, і той прихід може здійснитися тільки через історію життя тої людини, яка осягає свою остаточну важливість в смерті і тільки в ній, і якщо:

в) позитивна відповідь тієї людини виявляється в історії як прийнята Богом (що називаємо воскресінням Ісуса), то можна і треба сказати: те есхатологічне слово обітниць з боку Бога,

що виникає з вільної ініціативи Бога, здійснилося реально і є для нас історично існуючи в житті Ісуса, яке скінчилося добровільно прийнятою Ним смертю. Звідси та смерть, як здійснена в добровільному послусі і в повному ввіренні життя Богові, досягає свого остаточного завершення і стає для нас історично відомою тільки через воскресіння. Життя і смерть Ісуса (разом) становлять «причину» нашого спасіння, оскільки в них те, що означене (загальна рятівна воля Бога), становлять знак (смерть Ісуса разом з Його воскресінням) і через нього (не без нього) здійснює саме себе.

3. Умирання. Усе наше життя відзначене внутрішнім переконанням (хоча переважно прихованим), що мусимо померти (хоч не знаємо коли і як). Звідси смерть в людському житті є постійно «присутньою», і тільки вона показує, що необхідність дій, неповторність подій і неминучість рішень набувають в житті повного значення. Якщо особиста відмова (гріх) відносно абсолютної вимоги сумління є найбільш зворушливим вираженням необхідності людини (особа), то смерть є найбільш явним її вираженням. Але власне у виразній і наявній свідомості смерті, в страхі перед нею видно, що життя саме вказує на щось, що неустанно перевищує смерть. Оскільки в страхі перед смертю вона виявляється (не як в звичайному побоюванні смерті) не тільки як (може, болісно) одноразова подія в «кінці» життя, але скоріше як така подія, яка звільнює людину від таких пут, які зв'язують її з усім, що одиничне, і ставить перед лицем правди, що саме через смерть головне рішення людини відносно Бога, світу і самої себе, яке керувало усім її життям, знаходить свій остаточний характер (Ів 9,4, Лк 16,26; 2Кор 5,10; ДВ 839 854-859 923 н. 1000 н. 1304 нн.), одночасно визначаючи, як живить надію, її завершення, хоча ніколи не є певною, чи власне так буде. Оскільки бажання людини, що досягає зсередини, щоб її життя було повне і остаточно важливе, завжди є неможливим через зруйнування тілесного існування і позбавленням своєї інтегруючої сили, і тому також нездатним до ясного і однозначного забезпечення остаточної цілісності особистого життя, до якого людина

прагне, тому справа людського життя залишається власне в лиці смерті принципово непроникливою і такою, що є під загрозою зовнішніх сил, і досягає в смерті своєї найбільш драматичної суперечливості: найвища воля і повна неміч, активне формування долі і підпорядкування їй, повнота і пустота. Та принципово прихована і двозначна ситуація смерті є наслідком гріха первісного, який стосується усіх людей і стає в них натуральним виразом втрати людиною ласки безсмертя (див. Рим 5,12; ДВ 222 372 1521) (як відкритого здійснення земної екзистенції разом з Богом у хвалі), яке здійснилося в Адамі. Залежно від того чи людина сама намагається зрозуміти і незалежно опанувати тою смертю, яка випливає з первісного гріха, яка повністю залишається поза її контролем і яку реалізує усе своє життя як свій власний акт, чи в безумовній готовності і вірі відкривається до незрозумілого Бога, смерть людини буде або особистим повторенням і підтвердженням грішної емансипації первісно людини відносно Бога, а отже, кульмінацією гріха, остаточним смертним гріхом, або особистим повторенням і прийняттям покірної (Флп 2,8) смерті Ісуса (через яку дарував Він своє божественне життя світові), а отже, кульмінацією рятівної активності людини, оскільки її участь в смерті Ісуса через віру і таїнства (хрещення, Євхаристію, аскетизм), що триває ціле життя, зараз остаточно здійснилося в особистому благословенному «вмиранні в Господі» (Одкр 14,13), в якому досвід кінця стає початком здійснення.

СНИ. У християнській традиції сні мають два аспекти, які треба розглядати разом, якщо власне їх оцінити. Коли ми спимо, наша свідомість відкривається до найглибших шарів людської натури, які є попередніми відносно раціональних планів і рішень, але тепер у своїй ще невпорядкованій багатообразності і різноманітній цінності виявляється у оманливих снах, про які застерігає Святе Письмо (Пс 73[72],20; Іс 29,7 н.; Сир 34,1-7). Проте, з того самого приводу у снах можуть відкритися глибини, перед якими наша спостерігаюча свідомість надмірно замикається, і за посередництвом яких Бога хоче у сні повідомити нам про свої розпорядження; отже, так сні можуть

бути також формою об'явлення Божого (Чис 12,6; Бут 20,3 нн.; 28,12-15, 37,5-10; Мт 1,20; 2,13 та ін.).

СОБОР

1. Поняття. Собори (синоди) – це головні збори (але в теологічному розумінні не обов'язково тільки) єпископів, скликані з метою обговорення церковних справ, прийняття рішень і видання формальних постанов. На локальних синодах (раніше також народних) єпископи завжди репрезентували локальні Церкви. Якщо відбуваються легально скликані збори представників усієї Церкви (скликані, керовані і затверджені папою), то маємо справу із загальними соборами.

2. Теологічна проблематика. Єпископи, зібрані на загальному соборі, що обговорюють і приймають рішення під проводом папи і разом з ним, згідно з католицькою доктриною і церковним правом, мають найвищу владу в Церкві (СІС 336, 337"3. Див. також про синоди єпископів, канн. 342-348; КДЦ 22; ДЄ 4) і є непогрішними в справах віри, коли собор урочисто дає визначення якимсь правдам віри (КДЦ 25; визначення). Але стосується те також обставин, коли усі разом керують і представляють звичайний Учительський Уряд Церкви. В обох випадках демонструють, як колегія, свою волю спадкоємців апостольської колегії. Хоча ті два останні моменти (звичайний Учительський Уряд єпископів і їхня колегіальність) існують і є зрозумілими також поза собором, загальний собор робить можливими найвиразніші накази єдності Церкви і одночасно краще усвідомлення для себе плюралізму єпископів і їхніх локальних Церков. Особлива теологічна і історично-догматична проблема виникає з факту, що деякі з двадцяти одного собору, що зараз вважаються загальними, не були раніше визнаними за такі і що, з іншого боку, в догматиці приймаються за підставові рішення певних осіб, яких досі до загальних не відносили. Крім того, багато давніших соборів не виконувало усіх (вищенаведених) умов правоздатності (не були ані скликаними, ані затвердженими папою). Якщо йдеться про ті проблеми, треба сказати, що кожний собор виражає саморозуміння Церкви у визначеному часі, яке може

розвиватися чи змінюватися разом з розвитком догматів і історією права. Але давнє саморозуміння Церкви, яке можна визначити за допомогою історичних методів дослідження, не є зобов'язуючими для соборів сучасної Церкви, яка керується тільки своїм теперішнім, більш розвинутим, розумінням. Якщо Церква знайде своє пізніше розуміння віри в канонах якогось більш раннього собору, наприклад, скликаного тільки імператором або взагалі визнаного тільки локальним синодом, то ніщо не перешкоджає, щоб визнати такий собор загальним, тобто рівнозначним загальному собору у сучасному значенні, і прийняти його постанови за підставою також для сьогодення. Очевидно, що стародавній собор, якщо дійсно репрезентував усю Церкву згідно з тодішнім законним станом церковного права і якщо дійсно проголосив дану доктрину як абсолютно зобов'язуючу усю Церкву, то є від початку непогрішним. Якщо йдеться про проблему - чи такий більш ранній собор дійсно хотів прийняти непогрішне рішення, то часто можна її вирішувати тільки на підставі джерел (актів собору), загальних прагнень даного собору і складу розуму його епохи.

Отже, наприклад, представлена через якийсь собор екзегеза біблійного тексту тільки тоді може бути показово законною, якщо той собор мав виразне прагнення остаточного висловлення на тему даного викладу. Ось перелік двадцяти одного загального собору, які відбулися досі: Нікея (два), Константинополь (чотири), Ефес, Халкедон, Латеран (п'ять), Ліон (два), Вієн, Констанца, Базель, Феррара, Флоренція, Тридент, Ватикан (два: Ватикан 1, Ватикан 2).

СОБОРИ ЛАТЕРАНСЬКІ. Серед соборів, які відбулися на Латерані, в Римі (I: 1123 р.; II: 1139 р.; III: 1179 р.; IV: 1215 р.; V: 1512-1517 рр.), теологічно важливе для світу значення мали два: 4-й (дванадцятий загальний від 11 до 30.11.1215 р. за портифікату Інокентія III), який, виступаючи проти альбігойців, проти абата Йохима з Фіоре та інших, сформулював ортодоксальну доктрину про Святу Тройцю, Ісуса Христа і про тайни: Євхаристії (трансубстанція), хрещення і покути (ДВ 800-808), а також встановив церковний наказ, що стосується

великодніх сповіді і причастя (ДВ 812 н.); і 5-й (вісімнадцятий загальний, від 10.5.1512 до 16.3.1517 . за понтифікатів Юлія II і Лева X), що виступаючи проти неоарістотельських поглядів, урочисто висловився про безсмертність й індивідуальність кожної душі (ДВ 1440 н.). Серед локальних синодів, що відбулися на Латерані, важливими були власне два: у 313 р. (проти донатизму) й у 649 р. (проти монотелетизму) (ДВ 501-522).

СОЛА ФІДЕ (SOLA FIDE)(*лат. тільки через віру*) – в протестантській теології означає, передовсім, що людина може прийняти спасіння тільки як *sola gratia*, а отже, не як результат своїх дій, що не залежать від Божої ласки, не як результат «вчинків», які ми даємо Богу, не отримавши їх перед тим від Нього, – але як власний плід самої віри. Якщо, отже, віра має бути просто загальним титулом до вільного прийняття ласки людиною, прийняття, яке саме є даром ласки (як часто зазначав св. Павло), то *sola fide* є католицькою засадою. Проблема полягає в тому, як правильно описати викликаний ласкою процес прийняття виправдання. Католицька доктрина виправдання зможе описати його в більш докладний і біблійний спосіб, ніж є те можливим на підставі шкільного, надто спрощеного *theologoumenon*, що утотожнює *sola fide* з *fides fiducialis* (фідучея) безумовною абсолютно правовою вірою в чисто правове, тільки зовнішнє звинувачення виправдання Ісуса Христа. За наукою собору в Триденті, те прийняття ласки, що виправдовує через історичну людину, може бути розтягненим в часі й може складатися з багатьох різних актів (віра як дозвіл на правду Божу, надія, жаль [атриціонізм] тощо) і досягти своєї повної форми в любові, яка, виростаючи з глибини (догматичної) віри, сама перш за все становить цілісність такого процесу виправдання.

СОЛА ГРАЦІЯ (SOLA GRATIA)(*лат. тільки через ласку*) – матеріальна засада протестантської теології проголошує, перед усім, що спасіння є лише даром ласки Божої і що грішник сам по собі є абсолютно нездатним для здійснення будь-якого спасенного акту. У такій формі той принцип є принципом

католицьким, оскільки повна нездатність людини до спасіння без ласки підтверджена наукою Тридентського собору (ДВ 1551 нн.) і оскільки католицької доктрини ласки не можна інтерпретувати у термінах синергізму. Важливі доктринальні відмінності у зв'язку з тим принципом можуть з'явитися, якщо інтерпретувати їх як заперечення вільності вибору в збавчих актах, замість того, щоб визнати цю вільність як відносно можливості, так і відносно акту – за дар ласки, або якщо спосіб, в який людина здійснює свої рятівні дії під впливом ласки і завдяки ній, є неправильно інтерпретованим (*sola fide*), або також якщо на користь чисто правового звинувачення справедливості Ісуса Христа, яка внутрішньо залишає людину грішною, якою вона була до того, заперечує факт, що дійсне виправдання перетворює людину і дійсно з грішної робить її виправданою (не дивлячись на всю пожадливість [ДВ 1515 н.], загрозу через гріх і гріховність [ДВ 1573], а також незнання остаточної долі [певність спасіння], які залишаються і надалі).

СОЛА СКРИПТУРА (SOLA SCRIPTURA) (лат. *тільки через Святе Письмо*) – формальний принцип протестантизму, що проголошує самодостатність Святого Письма, яка (під впливом Божого Духа) сама є своїм власним інтерпретатором і тому Учительський Уряд Церкви і Традиція, як нормативні інстанції для християнської віри і такі, що можуть авторитетно промовляти у спосіб остаточно зобов'язуючий, зовсім не є необхідними. Така доктрина не може довести канону, якого не можна було б встановити на підставі самого Святого Письма; не є можливим до поєднання з процесом виникнення самого Святого Письма, оскільки формувалося воно як запис авторитативного керигмату, який, існуючи до Письма, вимагав дозволу віри в ім'я єдиного формального авторитету, яким Ісус, згідно з саморозумінням авторів Євангелії, сам наділив того, хто проголошував той керигмат (Мт 28,18-20; Мк 16,15 нн.; Лк 10,16 та ін.); і нарешті та доктрина скасовує сама себе, оскільки сама, на своїй власній підставі, дає формальне право і матеріальну можливість виведення з самого Святого Письма суперечних принципів. Зате для католицької теології (також

після 2-го Ватиканського собору) залишається відкритим питання: чи без збитків для формального авторитету Традиції в правильній інтерпретації Святого Письма (ДВ 1601)(і абстрагуючи від проблеми канону, якої не можна надмірно необачно узагальнювати), можна визнати змістовною (матеріальною) самодостатністю Святого Письма. Доктрина «*sola scriptura*» тепер не повинна вже висуватися як привід поділу між християнами.

СОТЕРІОЛОГІЯ – це теологічне вчення про спокуту, спасіння (*gp. soteria*) людини. Оскільки у фактичному порядку спасіння Бог сам в своєму буквальному самопредставленні є спасінням людини, а кожна дійсність, яка є предметом об'явлення і догматики, може розглядатися з сотеріологічної точки зору, тому сотеріологія – це не просто об'єктивно відокремлений розділ догматики. Але в сотеріології, як продовженні христології, звичайно розглядається тільки спокута Ісуса на хресті: прийнята в послусі і любові смерть Бога-людини, заради якого Бог виявив свою любов до всього людства і в якому (єдиному Бозі разом з Його єдиним вчинком) Бог прийняв світ (теорія надолуження). Суб'єктивний наслідок такої «об'єктивної» спокути, що виражається у вільному прийнятті ласки Ісуса Христа як самопредставлення Бога («суб'єктивна» спокута), не є предметом сотеріології, а вченням про ласку. Проте не можна забувати, що завдяки «об'єктивній спокуті» ситуація спасіння кожної особи, поки вона вільно не вирішила її прийняти, зовсім інша, ніж була б без Ісуса Христа і Його хреста, і тому сотеріологія «об'єктивної» спокути становить майже найважливішу частину сотеріології «суб'єктивної» спокути (існування надприродне).

СОЦІНІАНІЗМ – форма унітаріанізму, заснована Фаустом Соціні (*Fausto Sozzini*, 1539-1604) і поширена головним чином у Польщі. Виходячи з раціоналістичних передумов, соцініанізм заперечував Святу Тройцю, божественність Ісуса Христа і покутування (ДВ 1880).

СПАДЩИНА АПОСТОЛЬСЬКА (лат. *successio apostolica*) є, насамперед, усяким узаконенням уряду і повноважень в Церкві

через їхнє дійсне походження від апостолів (Дванадцяти), влада і повноваження яких безпосередньо пов'язані з волею Ісуса і зі Святим Духом. Згідно з подвійним характером влади (сакраментальним і керівним) апостольська спадщина є спадщиною сакраментального посвячення через правомочно висвячених єпископів, які можуть виказати свій зв'язок з апостолами як їхні наступники, або повноважні, повної і такої, що включає і підпорядковує, належності того, хто займає посаду, до громади Церкви Ісуса Христа і тим самим до його найвищого керівника папи як законного наступника голови апостольської колегії і як того, за посередництва якого була передана керівнича влада в Церкві (та, перша, апостольська спадщина називається також спадщиною матеріальною, друга ж – формальною). Засада апостольської спадщини як конститутивного елемента Церкви і як критерію правдивої Церкви не може бути відкинута, оскільки в протилежному разі Церква перестала б бути історично сприйнятою дійсністю, а стала б тільки абстрактною ідеєю, і оскільки безперервність людського суспільства як історичного факту не може ґрунтуватися на самій книзі (Святому Письмі), але вимагає узаконення свого продовження. Саме Святе Письмо стверджує, що правоздатність заклику, що вимагає віри, з необхідності посвідчене через правоздатність його провісника (пор. Мк 16,15; Мт 28,18-20; Лк 10,16). Увесь єпископат разом з папою, як головою, в межах апостольської спадщини є наступником апостольської колегії на чолі з Петром, і в тій колегії окремих єпископів, власне як людина тієї колегії, є наступником апостолів (КДЦ 20 22 та ін.). Проблема протестантів, що стосується значення такого «ланцюга спадщини» або безперервного передавання, виконує важливу роль відносно Церкви, оскільки постійно нагадує, що сама спадщина влади є нічим без спадщини всієї Церкви у вірі перших учнів і апостолів.

СПАСИТЕЛЬ є еквівалентом новолатинського терміну *salvator* (спаситель), це ж є перекладом давньоєврейських слів: *jehoszua* – *jozue* – Ісус (Ягве є спасенням), а також *gr. soter* (визволитель, рятувальник). Слово давньоєврейське більше підкреслює елемент милосердя, в той час як грецьке – панування (кіріос).

СПАСІННЯ дійсно є центральним релігійним і теологічним поняттям, хоч власне не є технічним теологічним терміном. Оскільки не відноситься воно передусім і в першу чергу до якогось «об'єктивного» діла (оскільки розуміється, наприклад, у внутрішньосвітових тенденціях і утопіях), а до екзистенційного спасіння і здійснення життя. Вже старозаповітна етіологія, але власне тільки екзистенційний досвід випадку, стала загроза екзистенції, особливо в досвіді провини і смерті, а також навчання Ісуса вказують, що спасіння не може бути справою людини. Біблійний заклик до спасіння прагне, в першу чергу, виявити, що джерелом зла є власні дії людини, і в той спосіб показати, що один, тобто також весь, людський рід в загальній біді (гріх первородний), щоб далі говорити про спасіння, яке однаково діалектично відноситься як до усього людства, так і до кожної особи: спасіння одночасно є перетворенням усього людства в царство Боже (басілея) і самопредставленням Бога поодинокій особі, пожертвуванням в Ісусі Христі. Хоча, отже, в Ісусі Христі (і в головному знарядді ласки і милосердя Божого нових людей Божих, Церкві) була відкрита людству і особі дорога до спасіння, а історія виявилася історією спасіння, проте наявність вже отриманого спасіння ще не є рівнозначною з його суб'єктивним досвідом, оскільки крім того, що досвід наданого в Ісусі спасіння відомий нам виключно з донесення свідків, не є тим самим що певність спасіння і не дає тої певності спасіння, втіхи, сталості, які навіває власне слово «спасіння». Тому поняття спасіння не слід утотожнювати просто з ласкою, але треба неустанно з ним пов'язувати (знову ж таки, на відміну від внутрішньосвітової утопії) той момент остаточності, про який говорить теологія за допомогою додаткових понять бачення Бога, і воскресіння тіла; те поняття можна виразити синтетично словом «спасіння», яке відноситься до усієї людини в його цілій структурі, але яке тут, в наш час, не надане їй ще жодній об'єктивній спокуті, а жодній ласці, в жодній Церкві. Невтомно підтверджує це досвід людини. Отже, спасіння, також в християнському порядку спасіння, є істотним предметом обітниць і надії.

Див. також: акт спасенний – необхідність спасіння – певність спасіння – спасенна воля Бога.

СПЕЦЕС (часто вживають *спеція*) – (лат. *species*) – цей термін може означати:

1) вид (на відміну від особи і загального роду, особливо в біологічному розумінні), тобто те, що загальне і одночасно ж конкретне, що виступає в багатьох особах (особливо, якщо походять одна від одної);

2) емпіричну випадкову дійсність буття, що безпосередньо доступна почуттєвому досвіду дійсності, на відміну від його субстанційної основи, яка підтримує і викликає таку безліч «проявлень». У тому розумінні цей термін вживається для висловлення поняття трансубстанції в жертві Служби Божої, де дійсність почуттєвого досвіду, «постаті» (те, що виключно цікавить фізика-позитивіста і що виключно може бути встановлене за допомогою його дослідницьких методів) хліба і вина залишається збереженою і стає «знаком» («*species*» в обох значеннях) тіла і крові Ісуса Христа, які є присутніми під тими посталями. Наскільки *species* в тому значенні треба ідентифікувати з випадковістю у стисло онтологічному розумінні, залежить від того, що конкретно означає субстанція хліба (і вина), яка згідно з вченням Церкви (ДВ 1642 1562) перестає існувати через трансубстанцію. Оскільки на підставі хліба як такого і сучасної фізики тяжко висловитися на цю тему, багато які питання залишаються тут відкритими. Нарешті, з точки зору віри, то не є таким важливим: Ісус Христос прихований під постаттю хліба дає нам своє дійсне тіло, так що те, що Він дає, є Його тілом і нічим іншим в тому вимірі. Того вистачає для нашого фізичного і почуттєвого досвіду і для віри. У який спосіб ті дві дійсності співіснують можна спокійно залишити в сфері таємниці.

СПІВВІДКУПИТЕЛЬКА (лат. *Corredemptrix*) - поняття, можливе і стисле значення якого до цього часу ще не є однозначно усталеним в католицькій теології (маріологія). За його допомогою намагаються виразити особову і неповторну у історії спасіння, завжди чинну і плідну функцію Марії в

історичному починанні справи спасіння і її довершеності Ісусом Христом, як також у спільноті святих (ДВ 3274 3370).

СПОВІДЬ З ПОБОЖНОСТІ – це часте визнання таких обставин і випадків щоденного життя християнина, про які не обов'язково говорити, визнаючи гріхи в таїнстві спокути (гріх недбалості). Не практикувалася через століття, однак була рекомендована Церквою, а СІС (кан. 664) приписана для семінаристів і ченців. Сповідь з побожності не є обов'язковим засобом до відпущення гріхів недбалості і до збільшення ласки, оскільки перше і друге можна досягнути також шляхом позасакраментальним. Не слід також забувати про небезпеку дуже частого відбування сповіді з побожності, спричинену помилковим розумінням таїнств. Аргументи, що промовляються на користь сповіді з побожності є такими: цінність можливості висловитися і особисте керівництво в межах тайни сповіді і об'єктивності таїнства; багаторазове повторювання у сповіді з побожності визнання, що єдине, чим Бога заспокоюють наші гріхи, це те, що жаль людини мусить зустрітися з відповіддю Бога, що історично склалася в Церкві.

СПОВІДЬ СВІТСЬКА. Визнання гріхів перед світськими, особливо перед ченцями; це стародавні, самі по собі повністю повноважні і корисні форми взаємної релігійної допомоги серед християн: християнин визнає свої гріхи перед іншим християнином, навіть якщо він не є священником, щоб зняти тягар зі свого сумління, почути слова повчання і втіхи з боку більш досвідчених християн (духовних отців), а також, щоб зміцнити свою віру у ласці Бога, що пробачує. Така форма сповіді була загальною практикою у східному монастицтві, але тільки дуже рідко плутали її із сакраментальною сповіддю; на Заході у Середньовіччі несакраментальна сповідь світських була рекомендованою і практикувалася (частково навіть як обов'язкова) у випадках, коли сакраментальна сповідь перед священником була неможливою.

СПОКУСА – спонука, стимул, поштовх до гріха. Воля створення потребує рецептивного (інтерного) досвіду (автентичної або передбаченої) вартості, щоб можна було

почати діяти. Оскільки така необхідна спонукка до активних дій в житті людини як результати втрати цілісності як ласки первісного стану (стан первісний) виступає в формі бажання, яке тяжіє до свого партикулярного добра, не зважаючи на сукупну моральну мету людини і не дає повністю включитися до його морально доброго головного рішення, – тому така спонукка до морального зла надає характерної форми спокуси, такої, яка існує в нашому житті, визначеному через падіння. Спокуса залишається в людині, незважаючи на відхилення через неї від послуху Богу, яка співіснує в людині разом з таким зреченням, що надає нашій ситуації характеру чогось непроникного для нас самих (ДВ 1533 н.; певність спасіння). Проте слід підкреслити, що така постійна наявність спокуси не терпить (сама по собі) волі і відповідальності людини (1Кор 10,13; ДВ 1536-1539 1568), і що в ласці Божій може бути перебореною через молитву спостереження (Мт 26,41), надію віри (Еф 6,16) і активний аскетизм, хіба що стане примушенням, яке знов таки перекреслює можливість суб'єктивного гріха людини. Святе Письмо і Традиція вбачають джерело спокуси в усіх елементах ситуації людини, яка зумовлює його вільні рішення: «Керівництва, Влади і Сили», світ і внутрішнє розпорядження самої людини (саркс).

СПОЛУКА СВЯТИХ – (*lat. communio sanctorum*), розділ віри, що є в Апостольському Символі з V ст. Ґрунтується на новозаповітному уявленні *koinonia* (*гр. товариство, спільнота*), яким визначається спільність віри під час св. Євхаристії, єднання з Ісусом Христом і усіх віруючих поміж собою. Передусім, цього змісту слід дотримуватися і сьогодні. По-перше, «святі» є членами люду Божого, що становлять єдине ціле в Дусі Святій, в ласці спаліді, в любові, в прийнятті Святих Таїн, і що становлять щодо тої правди, – єдність в молитвах і вчинках. По-друге, спокуса Святих означає єдність з тими, хто вже помер, і з ангелами (чистилище, відпущення гріхів, культ святих).

СПРАВЕДЛИВІСТЬ – це «внутрішня позиція, завдяки якій людина має міцну і незмінну волю віддавати кожному те, що йому дійсно належить» (Тома Аквінський). Згідно з класичним

вченням про чесноти, справедливість наводять як другу основну чесноту, яка традиційно – з погляду на стосунки, що виникають у суспільному житті, – поділяється на три типи:

а) справедливість обмінна (*iustitia commutative*), що відноситься до стосунків між окремими особами;

б) справедливість розділююча (*iustitia distributive*), що стосується відносин громади (родини, держави, Церкви) з її окремими членами, і що має надати їм участі у суспільному добрі;

в) справедливість легальна (*iustitia legalis*), що стосується відносин особи до громади і підпорядковує особу загальному добру. Не дивлячись на те, що справедливість є – відносно позиції, яку вона займає в ієрархії чеснот, – найвищою моральною чеснотою, в її розумінні і реалізації християнами повинна нерозривно бути пов'язаною з любов'ю, оскільки від християнина вимагається більше ніж тільки безсторонність, яка за кожним визнає однакові права або дотримування таких самих суттєвих прав. Тому християнин не може погодитися, що економічна галузь керується виключно власними правами (завжди залишається боржником любові: Рим 13,8). – Біблійне поняття справедливості визначене через Право. Як в Старому, так і в Новому заповіді сприймається як щось природне, бо є справедливими людьми, які в страсі Божому і в душі любові до ближнього виконують святу волю Божу і є вільними від провини порушення добра громади. У Старому заповіді «справедливий» означає також убогого, ображеного і переслідуваного. Справедливість є обітницею царства Божого. Новий заповіт містить в собі науку про таку справедливість, завдяки якій людина дійсно подобається Богу, і якої Бог приділяє їй в ласці з рації віри: виправдання.

СПРАВЕДЛИВІСТЬ БОЖА – в теології це моральна властивість Божої волі, заняття властивого стосунку до створіння, тобто такого, що відповідає природі обох термінів цього відношення. Єдиною нормою справедливості Бога є Його власна, свята воля, яка є ідентичною з істотою Бога. Оскільки Бог в акті створення і приділення ласки робить людину

справжнім предметом свого діяння, одночасно зберігаючи волю створіння, адже Сам її встановив, тому воля Божа, щодо створіння, може виявитися разом з тим і справедливістю, і милосердям. Його справедливість не «примушує» Його до визначеного діяння, наприклад, бажання повного надолуження. З повною волею Бог може на допущену через Нього провину людини (як дійсне чинення опору Його святій волі) відповісти судом і домагатися сатисфакції, але як «справедливий суддя» може також винагородити заслугу жертвою людині зі своєї ласки. Факт, що людина не має жодного впливу на таку єдність милосердя і справедливості Божої, доводить божественний характер обох чеснот. Згідно з об'явленням, стали ми виправданими (виправдання) і у такий спосіб стали учасниками Божої справедливості: Бог об'явив, яким є милосердним і справедливим, і зробив нас такими, відносно яких Його любов є істотно і дійсно також справедливою.

СПРЯМОВУВАННЯ (нім. *Zweck*) означає те, до чого прямує структура буття або діяння (мета об'єктивна), або намір того, хто діє (мета суб'єктивна), і належить до первісних даних досвіду буття, що відбувається, і тим самим спрямованого буття, яке з різних обставин і всупереч різним обставинам, намагається «саме по собі» досягнути визначений предмет (цілеспрямованість). Якщо той предмет знаходиться всередині «цілеспрямовано» напруженої дійсності прямує до свого власного здійснення, яке вважає за добро і яке, в свою чергу, саме не є засобом до будь-якої іншої мети, то будемо говорити тоді про сенс. Спрямованість і сенс надають усім дійсностям правдивого порядку і єдності, в якій усі взаємовказують одна на одну і взаємно висвітлюються. Через пізнання і любов особа духовна є «в собі», залишається у своєму сенсовому порядку і завдяки тому, в силу своєї вільної і здійсненої трансценденції, перебуває в ласці і хвалі у безпосередній близькості від Бога, первісної, попередньо закладеної єдності спрямувань і сенсів усіх дійсностей, віддаючи у той спосіб пошану Богові.

СТАН ПЕРВІСНИЙ, ЛАСКА СТАНУ ПЕРВІСНОГО. Це теологічне поняття є сталою формулою таких правд віри:

а) перша людина була створена в ласці, що освячує, в такому внутрішньому, надприродному стані обдарування, завдяки якому людина є справедливою щодо Бога і бере участь у божественній натурі, і є внутрішньо спрямованою на бачення Бога і відповідаючи тому баченню любов (ДВ 389 1511-1514; пор. Рим 5; 1Кор 15 і біблійне поняття «примирення», «визволення», «оновлення»). Значення тієї правди для нас полягає на тому, що показує вона, що вся історія людства мала від самого початку один загальний сенс і одну мету. Людина як така є створеною для вічного життя, яким є безпосереднє осягнення Бога. В дійсності ніколи не було «стану чистої природи»; тому уся історія людства від самого початку є історією боротьби між прийняттям і відкиненням такого надприродного плану Бога щодо людини, і у такому ступені, що тої проблеми ніде не можна уникнути: Бог постійно домагається від людини того, що вона втратила в Адамі. Будь-яке саморозуміння людини, в якому вона хотіла б замкнутися виключно в своїй людяності, кожне чисто філософське саморозуміння людини грішить проти конкретного, первісного становлення людини через Бога. Людина, отже, тільки тоді власне розуміє свою натуру, коли вважає її відкритою до Божого розпорядження, яке перевищує ту натуру і не є чимось другорядним, якоюсь чисто «випадковою» модифікацією в межах тієї природи, але є тим, що вирішує долю людини, що зміцнює спасіння людини. Отже, якщо спрямованість на безпосереднє осягнення Бога належить до первісної конституції людини і залишається після падіння Адама, то мусить бути встановленою Богом, враховуючи Бога-людину, мусить бути ласкою Ісуса Христа. У протилежному разі, Ісус, посередник і джерело нашої ласки, був би тільки Тим, хто відновлює певний порядок, а отже, служить тому порядку, який був би замислений незалежно від Нього; приділив би нам своєї ласки не для того, щоб встановити свій власний порядок, а щоб повернути більш первісний і більш широкий порядок Адама. Порядок Адама вже мусив бути порядком Ісуса Христа, який Він, Розп'ятий, тільки повернув як свій власний; Бог не хотів, щоб той людський початок

божественно-людського порядку, знищеного через провину людини, був позбавлений Його милосердя, перетворив первісну ласку Бога-людини, яка від самого початку скерувала історію людства на всі часи, в ласку Визволителя, що був відданий на смерть на хресті за гріхи світу. Разом з Павлом слід сказати: Бог тільки дозволив гріх – таку причину недосконалості нашого теперішнього стану, порівняно з початком Адама, – щоб сила і хвала ласки Божої могли виявитися тим виразніше і тим повніше.

б) Перша людина була вільною від «бунтівної», злої пожадливості (жадання), силою волі, яка їй не належала, і яка тому була даром позаприродним (ДВ 1515 н. 1926 1955 2616; пор. «гріх» у Павла, особливо Рим 5-8).

в) Перша людина в силу такого дару не підлягала обов'язковості смерті (ДВ 222 370 нн. 1978 2617 3514; пор. Бут 2-3; Рим 5, 12-21). Пор. відносно б) і в) інтегральність (цілісність), жадання, пожадливість і смерть. Католицьке вчення про первісний стан нічого не говорить на тему біологічної конституції первісної людини, на тему культурного рівня людства, на тему геологічної ери, в яку жив Адам – те все не вміщується в безпосередній зміст доктрини Церкви, яка підтверджує, що Адам був особою. Крім того, початок людства, що відноситься до передісторії, залишається поза сферою компетенції природничих наук; в певному розумінні перевищує історію, і не можна його сприймати лише як один з елементів нашої історії. По природі речей, між передісторією і тим, що есхатологічне, з одного боку, і нашими уявленнями і образами про дійсність тих понять, з іншого боку, мусить існувати безодня, якої не можна подолати.

СТАН ПОСЕРЕДНІЙ – так називається предмет теологічних висловлювань про людину, доля якої, з одного боку, була остаточно вирішена разом з її смертю завдяки її власному рішення, але призначення якої, з іншого боку, враховуючи ще актуальні дії світу, до якого померлий надалі належить, не може бути здійсненим в усіх відношеннях. Подвійний сенс таких висловлень пояснюється тим, що померлий «вже тепер» тішить

свою душу баченням Бога (небо) або зазнає кари пекла, або чистилища, а «тільки пізніше» зазнає воскресіння «відносно тіла». Такі висловлення є правильними. Але не можна при цьому забувати, що відносно субстанційної єдності людини, яка онтологічно має першість перед плюралізмом його конституційних принципів, висловлення про «мету» є також висловленням про «душі», і навпаки, і що не можна судити, що померлий просто не підлягає земному часу і що не підлягає йому в такий самий спосіб, в який ті, які ще живуть. Твердження теології про стан посередній є, отже, чимось «посереднім», залишаючись в стані діалектичної «відстрочки» в необхідній і неможливій до усунення подвійності висловлення про єдину людину, про яку правильно можна говорити тільки як про особу духовну і як про істоту земну, одночасно. Тому есхатології індивідуальної і космічної, есхатології душі і тіла не можна ані трактувати окремо, ані поєднувати в цілісність. Доктрина про стан посередній ґрунтується на цій основній антропологічній ситуації.

СТАНИ ЛЮДИНИ – так звичайно визначаються різні дійсні або можливі ситуації спасіння, які становлять передумови і умови, що роблять можливими вільні рятівні діяння індивідуальної людини і обов'язок того діяння. Абстрагуючи від чисто теоретичного стану «чистої», однієї лише натури, який ніколи не існував, виділяються три основні фази історії спасіння:

1. Ситуація в раю, яка характеризує надприродну обдарованість людини ласкою самопредставлення Бога, вільність людини від пожадливості (інтегральність) і смерті; це є «супралапсатичний» стан первісної справедливості (стан первісний, рай), або стан людини перед первородним гріхом.

2. Ситуація людини після первородного гріха і перед приходом Ісуса Христа, або перед Його виправданням (через віру, любов і хрещення); «інфралапсатичний» стан «занепакої природи». 3. Стан справедливої людини, яка була освячена ласкою Ісуса Христа, і яка перед тим була грішною з приводу первородного гріха і власного гріха; стан «природи занепакої і відновленої». Ті три стани не наступають відразу один за одним

в історії спасіння (просто по черзі заміняючи один одний), частково вони являють собою тільки аспекти однієї рятівної ситуації (оскільки первородний гріх завжди треба вважати за такий, що виступає разом з Божою волею поєднання, враховуючи Ісуса Христа: екзистенціал); всі вони з самого початку огорнені освячуючою і рятівною волею Божою, що виявляється в самопредставленні Бога в Ісусі Христі (христоцентризм), і розвивають ту єдину остаточну й істотну структуру спасіння в історії: ласка, що була дана в раю, вже була ласкою Ісуса Христа; гріх був допущений Богом тільки тому, що він не може скасувати ситуації спасіння, що була даною разом з ще більшою ласкою Ісуса Христа, Того, хто в першу чергу був бажаним в тому акті створення, не може діяти всупереч тої ситуації, але навпаки, сам ніби розпливається в її нескінченному і абсолютному вимірі; і така головна, всеосяжна ситуація спасіння, якою завжди є Ісус Христос, відбувається в християнських часах і в рятівних діях особи тільки виразно існуючи у виразній вірі і в сакраментально-есхатологічній дійсності і може бути суб'єктивно сприйнятою (знову під її впливом) у вірі і таїнствах.

СТАРИЙ ЗАПОВІТ, СТАРА УГОДА, як вимір історії спасіння, – це така фаза особливої історії об'явлення й історії спасіння людства, яка в теологічному аспекті розпочинається разом з угодою Бога з Авраамом, згідно ж з більш пізньою, передусім пророцькою, рефлексією, досягає свого кульмінаційного пункту у виході з Єгипту і в угоді, що була укладена під проводом Мойсея через обраний народ, Ізраїль, з Богом на горі Синай, і яка в смерті й воскресінні Ісуса і в даній в ній Новій і вічній угоді Бога з усім людством набуває тривалого здійснення. Часова межа тієї епохи сягає аж до т. зв. «пра-» або «передісторії», пророцтва ж визначена через факт, що відноситься тільки до ізраїльського народу, а отже, не ототожнюється із загальною історією спасіння, тому що поза Старим заповітом також існує ласка. Особлива історія спасіння в Старому заповіті полягає на тому, що Бог дав пізнати себе в рятівному діянні і завдяки своєму втручанню спричинився до

виникнення монотеїзму Ізраїлю; Бог Угоди, Ягве, завжди і безперечно визнавався за дійсно єдиного і живого Бога і як такий вшановувався. Бог усього світу уклав, отже, з малим народом особливу угоду, оскільки та дорога партикулярної угоди була історичною дорогою до універсальної мети – єдності Бога з усім людством в Бозі-людині. Той період історії спасіння самий по собі ще є відкритим до майбутнього, ще не остаточний, ще простягається між судом і ласкою; у діалозі, що Бог веде із світом, не здійснився ще факт, який би розкрив, що остаточне слово належить не людині, яка його промовляє, але Богу, що обдаровує ласкою слова Божого. Тому також суспільна дійсність тієї, ще не есхатологічної історії спасіння, може бути зведеною на ніщо через невір'я людського партнера (Право). Проте, Старий заповіт також вже є дійсністю того, що має статися. Тому, хто в послусі віри ввіряється непроникним помислам розпоряджень Божих, дана можливість виникнути – якщо тільки має надію в майбутнє, обіцяне спасіння – в укриту єдність рятівного плану Бога, а також в Старій Угоді відкрити спасіння через Ісуса. Ісус виконує Право і містить Нову Угоду в своїй крові. Через це Стара Угода стала – згідно з Павлом V до такого ступеня неважливою, що її подальше утримування стало запереченням Ісуса і виключної рятівної вартості Його хреста. Проте, через це Стара Угода не втрачає свого значення як автентичного минулого; Авраам є отцем усіх віруючих, святі Старого заповіту також є для нас справедливими і свідками віри, письма Старого заповіту належать до нашої Святої Книги, історія Старої Угоди назавжди залишається християнським сьогоднішнім минулим; обітниця Старого заповіту зберігають – також і після приходу Ісуса – свою незмінну цінність: «спасіння бере початок від євреїв» (Ів 4,22) Юдаїзм і християнство.

СТАТИСТИКА В МОРАЛЬНОСТІ. Застосування демографічних і статистичних методів до опису дійсних моральних вчинків людини (певних народів, груп тощо), особливо певних типів поведінки: сексуальна моральність, проституція, самогубство тощо. Така моральна статистика ніколи не може встановити чи моральний учинок також є

суб'єктивним гріхом, чи тільки об'єктивним (матеріальним); в принципі на основі статистики не можна ані довести, ані спростувати моральних норм, оскільки важливість морального права остаточно не залежить від того чи дійсно його дотримувано, чи ні. Хоча частково воно і підтверджує однаковий характер мотивації і передумов людських вчинків, але не зменшує основної вільності, оскільки як не означає вона браку мотивації, так ніхто і не стверджує, що наче є необмеженою. Таке зловживання моральною статистикою в тому напрямку треба, отже, відкинути (рапорти Кінсея), хоча вона може мати позитивне застосування у встановленні прав, які могли б мати ефективний педагогічний вплив на людей, може також звертати увагу моральністів, теологів або філософів на проблеми, про які в інший спосіб ніколи б не дізналися, може застерігати від формулювання принципів у спосіб не дуже диференційований; може виникнути питання, чому існують розбіжності між нашими нормами і нашою поведінкою і як їх усунути, може (щодо важливої Божої волі спасіння всіх людей) заглибити нашу свідомість, що в жодному разі не кожне об'єктивне порушення об'єктивної моральної норми мусить бути суб'єктивною провиною в лиці Бога.

СТАТТІ ФУНДАМЕНТАЛЬНІ – поняття, використовуване в протестантській теології для визначення тих прав віри, в які – на противагу до статей нефундаментальних – треба вірити, щоб досягнути особисте спасіння (необхідність спасіння). Згідно з католицьким підходом цей обов'язок віри правдиво поширюється на ціле Боже об'явлення, хоч існує певний порядок або «ієрархія» правд віри, «оскільки різним є їхнє пов'язання з основними підставами християнської віри» (ДЕ 11).

СТВОРЕННЯ АКТ *див. акт створення*.

СТВОРЕННЯ ДОКТРИНА. Теологічне вчення про створеність людини, що спирається на ідею акта створення. Вона не займається взагалі створенням усього, що не є Богом (Бут 1,1; ДВ 800 3002), але, передусім, тим створенням, яке в людині досягає самого себе і яке тим самим стає фундаментальною структурою ставлення людини до Бога: покора, преклоніння,

довіра відносно Того, хто підтримує екзистенцію, що не підлягає контролю, готовність віри, безпечність і впевненість в Бозі, ввіреність Богу (потенція об'єдінаталіс), діалектика внутрішньої позиції, яка приймає як повну залежність від Бога, так і дійсну, відповідальну незалежність і автономію в діалозі з Богом. Доктрина про створення не визначається тільки як розповідь про те, що є натурою людською, але, намагаючись зазначити істоту створеності, охоплює взагалі усі сфери людської екзистенції (а отже, також її надприродне піднесення в ласці). В тій мірі, в якій створеність тільки в людині досягає самої себе, доктрина про створення щільно пов'язана з теологічною антропологією.

СТВОРЕННЯ ЛЮДИНИ.

І. У проблемі початку людини слід взяти до уваги такі висловлення Учительського Уряду Церкви:

– 1) Людина означає того роду субстанційну єдність, яка має – відносно онтології – першість перед правдивою, дійсною і необмеженою чисельністю її конститутивних елементів; є єдністю в своєму початку, існуванні й остаточному призначенні (ДВ 502 900 нн. 1440 н. 2828 3221 н. 3224). Це означає, що кожне висловлення, що відноситься до будь-якої частини людини, містить в собі таке саме висловлення, яке відноситься до її цілісності.

– 2) Проте існує в людині реальна частина дійсності, якої не можна до себе віднести. Те, що називається в людині душею, не є лише формою проявлення того, що вважаємо за її матеріальність і тілесність (ДВ 1440 н. 3022 3220 н. 3896), і навпаки.

– 3) Людина має властиву, істотну, конститутивну основу, що визначає всю її істоту – духовну, просту, субстанційну «душу», яка істотно відрізняється від матерії, що, однак, не порушує єдності людини; тому «душа» може виникнути тільки завдяки акту, що називається актом створення, оскільки не є створенням нових речей на шляху комбінації вже існуючих елементів, а також передбачає таку абсолютно незалежну силу, яку називаємо Богом. Оскільки ж власне той, творчий, імпульс

Бога дає початок одній, духовно-матеріальній істоті, можемо той імпульс в тому його діянні визначити як самотрансценденцію матеріального буття. Це означає, що там, де виникає щось істотно нове, таке як людина, слід користуватися поняттям «творчого втручання» Бога (на відміну від факту, що Бог є взагалі сталою причиною існування матеріального світу). Однак те «творче втручання» не слід розуміти як додаткове втручання ззовні, що надає чогось нового чомусь вже існуючому і абсолютно пасивному, але з рації того, що воно безпосередньо прямує до того, що істотно нове, можна його розуміти як досягнення самотрансценденції того, що як нове з'являється в світі, також «духовної» душі людини. Те, що означає «духовне», є апіорним даним людського пізнання, на підставі якого можна тільки метафізично визначити, що власне означає «матеріальне».

– 4) У тій мірі, в якій людина в своїй онтологічній величчє тілесно-матеріальною істотою, залишається в причинному зв'язку з усім матеріальним світом. Вчення про віру не тільки того не заперечує, але навіть того позитивно навчає (ДВ 800 3002; Бут 2,7; 3,19). Маючи ж на увазі спосіб того зв'язку, Учительський Уряд пояснює, що первісна людина з усією натурою – із застереженням прав Учительського Уряду також в тій справі, а також підтримуючи безпосереднє створення душі Богом – може сприйматися також в тому розумінні, що існує реально – онтологічний зв'язок між світом звірів і людською тілесністю (ДВ 3862 нн. 3896 3898). Якщо Учительський Уряд не визнає теорії еволюції за абсолютно певну і доведену, то не вимовляє тим самим природознавцям в праві визнання в межах своєї галузі досліджень еволюціонізму (розвитку) за прагматично певні. Учительський Уряд, отже, може відкинути будь-яку наукову теорію тільки тоді, коли безпосередньо або посередньо вона виявляється суперечною з проголошеним вченням, його фундаментальна компетенція припиняється з моменту, коли не може аргументувати на її підставі.

II. Відносно біблійних висловлень див. оповідання про створення, Адам, Єва. Щодо подальших проблем початку

людини див. рай, моногенізм, стан первісний, стани людини, креаціонізм.

III. Якщо зараз Учительський Уряд Церкви не заперечує поміркованого еволюціонізму, то не слід з того робити висновки, що тим самим вже вирішені всі пов'язані з тим теологічні проблеми. Такого висновку не можна робити хоч би з тої рації, що ще дуже мало досліджений специфічно людський характер тілесності людини. Власне, взявши до уваги субстанційну єдність людини, слід вбачати теологію тіла в контексті воскресіння тіла і теології смерті, які свідчать, що католицька теологія не може, бажаючи принаймні врятувати для теології душу, повністю відмовитися від тіла на користь природничих наук. Питання можна було б сформулювати виразніше, а саме: що в теологічному аспекті означало б для долі людини і її релігійного покликання і призначення, як бо в своїй історії, що не знаходиться – як дійсна історія, – можливо, вже тільки за нею виявилася тою, яка перевищила сферу того, що звіряче – того елемента, який, не дивлячись ні на що, все ж таки наявний в людині, як умова, яку остаточно надає собі сам дух, як можливості і обітницю втіленого духа, і яка, можливо, ще зараз знаходиться на етапі гомінізації і яка, що імовірно, – згідно із свідомством об'явлення – зазнала певного роду регресу з приводу гріха. Звірячий елемент повинен був вже від самого початку історії існувати як особисто перетворений і інтегрований в те, що духовно-особисте; отже, людина розпочинає свою історію як більш «звіряча», ніж мала бути, а гуманізація її матеріальної сфери дійсно завершиться тільки в момент есхатологічного перетворення її тіла. Подальше завдання – маючи на увазі теологію створення людини – полягає на тому, щоб виробити позитивну теологічну інтерпретацію незмірно довгою історії людства, поки не досягла вона часу офіційної історії об'явлення і віку Ісуса Христа, тобто перед тим, як в ній можна було відрізнити історію спасіння від історії світської. Треба задуматися, наприклад над тим, що уся від Авраама через Мойсея до Ісуса Христа історія спасіння залишиться дуже обмеженою, якщо мусимо її випереджати,

нараховуючи більше ніж мільйон років історії людства, в якій нам бракує будь-яких даних про історію спасіння, які можна встановити, оскільки через протологію мусимо розуміти історичну етіологію, а тим самим, отже, ствердити, що теологічні знання про початок світу і людини є іншими, ніж ті, які передає традиція людського досвіду історії, історична пам'ять. В перспективі незмірно довгої історії втілення Бога в Ісусі Христі бачиться як кінець незмірно довгого розвитку, як новий початок або просто як кінець або, власно кажучи, можливе і перше, і друге.

СТВОРЕННЯ, ОПОВІДАННЯ ПРО *див. оповідання про створення.*

СТВОРІННЯ – усе те, що існує завдяки акту створення, а отже, все, що має свій сенс згори, що є скінченим, що є під загрозою, що відкрите до Бога і що залишається в Його розпорядженні (потенція об'єднати), яке показує, що те, що створене, може перевищувати саме себе, приймаючи – за справою ласки – дар, який Бог приділяє з самого себе (природа, ласка).

СТИГМАТИЗАЦІЯ (*зр. stigma – знак, відбиток, ознака*) – явище, пов'язане з містичним досвідом, яке трапляється досить часто від часів Франціска з Ассізі аж до наших днів. Полягає воно на виникненні в містиків ран, які відповідають ранам Ісуса і які не заподіяні умисно, і не являють собою наміру ввести в оману. Стигматизація сама по собі не мусить бути чудом, оскільки подібні явища з парапсихологічною основою спостерігалися поза характерної містики, але там, де вона є виразом і фізичним результатом містичної любові Ісуса Христа і хреста, можна відноситися до неї з релігійною пошаною, оскільки не є предметом сенсаційної реклами.

СТРАХ – в теологічному аспекті, є фундаментальною умовою людини в її індивідуальній історії спасіння. Зміцнений постійно ще непевним результатом історіоспасенного діалогу Бога зі своїм народом, він виявляється у Старому заповіті у перестраші і тривозі перед Ягве, Його появою та Його днем, у боязні, що охоплює занурену у грісі людину перед обличчям неблаганних і надмірних вимогань Бога. Новий заповіт говорить про

спасенний лях Ісуса (Лк 22,42) як елемент Його терпіння, принесених за провинне віддалення грішника від Бога, а відтак, і про благословенний лях християнина (2Кор 6,4) як елемент співтерпіння з Ісусом Христом (Рим 8,17). Теологічна рефлексія вказує, що коріння страху сягають гріха первісного (тобто стверджує, що він не повинен товаришити людині) та що в Ісусі Христі страх повинен змінюватися в спасенну дію; тому виявляється, що спільний для всіх людей перед-моральний момент страху виконує таку функцію: народження людини, як тілесно і почуттєво уконститутованого духа, на світ, час і смерть, а тим самим її піддання щораз більшим вимогам Бога. Втеча у сферу автономної безпеки не усуває страху, але робить його знаком втечі перед Богом (принаймні, це стосується страху, досвідчуваного людством як цілістю, хоч затривожена індивідуальність у своєму невротичному страхі може не нести відповідальності за цю втечу). Прийняття страху в надії є участю в обдаровуючому спасінням страхі Ісуса (певність спасіння, страх Божий). Ці зауваження щодо теологічної істоти страху, однак, не означають, що він повинен сприйматися без слова скарги. Як соціопатологічне явище, страх постає з досвідчення суперечності між реальною можливою і суспільно ускладненою реалізацією свободи, він повинен бути переможним шляхом емансипації.

СТРАХ БОЖИЙ. До релігійного акту, в якому людина як створіння стає перед обличчям Бога в акті адорації, належить момент святого страху перед абсолютним, до кінця не зрозумілим і святим Богом, оскільки в цьому акті людина визнає себе цілковито залежною і грішною. Страх не є протилежністю довірливій любові, але моментом самої любові (також в небі: ДВ 735), який власне і характеризує її як любов Бога; власне тому Бог є визнаним і коханим, що людина визнає і любить абсолютну різницю, яка існує між ним і Богом. Оскільки тут йдеться про одноразовий стосунок, небагато придадуться всі спроби розуміння Божого страху на прикладах свідчення людських страху, тривоги тощо. На підставі того, що приймаючи власну створеність, визнається тим самим власну

потребу спасіння, страх про власне спасіння не є навіть тоді чимось морально менш вартісним, коли його джерелом не є любов до Бога. Постава абсолютної, не дбаючої навіть про себе саму, позбавленої усякого страху, байдужості щодо власного спасіння зрештою була б навіть проявом зарозумілості, що походить з бажання дорівнятися Богові, якому нічого не загрожує і який достатній сам для себе. Страх за власне спасіння (ДВ 1533 1541 1563; Мт 5,29; 10,28; Ів 5,14; Флп 2,12; Рим 11,20 та ін.), з огляду на незглиблену справедливість Бога, відтак, є одним з моментів, що належать до повного поняття страху Божого. Згідно з цим страх належить до процесу усправедливлення (ДВ 1526 1558), може бути морально обґрунтованим мотивом, який (як *timor simpliciter servilis*, звичайний рабський страх) надихає до акту жалю (ДВ 1456 1548 1677 1705 та ін.; атриціонізм). Звичайно там, де відчувається тільки як ляк перед карою Божою, як перед фізичним злом, і де не усвідомлена моральна невартість вини як спротиву щодо Бога, тобто внутрішньо перебувається при провині як такої (*timor serviliter servilis* рабсько-рабський страх), брак будь-якого морального акту. Також морально обґрунтований жаль, який походить зі страху, і є початковим етапом у процесі усправедливлення тільки тоді сягає своєї мети (усправедливлення), коли в особовому акті і (чи) тайні стає досвідченим і зінтегрованим любов'ю до Бога, в якій Бог є коханим з огляду на Нього самого, і таким чином страх Божий стає наповненим любов'ю дитячим страхом (*timor filialis*) (ДВ 1677) такого роду, що людина боїться Бога з любові, а не боїться зі страху (Франціск Салезій).

СУБОРДИНАЦІОНІЗМ – один з поглядів, проголошених у II і III ст., коли доктрина про Святу Трійцю ще не була остаточно сформульованою; на думку їхніх прихильників, Логос і Святий Дух не тільки походять від Отця і отримують свою істоту від нествореного Отця завдяки самопредставленню Його божественної істоти, а й в певний спосіб Йому підпорядковуються, не маючи повності божественної істоти (гомооусіос), не являючи собою просто Бога, але є

«божественними силами», за допомогою яких Бог (Отець) «економно» керує світом й історією спасіння. Субординаціонізм був проявленням неясності в давній теології Святої Трійці, неясності, яка щораз краще з'ясовувалася у боротьбі з модалізмом і сабеліанізмом і яка була подолана на соборі в Нікеї.

СУБСИСТЕНЦІЯ – реальна і основна єдність однієї особи Ісуса Христа і незмішувана різниця між природою людською і божественною в Ісусі змушує до розрізнення, навіть в конкретній індивідуальній субстанції, між її субстанційністю як такою і її субсистенцією (хоча початково ці два слова означали одне і те саме). Реальна індивідуальна субстанція (принаймні в разі людської натури божественного Логосу) може належати до реальної єдності вищого порядку, не стаючи випадковістю або внутрішнім визначенням іншої натури (божественної натури як такої), і в тому розумінні не «субсистує» сама для себе, не є відокремленою іпостассю. Звідси субсистенція визначається як непереділеність і непередаваність буття, через яке він існує в своїй дійсності, сам в собі і для себе; то є властивість, яка показує, що субстанція буття є іпостассю або, якщо йдеться про духовне буття, особою.

СУБСТАНЦІЯ (як основне поняття, може бути описаним лише в посередній спосіб; протилежне поняття: випадковість) означає буття, яке (негативно) не є визначенням, властивим для чогось іншого, ані метафізичним конститутивним елементом чогось іншого, але є (позитивно) дійсністю яку означає, має як свою власну «спирається саме на себе» і тому може (але не обов'язково) становити основу для випадковості. Поняття субстанції реалізується аналогічно (поступово згасає донизу) на кожному рівні буття, так що важко одночасно сказати, де і як в сфері чисто фізичній «частка» відокремлюється від «поля» матерії як цілісності так, що одночасно реалізує поняття субстанції. Бог як Той, що в абсолютному розумінні спирається на самого себе, є в найвищому ступені субстанції (ДВ 3001). Індивідуальна і вільна духовна особа є в кожному випадку також субсистенцією (хоча тільки через аналогію до

субстанційності Бога, оскільки залежить від Бога; пантеїзм). Якщо йдеться про істотну для христології відмінність між субстанцією і субсистенцією, див. субсистенція.

СУД (*суд останній*). Суд треба розглядати в контексті доповнення світу і історії як цілісності. Тоді стає також зрозумілим, що новозаповітні висловлення, які міцно поєднують суд з парузії (Мт 25,31-46; Мк 14,62) в день Господа і воскресіння тіла (Мт 10,15; 11,21 нн.; паралельні місця), належать до основних висловлень на тему суду. Те доповнення називається Божим судом, тому, що з одного боку, містить в собі, як внутрішній момент, радикальне об'явлення стану доповнення усієї, завершеної у волі, історії світу, а, з іншого боку, те доповнення не є просто виникненням іманентного розвитку світу, але є залежним від розпорядження волі Бога (призначений, а не тільки досягнутий кінець). Те доповнення називається судом Христа в тому розумінні, що його характер є остаточно й істотно визначений через істоту і діяння Ісуса Христа (і те з рації христоцентризму усієї дійсності в усіх вимірах). Якщо те доповнення відноситься до усіх (у взаємозв'язку, а саме в остаточному доповненні як добра, так і зла), називається загальним судом. Якщо ж є воно остаточним, завершальним доповненням історії, називається остаточним судом.

I. Учительський Уряд Церкви підтверджує правду про загальний суд у визнанні віри («І вдруге прийде зі славою судити живих і мертвих»). Про особливий суд окремої особи, що настає одразу по смерті, навчає собор у Флоренції (ДВ 1304 нн.); див. передусім смерть.

II. Теологічна проблематика полягає на визначенні стосунків між загальним судом і особливим. Людська істота зумовлює діалектичну єдність висловлення про одну людину, моментів якої не можна ані повністю отожднювати із собою, ані включно поділити, приписуючи їх двом її «частинам» (душа – тіло). Людина завжди є чимось одноразовим, самоіснуючим в собі (а отже, не тільки обмежуючим моментом щодо цілісності світу і його історії), духовним буттям й істотою, що залишається в

матерії і пов'язана з долею єдиного світу. Щодо нероздільної, діалектичної єдності тих двох груп висловлення можна також говорити про доповнення тієї однієї людини, в основному, тільки за допомогою діалектично співвіднесених і належних висловлень: в поглядах із сфери есхатології космічної і особової. Істоти людини не віддає справедливості сучасна спроба вироблення «» на шляху демітологізації – есхатології, що трактується виключно індивідуалістично. Не відповідає їй також тенденція, що висувається, наприклад, в реформаторській теології на перший план, до відмовлення від індивідуальної есхатології на користь космічної есхатології, в якій особа є тільки моментом такої події. Проте, також є неслухною спроба повного і однозначного розділення матеріяльних моментів одного доповнення однієї людини на дві події, що абсолютно відокремлені між собою за часом і не пов'язані між собою. Доповнення людини як істоти, що належить до космосу (напр., «воскресіння тіла»), є також моментом в процесі доповнення її одночасності (тому також як дух буде повністю доповнений тільки в одній події), а доповнення однієї людини, якою завжди є вона сама (напр., бачення Бога), є моментом космічної історії світу. Те основне відношення між різними, а отже, цілком нероздільними висловленнями есхатології загальної й індивідуальної виникає також між судом загальним і особовим. Висловлення Нового заповіту і Учительського Уряду Церкви на тему суду не придатні до того, щоб користувалися ними для формулювання церковних загроз: в лиці суду, на якому як суддя засуджує Ісус Христос, можна мати міцну надію, що справедливість Бога переповнює Його милосердя; висловлення про суд є також частиною Євангелія. Висловлення на тему суду і пов'язані з ними уявлення людей про «зрівняльну справедливість» не звільняють християн від реалізації вже тепер з усіх сил справедливості, щоб у той спосіб створити умови реалізації даної їй обітничі.

III. Подальші висловлення Нового заповіту на тему суду з певністю є чимось більшим, ніж тільки образні шати зазначених

основних теологічних міркувань: визначення часу суду є неможливим (Мт 24,43-51; Лк 17,20 н.). Мірою, відносно якої вершиться той суд, є відношення до Ісуса Христа і виявлена в житті любов, особливо до тих, хто ототожнюється з Ісусом (Мт 25,31-46; 12,23-35). Християнин може з довірою очікувати суду (1Сол 5,3, Гл 5,5; Кол 3,4; Кор 6,1-5; Рим 8,1.31-39; 1Пт 1,8 н.; Ів 5,24). Суворий суд очікує на тих, хто займає відповідальні посади у Церкві (Як 3,1).

СУМЛІННЯ – це такий момент в досвіді вільності людини, в який вона усвідомлює свою відповідальність. Біблія користується в цьому випадку поняттям серця, в якому вписана воля Божа (Рим 2,15), яке може бути кам'яним (Єз 11,19) або двоїстим (Як 1,8), яке треба обрізати (Ді 7,51), в якому ясніє світло Божої правди (2Кор 4,6). Той, хто діє з внутрішнього переконання, тобто в покірному досвідченні дійсності, яка є попередньою відносно вільності, і навіть іноді *implicite* протиставляється їй, має чисте серце і буде бачити Бога (Мт 5,8.28; пор. Мт 12,34 н.). Сумління в сенсі «морально засуджуючої самосвідомості» має свій відбиток в грецькій популярній філософії I ст. до Хр. (синеїдесіс) і відзначилося також в новозаповітних посланнях апостолів, особливо Павло розвинув його (Рим 2,14 н. та ін.) в християнське поняття і наблизився через це до поняття «серця»: «Усе, отже, що робиться в протиріччі з переконанням, є гріхом» (Рим 14,23). Тим самим було сказано, що становлення внутрішнього переконання дане на відповідальність особи, а отже, мусить відноситися до усього, що має між собою зв'язок (відповідальність перед Богом як осудливою таємницею, перед власним я (і його внутрішньою правдою, а отже, його дійсністю) і перед кожним суспільством і світом, з якими та особа перебуває в будь-яких відносинах). Це означає, що сумління можна формувати (власне кажучи: можна поглиблювати і загострювати рефлексію над завжди існуючою дійсністю) і що воно мусить схвалити апіорні умови (об'єктивно пізнавані, апостеріоричні норми, тобто істотично і сумісно (натуральне право моральне)) вільного акту як те, що має бути бажаним, тобто як те, що обов'язкове. Однак це також

означає, що ті об'єктивні норми взагалі дані людині виключно за посередництвом її особистого суду сумління, тому той суд сумління є абсолютно обов'язуючим для рішень, що через нього приймаються. Звідси можна говорити про вільність сумління в таких розуміннях:

а) вільність волі у визнанні або невизнанні вимог сумління;

б) вільність в стосунку до будь-якого втручання ззовні (навіть в стосунку до найвищих авторитетів, які не відносяться до самого Бога) і прислухання виключно до свого сумління (ці дві вільності є обов'язком, даним разом з натурою особи);

в) вільність сумління, як натуральне право людини, життя в суспільних межах згідно з власним сумлінням (толеранція, вільність релігійна).

Тим самим не стало ще вирішеним питання: чи засуджує, конкретне сумління дійсно адекватно розпізнало саму дійсність, чи ні (в останньому випадку говориться, термінологічно невластиво, про фальшиве сумління). Церква навчає, що в конкретній ситуації, в якій людина знаходиться від часів Адама, якесь фактично незворушне і досить розвинуте пізнання натуральної природи людини, як норми його натурально-моральних актів, є досяжним тільки завдяки Божому об'явленню. Через це людина, яка мусить приймати рішення в конкретній ситуації, і здає собі справу з можливістю прийняття помилкового рішення, віддана на ласку Божу, яка робить вільною її вільність.

СУМНІВ. Сумнів не треба плутати з питанням, яке тяжіє до кращого і найбільш повного пізнання, щоб включити в нього пізнання вже досягнуте і засвоєне. Не маємо також справу з сумнівом тоді, коли переконання про дійсність якогось погляду натрапить на об'єктивні або суб'єктивні (але нерозв'язні) труднощі і тому вимагає певних зусиль і рішень. Сумнів є добровільним відстроченням особистої згоди на певне знання, яке було і є дійсно наданим тому, що сумнівається, як відносно змісту, так і (до певного ступеня) рації. В теологічному розумінні сумнів означає добровільне і приховане вагання в правдах віри.

Такий сумнів є можливим, оскільки в сфері особової дійсності (а отже, також в сфері – об'явлення) пізнання правд, чесноти найбільш об'єктивної і частково засвоєної, він є основою – як умова його можливості – визначеної особистої внутрішньої моральної позиції: відкритість, глибока пошана, скромність, тямущість, власної оцінки світла, яке видає на екзистенційно важко доступне пізнання тощо. Якщо людина розуміє, що Бог дійсно сказав, то на практиці не може сумніватися в тому, що почула, але може мати (або прийняти) добровільну і приховану внутрішню позицію, яка не дозволяє вже їй бачити в тому заклик об'явлення (цілком або частково) слова Божого, або стримує її від вирішального судження, що ним є, підтримуючи її у той спосіб в її сумніві. Це не означає, що кожен сумнів у дійсності конкретного об'явлення Божого можна в кожному випадку визнати за моральну провину. Так само трудно на практиці відрізнити сумнів від критичного питання (як порушення уявної самоочевидності, маніпуляції віри тощо).

СХИЗМА – грецький термін, означає порушення єдності Церкви. За канонічним правом (СІС див. кан. 751) схизма виникає тоді, коли охрещена особа відмовляється підпорядковуватися папі або залишається в громаді з членами Церкви, які виказують послух папі. У Новому заповіті ще не відрізняється схизма від ересі. Теологічна проблема полягає на тому, в який спосіб після визначення юрисдикційного примату папи можна говорити про схизму, яка одночасно не є ерессю.

СЦЕНЦІЯ МЕДІА (SCENTIA MEDIA) (*лат. посередня межа*) – так називається в системі ласки, репрезентованій через молінізм, знання, що приписується всезнанню Божому, а умовно стосується майбутнього, вільного акту створення (що добровільно зробив би або зробить хтось, якщо б знайшовся, або знайдеться [остаточна справа Божа] у такій ситуації), логічно попереднього щодо Божого рішення реалізації даної ситуації молінізм вважає при цьому, що Бог знає той умовно

майбутній акт в ньому самому, а не в своєму власному рішенні його реалізації (предетермінація), і тільки у той спосіб Бог може про нього знати, не зносячи одночасно людської волі. Таке знання називається знанням «посереднім», оскільки умовно вільний майбутній акт знаходиться між вільним діянням, яке є тільки можливим, і вільним діянням, яке дійсно реалізується.

Т

ТАЄМНА НАУКА – це звичай, що панував у первісній Церкві (вперше засвідчений у *Дідахе*) і згідно з яким намагалися в присутності неохрещених або зовсім не говорити про хрещення, Євхаристію і навіть про інші правди віри, місце відправлення Служби Божої та ін., або говорити тільки натяком (символічно); вершина тієї практики припадає на злам IV і V ст. Таємна наука має велике значення для сучасності, враховуючи, що є речі, які можуть бути розкритими для інших тільки під постійним контролем того, хто може приділити або відмовити тій маніфестації, і тільки у таким чином визначених межах вони можуть сприйматися тими, хто особисто бере участь у виявлених подіях, і не з чистої цікавості, яка властива звичайному глядачу (метафізична скромність).

ТАЄМНИЦЯ. Оскільки під таємницею не слід розуміти «помилкової форми» дійсного людського пізнання, а є вона дійсністю, яка підпорядкована релігійному акту як такому, то треба визначити її як те, в напрямку до чого людина в єдності свого пізнання у вільний спосіб волелюбної трансценденції невтомно перевищує сама себе. Отже, так таємниця є істотним і тривалим аспектом усієї дійсності у тому розумінні, що як цілісність (а отже, нескінченна) стає наявною для скінченної створеної душі і відкритості її істоти на те, що нескінченне. Душа, як того роду відкритість на те, що нескінченне, є можливістю прийняття того, що незбагненне, а тоже, непохитної таємниці. Незмінність того, що незрозуміле як таке, не порушує догмату про бачення Бога. Більше того, саме бачення Бога об'являє Його незбагненну нескінченність (ДС 800 3001) як таку і у той спосіб робить її предметом дійсного і вічного щастя споглядальної (благословенної) душі. А на ділі є

тільки одна таємниця, а саме та, що незбагненність Бога, в якій Він є Богом, дана не тільки як дистанція і горизонт, в якому здійснюється наша екзистенція, але що власне той Бог, залишаючись незбагненим, жертвує нам Себе як безпосередню близькість, так що Він, як Він самий, стає найбільш внутрішньою дійсністю нашого існування. В сучасному розумінні (також в теології) таємницю, однак, часто трактують у більш вузькому значенні, а саме як щось (ДВ 2856 н. 3016), що втрачає свій таємничий характер в баченні Бога, оскільки того роду «незрозумілість» ґрунтується виключно на почуттєво-земному способі нашого теперішнього пізнання. Те, більш вузьке, розуміння таємниці є підставою виділення: а) натуральних таємниць, що стосуються правд про Бога, які через нас відносно змісту самого факту є дійсно пізнаваними аналогічно, але з рації аналогічного характеру вживаних понять залишаються таємницею; б) правд, існування яких мусив об'явити Бог, оскільки вони стосуються дійсності, які в силу вільного (що відноситься до історії спасіння) рішення Бога, не можуть бути відкритими через природний розум у світі, що становить предмет природного досвіду; в) правд, можлива і фактична сутність яких тепер може бути пізнаною тільки завдяки об'явленню Божому і які іншим шляхом не може пізнати жодний створений інтелект. Як існування того роду таємниць у вузькому розумінні, так і можливість їхнього об'явлення є догматом Церкви (ДВ 2732 2841 н. 2855 н. 3015 н. 3041 3225 3236 н. 3422). З певністю слід до них віднести: Святу Тройцю, втілення, надприродну ласку і її найвищий ступінь: бачення Бога.

Див. також: теологія тайн.

ТАЄМНИЦЯ ЖИТТЯ ІСУСА. Втілення, хрещення і воскресіння не єдині події, які у (і крім) своїй історичній неповторності і випадковості мають універсальне значення для спасіння усіх людей, яке є тому предметом висловлення віри, спогадів і преклоніння тих, хто визнає віру, і яке в тому розумінні є «таємницею», оскільки те саме можна сказати про всі події в житті Ісуса. Вважаючи ті події за таємниці, не робимо їх

фальшиво піднесеними або мітами, а тільки визнаємо, що усе життя Ісуса разом з усім, що воно містить в собі (кожна подробиця по-своєму і на своєму місці) і що має на меті і осягає свою єдність в смерті й воскресінні, є єдиним випадком, з огляду на який Бог уділяє нам ласки. Звідси випливає – і мусимо про це пам'ятати, коли розмірковуємо над тою таємницею – що ми спасенні власне тому, що Слово Отця прийняло на себе те, що в нашому житті є низьким, світським, відзначеним смертю, і що власне в тому перетворило банальність нашого власного життя у випадок ласки, якою остаточно є сам Бог. Окремі випадки в житті Ісуса мають, отже, такий самий характер таємниці, який найбільш виразно виявився в Його смерті і воскресінні: коли те, що скінченне, досягає свого найбільш гіркого кінця, власне тоді (але не як ніби через самий факт відкриття своєї власної натури) здійснюється в ньому прихід перетворюючої божественності. І тому усе життя Ісуса (в світлі воскресіння) є зразком і остаточною гарантією.

ТАЙНА (лат. *sacramentum* спочатку: *присяга, також ініціація; дослівно: те, що святе*). Істотою тайни є слово; «матерія» в своїй основі відіграє другорядну роль, що пояснює значення слова. Слово, промовлене в Церкві в ім'я і з наказу Бога й Ісуса Христа, в основному, має характер «ексцитивний», тобто викликає те, на що вказує, а саме на ласку Божу. Слово Боже в найбільш частому і властивому сенсі може існувати тільки як випадок ласки Божої. Слово Євангелія завжди підтримується через ефективну ласку, яка походить від Бога, а не просто від доброї волі людини. Те слово спасіння, яке Церква проголошує у вірі як слово есхатологічно переможне, є остаточно спрямоване до світу: Церква є носієм свого есхатологічно переможного і рятівного слова обітниці, яку Бог склав світові із самого себе. Звідси Церква є головним таїнством або пратаїнством (див. КДЦ 1 9 48 59; ДЦС 42 45; ДМ 1 5 та ін.). Через свою віру в ласку Бога, яка є есхатологічно переможною в Ісусі Христі, віру, що почута і проголошена у вірі, Церква є таїнством спасіння світу, оскільки проголошує і унаєвлює ту ласку в світі як есхатологічно переможну, яка вже ніколи не буде відібраною у

світа і яка безнастанно веде той світ до повноти царства Божого. Той знак таїнства ласки є знаком наслідку не тому, що примірена Божою волею ласки, яка без нього не існує, але тому, що, дякуючи йому, та Божа воля ласки виявляється в історії і сама показує, що стає історично неминучою: таїнство діє як опус оператум. Дійсна істота таїнства стає зрозумілою тільки тоді, коли *opus operatum* бачиться в світлі есхатологічної ситуації спасіння в Ісусі Христі: оскільки той порядок є остаточним, вирішальним і переможним, крім того, обітниця спасіння, що міститься власне в ньому, є абсолютною і її важливість, яка була замислена Богом в спосіб абсолютно важливий, не залежить від морального стану того, хто передає ту обітницю іншій людині (догма: ДВ 1612), і не є ефективним з приводу розпорядження і прагнення адресата обітниці, хоч є вони умовою (що іноді викликається самою обітницею) «пришестя» ласки для однієї особи як такої (ДВ 106 н.), при чому переможне здійснення таїнства взагалі є знову ж таки справою самої ласки, і правдивий випадок тої перемоги знаходить вираз в проголошенні есхатологічного характеру тої обітниці. Якщо Церква, приймаючи усю свою істоту, абсолютизує ту обітницю в ім'я Бога й Ісуса Христа відносно однієї особи у вирішальних ситуаціях її особистої історії спасіння, то будемо мати *opus operatum* у вигляді індивідуального таїнства. Згідно з суспільним характером Церкви і структурою втілення ласки і спасіння, та обітниця мусить передаватися у формі «обряду» (пор. ДВ 1613)(як кожний урочистий, офіційний акт кожної спільноти), якщо Церква як есхатологічно переможне існування і представлення ласки Божої в Ісусі Христі має бути дійсно і абсолютно прийнятою в тій діяльності. Такий обряд може складатися з самих слів (визначеної «форми»: абсолюція, взяття шлюбу) або завжди необхідні слова може супроводжувати жест («матерія», напр., покладання рук), або може також складатися з літургійних дій (хрещення, миропомазання, Євхаристія, намащення хворих), які ще виразніше пояснюють слово і жести через вживання якоїсь матеріальної речі (обмивання водою, намащення олією або миром). Оскільки Ісус Христос хотів через

своє життя, під час якого Він згуртував навколо себе громаду, через хрещення, воскресіння, щоб Церква була представництвом існування Його есхатологічно переможного спасіння, остільки тайни як абсолютні акти того переможного існування ласки відносно однієї особи у вирішальних ситуаціях її існування є принципово «встановленими» через Ісуса Христа. Крім того, маємо також (хоч не треба їх вважати за обов'язково для усіх тайнств) слова Ісуса, які переказані через історичну традицію і в яких Ісус виражає свою волю встановлення хрещення (Мт 28,19), Євхаристія (Мт 26,26-28; Мк 14,22-24; Лк 22,19-20; 1Кор 11,24 н.) і тайнства покути (Мт 16,18 н.; Ів 20,22 н.) (див. також те, що відноситься до уряду, влади ключей, влади зв'язування і розв'язування). Докладне визначення конкретних особливостей важливого ритуалу або різний ступінь участі в діях тайнства (ордо) є, з натури такого суспільного процесу, справою Церкви. Тільки у ХІ ст. для визначення тих різномірних і внутрішньо взаємно диференційованих головних актів своєї діяльності Церкви впровадила загальне формальне поняття тайнство (даючи знаки ласки *ex opere operato* і встановлене Ісусом Христом як сталі). Від того часу Церква (згідно із східними Церквами) визнає сім тайнств (догма: ДВ 1601): прийняття до Церкви (хрещення); виразно виникаюча із хрещення і з його екстраполяції місія в світі, ввірена через Святого Духа (миропомазання); повторне поєднання хрещеного грішника, що розкався (через повернення ласки хрещення) з Церквою і з Богом силою слова пробачення, яке промовляє Церква (покаяння); центральна урочистість Вечері Ісуса як наявності (в сенсі анамнези) Його визвольної жертви в жертві літургійній, священнодіяство живої єдності Церкви, заповідь віти в царстві Божому (в Євхаристії); посередницька і освячуюча допомога Церкви в ситуаціях загрози життя при тяжкій хворобі (намащення хворих); передавання уряду і харизмату уряду (ордо) і освячення любові подружжя через включення її до тайни (що поєднує і прощає) любові Ісуса Христа до Церкви (шлюб). Такий химерний характер радикального і «ексцесивного» слова ласки в Церкві не був через нього встановлений просто

як даний, але вказує на історичне рішення самої Церкви, в якій Церква саме тим, а не іншим словом приписує таку абсолютну участь з боку Церкви, яка в природі речей є необхідною для такого радикально «ексцесивного» слова ласки, яке називаємо тайнством. Тайни вміщують, означають і передають, в силу інструментальної причинності, ласку через сам факт, що на неї вказують. Правомочним «ключним» тайн – можуть бути різні особи в залежності від роду тайнства (в шлюбі нею є особа світська, у випадку хрещення є те також можливим). Про необхідність тайнств для спасіння пор. ДВ 1604; необхідність спасіння.

Див. також: характер тайнства – намащення хворих – теологія тайнств.

ТАЙНА ПОКУТИ є такою тайною, в якій Церква, уповноважена Ісусом Христом, відпускає, в силу урочистого виroku священника, грішнику, що розкався, провину за гріхи, учинені після хрещення.

1. Наука Церкви. Тайна покути є однією з семи тайн Церкви і є чимось відмінним від хрещення (ДВ 761 793 н. 1601 1668 нн. 1703). Є, як хрещення (а отже, в негайних випадках також може бути замінене за прагненням [вотум] відправленням сповіді у відповідний час), необхідним засобом спасіння для усіх, які після хрещення тяжко згрішили (ДВ 1085 1260 1323 1411 1671 н. 1679 нн. 1683 1766 н.). Є відпущенням провини в силу смерті Ісуса Христа (), і те через «судовий» вирок (ДВ 1671 нн. 1684 н. 1709), завдяки якому відпущення гріхів Богом стає ефективною подією (ДВ 1323 1673 нн. 1684 н. 1709). Уможливорює і поновлює користування тайнством (ДВ 129 212 308 468 н.), тому що той, хто учинив смертельний гріх, був виключений з Євхаристії, а отже, в певному розумінні був поза Церквою (ДС 1646 н. 1661; СІС кан. 916). Завдяки чому попереджується загроза засудження, а покутник виривається з-під влади сатани (ДС 1542 н. 1580 1668 нн. 1715), але не завжди відхиляються усі кари за гріх. Цю тайну можна повторювати (ДВ 1542 н. 1668 нн.). Ефективний знак тайни полягає, передусім, на усному відпущенні гріхів священником, що як судовий вирок має

означуючий характер (необов'язково мусить бути сформульований в дійсний спосіб) і та означуюча форма зобов'язує в латинській Церкві, хоч старша форма – благальна, що існує у східній Церкві, є дійсно дозволеною і чинною. «Квасиматерія», що має знак тайни, становить акт грішника, що приступає до таїнства покути: жаль, визнання гріхів, надолуження. Внутрішній жаль, що іде з віри, є необхідною умовою дійсності й ефективності цієї тайни (ДВ 1323 1461 1542 н. 1557 1673 нн. 1704); грішник, що сповідається, мусить під час сповіді у будь-який спосіб виказати його священику (ДВ 1464); вистачає жалю недосконалого (ДС 1677 н.); атриціонізм. Обов'язок визнання усіх тяжких гріхів, які не стали ще безпосередньо знятими в таїнстві покути, виникає з істоти цієї тайни, а отже, є наказом Бога. Це відноситься до усіх тяжких гріхів, також до тих, які є такими «суб'єктивно», а отже, до тих, по учиненню яких хтось суб'єктивно відчуває себе винним після серйозних роздумів про гріх, але не тільки до них, а й також до їхнього роду і числа приєднуються раніше забуті (ДВ 1679 нн. 1706 нн. 2031).

Визнання гріхів охороняється тайною сповіді, що виникає з самої істоти того таїнства (ДВ 323 814 2195 та ін.). Якщо будь-який гріх не буде без провини визнаним, то, не зважаючи на це, стає також відпущеним в тайні покути (ДС 1682). Від 4-го Латеранського собору існує суворий церковний обов'язок, щоб вірні, принаймні раз на рік, відправляли чинну сповідь, якщо відчувають себе винними в тяжкому гріху (ДВ 812 н. та ін.); сповідь з побожності.

Глибока криза тайни покути в сучасності стала приводом впровадження покутних відправ, що не мають характеру тайни, а Конференція Єпископату, починаючи від 1972 р., дозволяє, щоб під час них приділялась – після загальної сповіді – тайна загального розгрішення. Хто є свідомим учинення суб'єктивно тяжкого гріха, може після того генерального розгрішення прийняти св. причастя, але мусить пізніше індивідуально висповідатися (виключаючи випадки, коли це морально неможливо). До повноваження священика належить право і

обов'язок накладення в обачний і мудрий спосіб покути, яка в якомусь ступені повинна відповідати важкості провини і духовним можливостям покуючого (ДВ 1629 нн.), і яке також може бути виконане вже після відпущення гріхів (ДВ 1415 2316 нн. та ін.). Підставою накладення покути є факт, що не кожне відпущення гріхів після хрещення усуває також будь-які наслідки провини і наслідки кари. Людина власне через неминучі, але з терпінням прийняті наслідки кари за гріхи і через добровільну (або накладену в таїнстві) покуту зазнає авторитету Божої справедливості і тягаря гріхів і в глибший спосіб стає учасником в терпіннях Ісуса Христа, що переборюють гріх (ДС 1689 нн. 1712 нн.). Розпорядником тайни покути є священик, який до важливого користування влади рукопокладення в тому таїнстві отримує обов'язкове повноваження – юрисдикцію (ДВ 308 812 н. 1684 нн. 1710). Церква може – з важливих причин – приділити таких повноваг (крім випадків загрози життя: ДВ 1606 нн.) також в обмежений спосіб, тобто обумовити визначені гріхи для вищої пенітенціарної інстанції, відносно особливого роду повноваження (ДВ 1686 нн. 1711).

2. Святе Письмо. Самореалізація Церкви як засуджуючого і виправдовуючого існування Ісуса Христа в грішному світі виражається в послусі слова примирення (2Кор 5,18 нн.), в усвідомленні в ній людиною, що є грішною, в хрещенні і Євхаристії, у визнанні провини Церкви (Мт 6,12), в покуті, в молитві за грішників (1Ів 5,16), в братерському нагадуванні (Мт 18,15), в повчанні з уряду (1Тим 5,20), а врешті через акт, в якому найсильніше виражається характер Церкви як судової влади і, де то тільки можливе, ласки, що приділяється – в зв'язуванні, розв'язуванні (влада зв'язування і розв'язування, відлучення від Церкви). Оскільки Церква виконує свою послугу, щоб запевнити світ в існуванні ласки Христа, тому може користуватися владою відлучення від Церкви тільки з тою метою, щоб через це приділити ласку і зцілити (1Кор 5,5; 1Тим 1,20); оскільки є святою Церквою, то на гріхи своїх членів, які не погоджуються з її істотою, мусить реагувати відлученням від Церкви. Оскільки є вона діючою наявністю переможної

ласки в світі, то повторне поєднання з нею є відомим знаком поєднання з Богом, в якому таке активне поєднання унаслідок саме себе – а отже, є таїнством. Після того власне було надане Петру і апостолам повноваження у владі зв'язування і розв'язування. Сенса формулювання Івана (Ів 20, 19-23) є таким самим. Відлучення від Церкви грішника не означає, що стає він повністю позбавленим членства Церкви, але вже втрата ласки через гріх означає зміну відношення Церкви до грішника, яка в кожному випадку смертельного гріха стає «підтвердженою» через відлучення як виключення з Євхаристії. Вже апостольська Церква виступала – керуючись наказом Ісуса – проти тих грішників, що до неї належали. Якщо зауваження залишалися безрезультатними, а мова йшла про гріхи, що «виключали» з царства Божого (басілея), то грішники мусили бути виключеними з громади стола і слід було їх уникати. Те «зв'язування», що відлучало від Церкви, було урочисто проголошеним в ім'я Христа через громаду під авторитарним керівництвом апостола (1 Кор 5, 4 н.). Сягає в сферу засудження («віддання сатані»). Проте, якщо грішник, жалуючи, навернеться, то силою урядової постанови йому знову може бути повернена «милість», тобто спільність з Церквою, і він знову може стати учасником спасіння, яке є наявним в Церкві ласки (2 Кор 2, 5-11), тому грішник є також «розв'язаним в небі», а його гріхи йому «відпускаються». В апостольській Церкві ніколи не з'являлася ідея, щоб грішник, що дійсно розкався, не міг знову бути прийнятим до церковної громади (що найбільше виражає сумнів або жаль, змиває гріхи – Євр 6; 10; 12). Практика тайни покути в апостольській Церкві, отже, є покутою, пов'язаною з відлученням від Церкви, після якого іде – можливо, під час покладання рук (1 Тим 5, 20 нн.) – повторне поєднання з Церквою, яке трактується як спасення.

3. Історія тайни покути. Істотна проблема, а тим самим також істотні відмінності між староцерковною і сучасною практикою тайни покути не полягає, наприклад, на переході від «публічної» до «особистої» сповіді, як багато хто – що не мислять історично – ще вважає, проте ґрунтується скоріше на

факті, що в давній Церкві таїнство покути приділялося тільки один раз, а зараз може і мусить повторюватися. Але навіть найбільш особове розуміння таїнства покути ще й тепер виявляє публічний характер, оскільки той, хто є в смертельному гріху, позбавлений Євхаристії, і тільки після таїнства покути допускається до святої громади «столу» Церкви. В християнській стародавності, від II-VI ст., можна було приступити до таїнства покути тільки один раз; в деяких Церквах довго зволікали, потім визнали, що суб'єктивне відношення до сповіді є достатнім. Всупереч ересі, що стосується таїнства покути, монтанізму і новаціанізму, стародавня Церква вважала, що по суті може з'єднати з собою усіх грішників. У III ст. обряд тайни покути був дуже виразним: грішник, що каявся, визнавав свою провину перед єпископом; якщо щиро каявся в своїх гріхах, був допущеним до здійснення церковної покути, вбираючись в характерний покутний одяг і займаючи під час літургійних зборів місце, призначене для тих, що спокують; після тривалого періоду випробування єпископ повністю приймав його до громади покладанням рук і молитвою. Щораз більш загальною ставала практика, що тільки на смертельнім ложі або в похилому віці можна було випросити повторне примирення, особливо після впровадження т. зв. тривалих наслідків, зобов'язуючих навіть після повторного примирення (як заборона подружжя на все життя тощо). Той порядок (див. також впровадження світської сповіді) порушив ірландсько-англосаксонський католицизм у VI ст.; звичайний священик може багато разів відпускати гріхи одному і тому самому грішникові. Багаторазовість сповіді (вираз датується VIII ст.) і різноманітність гріхів вимагають диференційованого накладання покути, що знайшло вираз в казуїстично опрацьованих покутних книгах. Та лагідніша практика досягла континенту разом з місіями, ірландського і шотландського, в загальному прийнята у VIII ст. Спроби повернення давньої суворої практики, які робилися аж до Тридентського собору, були безрезультатними. 2-й Латеранський собор затвердив звичай, щоб принаймні раз на рік приступати до тайни покути; у

випадку суб'єктивно тяжкого гріха є то загальним церковним наказом. – Інші історичні проблеми, що стосуються покути: атриціонізм, контриціонізм.

4. Теологія. Тайна покути є тепер повністю ототожненим із сповіддю, тобто визнанням гріхів, яка сама набула характеру акту покути: сором, що є супутнім визнанню власних гріхів, є актом покути того, хто сповідається. Однак було б бажання знову досягти його нерозривного зв'язку з теологією Церкви, щоб краще здати собі справу із шкоди, якої завдає гріх Церкві і громаді віруючих, і підкреслити зцілюючу силу, що впливає з повторного поєднання з Церквою (та ідея була принаймні відзначена 2-м Ватиканським собором, КДЦ 11). Особливі застереження викликають накладання «покути», надолуження. Повне переборення гріха потребує чогось більшого, ніж жалю і поєднання з Богом: усе, через гріх порушена, дійсність людини мусить бути поєднаною в новому фундаментальному акті вирішення, щоб у той спосіб досягти своєї милості, в якій дійсно усе стає відпущеним. Та милість досягається там, де взагалі є можливим відновлення повної дійсності завдяки відшкодуванню заподіяних шкод. Позбавлене зв'язку із зазначеним випадком, більш-менш тільки механічне і легалістичне накладання покути в формі повеління відмовляти коротку або довгу молитву, значно перекривлює сенс надолуження. Та проблема є дуже важливою для сучасного розуміння таїнства покути також тому, що тільки завдяки глибокій систематичній протидії гріхам можна часто наважитися на такий жаль, якого сучасна людина не в стані збудити, і який все ж таки є умовою ефективного приділення грішнику таїнства покути і спасіння.

ТАЙНА ПРИРОДНА. Починаючи від Августина, католицька теологія (беручи до уваги загальну волю рятівну Бога) приймає, що в поганському світі (подібно до обрізання в Старому Завіті) були відомі певні акти віри (батьків тощо), що відправлялися у тій або іншій видимій формі культу, які могли мати дії, що спокутують гріх первісний у малих дітей. Як би не представлявся той теологуменон, свідчить він про переконання стародавньої

і середньовічної теології в загальному характері рятівної волі Бога і схиляє до роздумів, або теологуменон лімбус, дітей, що повністю задовольняє те переконання. В світлі ідей натурального таїнства можна більш позитивно оцінити багато елементів у релігіях нехристиянських.

ТЕЇЗМ (від *гр. theos* – Бог) означає таке уявлення про Бога, згідно з яким Бог є найвищим буттям, що діє особисто, але на відміну від деїзму, приймає постійне активне існування Бога в світі (поняття теїзму виникло у XVII ст. як намір створити такий образ Бога, який був би загальним для різних релігій і який міг би перешкодити поширенню атеїзму). У зв'язку з теїстичним уявленням про Бога, яке, загально кажучи, є ухваленим католицьким вченням про Бога, але яке стало об'єктом гострої критики теології протестантської, треба вирішити головну проблему, чи вважається воно продуктом «натуральної теології», а отже, чи належить до певного роду філософської основи теології, що не враховує об'явлення Бога, чи також хоче бути філософською (методичною, критичною) рефлексією й інтерпретацією об'явлення. Філософська, така, що абстрагує від об'явлення, теологія осягає основи усього (доведення існування Бога), але тільки як іншої сторони і як горизонту, що завжди віддаляється і є недосяжним. У такому фізичному знанні про Бога Він залишається чимось принципово невідомим; людське поняття чистого Абсолюту залишається «пустим». Теологічна метафізика, яка не осягає істоти Бога, також не може сформулювати жодного позитивного висловлення про істотні ознаки Бога. Це викликає критику на образ Бога наївного теїзму, який вважає, що з абстрактно одержаних понять, що визначають атрибути (всемогутність, всевідання тощо) і провидіння Бога, може одержувати висновки, що стосуються відносин між Богом і світом, і який на тій підставі очікує фізичного втручання Бога в хід історії світу і людства. Та критика, перш за все, стосується ідеологічного теїзму, який підтримується з метою утримання стосунків суспільного панування, й існування якого не можна заперечити. Зате філософські роздуми над об'явленням і його інтерпретацією,

які часто виступають вже у Святому Письмі, не повинні вести до жодного упредметнення або уречевлення Бога, яких могла б пробувати людська зарозумілість, але трактує Бога предметом у такій мірі, у якій Він самий робить себе предметом у своєму слові об'явлення. «Гідності» (іпостасі) Бога, що визначають Його відношення до світу, можна побачити в Його співчуваючій солідарності із людством: догматично сформульовані гідності Бога є вираженням головної різниці між Богом і світом, і впливає з них те, що Бог «самий по собі» є незалежним від світу і нескінченно вищим від нього, але не говорять вони нічого про те, в якому розумінні і в якій сфері Бог сам залежить від світу і від людини. Роздуми на тему аналогія ентис і розуміння Бога як щораз більшої таємниці – це необхідні самокорегування теологічного теїзму.

ТЕЛЕОЛОГІЯ (гр. *telos* – *мета*). Буття, яке констатує його власна істота (природа) і яке разом з тим має характер часовий й історичний (початок), а отже, має стати тим, чим є, і тим самим є спрямованим на певну мету: досягнення власного здійснення, яке вже є закладеним в його первісній істоті. У бутті, що наділене духовною трансценденцією і вільністю, і тому таким, що має, в реальному розумінні, історичний характер, такого здійснення не можна, очевидно, розуміти просто як такого, що зазнає у своїй конкретній формі біологічного або механічного детермінізму, але як бездонну таємницю божественної і людської творчості, яка об'явиться тільки у кінці і яку не можливо передбачити. Той, отже, хто не хоче потрапити до позитивістичної сліпоти і зректися пізнання істоти буттів, не може також відмовитися від зрозуміння буття в світлі його здійснення, а отже, від теології. Есхатологія є догматичною теологією і усього Божого створіння як єдності, людства, і кожної індивідуальної духовної особи. Питання: чи (і в якому розумінні) за допомогою природничих наук можна досягти пізнання теології в інфралюдській (матеріальній і біологічній) дійсності, відноситься до галузі філософії. В кожному разі, не можна зрозуміло визначити життя в сфері біології, не звертаючись до категорії теології (спрямованість та ін.).

ТЕОДИЦЕЯ (гр. *theos* – *Бог*; *dike* і *dikaia* – *право, справедливість; виправдання Бога*) – цей термін передусім означає доведення (перш за все негативне) за допомогою релігійної або філософської думки, що зло у світі (страждання, нещастя, смерть, провина) у людській і біологічній сферах (зло) не скасовує натурального, філософського або релігійного переконання про існування святого нескінченно досконалого і доброго Бога. У цьому допомагають: виявлення різниці між створінням скінченим і нескінченим Богом (проти будь-якого пантеїзму); підкреслення відносного характеру нашого оцінювання добра і зла будь-якої події (щось може бути добром у вищому розумінні і одночасно може здаватися абсурдним в «нижчій» системі відносин), недосконалість світу, який ще розвивається і може бути кращим, якщо людині пощастить усунути те, що є причиною страждань; значущість вільності, навіть якщо вона може стати джерелом зла; важливим є також застереження перед фальшивою, антропоморфічною інтерпретацією чисто біологічного болю і смерті, підкреслення факту, що через безсмертність людини не можна вимагати досконалої гармонії її екзистенції виключно у земному вимірі її життя. Ухвалення теодицеї остаточно є проблемою первісного рішення створіння (скінченне створіння тільки тоді має належний намір, коли визнає, що нескінченний Бог у цьому відношенні є незбагненою таємницею), віри і надії, яка з покорою зносить випробування, які накладає на неї Бог, терпеливо очікує на відкриття сенсу світу. Та надія, яка спирається на втіленні Бога і на воскресінні Ісуса, є надією, яка щоденно змагається з почуттям песимізму і зі злом у світі. Вона допомагає уникнути недооцінювання та «розв'язання» проблеми зла і безглузлого страждання в філософських теоріях, які не трактують його серйозно, дає можливість зрозуміти, що зло бачиться в належному світлі лише тоді, коли знаємо, що є можливість його перебороти. Проблеми теодицеї, якою завжди треба цікавитися, не вистачає для заперечення існування Бога; заперечення Бога веде до фактичної нерозв'язності проблеми антроподицеї. Відмовлення від теодицеї не розв'язує загадок

екзистенції: така відповідь визначає сенс як анти-відповідь і проголошує, що дійсним сенсом життя є його абсолютна безсенсовність. Але людина у своїй відкритості спостерігає дуже багато світла, щоб могла припустити, що абсолютна темінь є дійсним і первісним сенсом її життя. Під теодицеєю зараз часто розуміється філософсько-натуральне пізнання існування й істоти Бога.

ТЕОЛОГИ. Однотумна наука теологів (на відміну від Отців Церкви) середньовіччя і сучасності має, якщо в даному випадку виникне, нормативний характер (так само як Отці Церкви) для більш пізніх, сучасних теологів у тій мірі, в якій виразно відбивається в ній автентична свідомість віри Церкви і її розвиток. Це є можливим, оскільки ортодоксійні теологи, не відкинені Церквою, але принаймі мовчки нею визнані, працюють під керівництвом і контролем Учительського Уряду Церкви, з яким, отже, їх навчання взагалі є згідним, і тому не можуть представляти будь-яку науку в цілому і через довгий час як об'явлену або абсолютно зобов'язуючу, якщо та наука в дійсності не має такого характеру, тому що в протилежному випадку сам Учительський Уряд був би відповідальним за ту помилку. У випадку інших доктрин помилка дійсно є можливою (що стосується нерелігійних справ), пов'язаною з умовами даної епохи, що має характер загальний і тривалий. Лояльна пошана для загальної науки теологів і рефлексія над нею увесь час знову примушують свідомість віри і суб'єктивну думку кожного віруючого, навіть якщо потребує важких зусиль, для включення до ширшої свідомості загальної Церкви, яка у той спосіб збагачується творчою індивідуальністю часів, що змінюються, і новими мислителями. Пор. також школи теологічні, плюралізм.

ТЕОЛОГІЯ (гр. *theologeia* – мова про Бога, особливо в мовах урочистій і філософській). У вузькому розумінні (на відміну від філософії, метафізики, мітології і натурального знання про Бога) теологія у своїй істоті є свідомо прикладеним віруючою людиною зусиллям до автентичного слухання історично проголошеного слова об'явлення Божого, зусиллям до пізнання

того слова за допомогою наукових методів і рефлексійного розвитку досягнутих у цей спосіб результатів. Теологія, отже, засновує об'явлення у слові, а не створює його, і одночасно теологію не можна адекватно від нього відокремити, оскільки те об'явлення саме містить в собі як свій власний момент знання понять, виражене в реченнях, яке, як такий момент віри і відповідального пророкування, що адресоване до інших, спонукає до дальшого розвитку, рефлексії і конфронтації з іншими сферами пізнання і робить можливою рефлексію. Тим більше не можна провести виразної межі між донауковим і науковим, методичним пізнанням віри, так само, зрештою, як не можна її провести між донауковим і науковим, методичним загальним пізнанням.

Дійсна теологія покладає слухання належним чином слова Божого з точки зору спасіння, і остаточно хоче служити тому слуханню. Отже, є пов'язаною з об'явленим словом Божим як постійно наявним у Церкві, яка зберігає об'явлення, яке отримала за посередництвом свого живого Учительського Уряду (Традиція) і викладає його в постійному віднесенні до Святого Письма. Звідси, отже, теологія є наукою, яка засновує віру (ласку віри) і Церкву (Учительський Уряд, Святе Письмо, Традицію). Оскільки тут йдеться про об'явлення християнське, предметом теології є Бог, який сам об'являється (Свята Трійця) в Ісусі Христі через своє рятівне діяння відносно людей і в своїй власній, отже, принципово прихованій від людей (таємниці), хвалі, і який приділяє себе в ласці. Акт і «зміст» християнської віри (і церковної) є предметом теології, що вивчається за допомогою методичної рефлексії. Те, що така рефлексія виникає у вірі, не зменшує її наукового характеру, оскільки абсолютне ухвалення може досконало співіснувати з критичною рефлексією, яка апіорі нічого не виключає зі сфери своїх критичних досліджень. Як один з аспектів Церкви, теологія виконує критичну функцію Церкви і її життя віри. Ширші й глибші теологічні знання засновують певні «натуральні» (в теологічному розумінні це означає зв'язок з ласкою) передумови, яких не має ніде у Церкві і які не мусять обов'язково

характеризувати усіх, хто займає посаду в уряді Церкви. Як дар (харизмат) теологія зовсім не повинна бути наявною в усіх особах, яким ввірено уряд у Церкві, може також виступати поза урядом. Наукова теологічна рефлексія мусить зараз виконувати стільки наукових вимог, що обов'язково мусять нею займатися «спеціалісти».

Ті методичні зусилля пізнання предмета, який самий по собі є інтегральною єдністю, треба назвати наукою, хоча її джерельні дані, основи і частково також дослідницькі методи мають інший характер, ніж у випадку світських наук (але є очевидним, що з «наукою» маємо справу не тільки там, де йдеться про дослідження фактів, доступних верифікації). Оскільки тим, хто слухає і хто розуміє об'явлення, має бути людина, яка вже володіє певними попередніми даними, то переднаукове і наукове слухання і розуміння об'явлення мусить завжди і обов'язково користуватися світськими науками і методами: логіки, філософії, актуального образу світу. Так, отже, неминуче визнана ознакою своїх часів, хоча це не означає, ані того, що є підпорядкованою земним знанням людини, ані того, що стає «системою» в історичному, релятивістичному розумінні (пор. школи теологічні, плюралізм). Оскільки слово Боже, якого теологія слухає, є словом, яке залучає цілу людину, засуджуючи її і рятуючи, теологія ніколи не зможе бути чисто теоретичною наукою, відірваною від екзистенційної дійсності. Якщо хоче бути гідною свого предмета і якщо хоче бути науковою, то мусить бути теологією рефлексійною і теологією керигматичною. Оскільки теологія завжди є зусиллям слухання і розуміння з боку людини разом з усім її історично зумовленим досвідом, і оскільки той досвід як умова слухання мусить знайти своє відображення в самій теологічній діяльності, оскільки конфронтація заклику Євангелія з розумінням світу сучасної людини є найбільш внутрішнім моментом самої теології. У своєму ж відношенні до віри теологія є наукою практичною в тому розумінні, що є спрямованою на актуалізацію надії і любові, що становить той аспект пізнання, який не можливо досягнути в будь-якому іншому місці. Ортодоксія і ортопрактика

(дійсна віра і дійсна практика) взаємно зумовлюються, утворюючи первісну єдність. Теологія не тільки спрямована на особисте спасіння і внутрішнє життя однієї людини, але мусить у всіх своїх матеріальних сферах враховувати зміст своїх висловлень (теологія політична). В жодній іншій науці не спостерігається такої дистанції між виразом і тим, що він висловлює, між тим, що виразно висловлене, і тим, що задумано, між тим, що зрозуміле і захоплююче нас самих таємницею; і тому є не тільки правом, а й завданням теології, щоб щораз більше поглиблювати досвідчення тієї дистанції і відсилати людину від (уявної) ясності понять до засліплюючої виразності таємниці. Оскільки сутність теології не може бути виражена ані рефлексійно, ані вербально інакше, ніж була виражена в об'явленому слові, остільки ретроспективне відтворення історії, того виразу (історія об'явлення, історія догматів, розвиток догматів), а отже, своєї власної історії, є найбільш істотним моментом самої систематичної теології. З рації того сталого відношення до неповторної, історичної рятівної події, теологія є вченням історичним, яке в історичний спосіб пов'язане з майбутнім, оскільки те, що історичне, має в теології характер обітниць. Але власне ретроспекція має служити розумінню того, що об'явлене, і не може бути безплідною історичною цікавістю.

У теперішньому, історично зумовленому розвитку однієї теології в напрямку різних дисциплін можна було б, згідно з різницею між першим слуханням і глибшим розумінням почутого змісту, поділити теологічні дисципліни на історичні і систематичні. Ті, перші, займаються або самою історичною подією об'явлення аж до її есхатологічної кульмінації в Ісусі Христі і конституцією Церкви, а отже, історією об'явлення (разом з екзегезою й іншими біблійними науками, теологією біблійною), або тривалим існуванням такого спасіння, яке остаточно здійснилося, або історією Церкви (разом з патрологією, історією догматів, галіографією). Систематичні дисципліни займаються Богом спасіння і Його діянням: догматика; людиною як поодиноким особою в зустрічі з Богом: теологія моральна разом з аскетикою і містикою, і в громаді Церкви: право церковне, літургія, теологія пасторальна. І

нарешті, уся теологія засновує рефлексію над причиною і способом, чому і як така річ як теологія взагалі існує: теологія фундаментальна (апологетика).

Історія католицької теології

В добу Отців Церкви теологія початково полягала (II–III ст.) на передаванні науки віри, на захисті перед юдеями, поганями і еретиками (апологети такі, як Аристид, Юстин та ін.) і перед різними спробами гнози, а також перед систематизацією християнства в спосіб містично-раціоналістичний і ототожненням його з дуалістичним і мітологічним духом тих часів (видатні теологи: Іриней, Тертуліян, Климент Олександрійський). Контрастує з тими починаннями (як принципово ортодоксальний еквівалент) перша спроба створення теологічної системи, зроблена Оригеном. У IV і V ст. в протиріччі з аріянізмом, несторіянізмом, монофізитством теологія одночасно застосовує і відкидає тодішню філософію (неоплатонізм), формулюючи догмат тринітарний і христологічний, що відтоді вважається за класичний, який, відкинувши пантеон усіх космічних напівбогів, виразно відділив світ від Бога і одночасно через таємницю унії іпостатичної (іпостась) включає його до життя самого Бога (Атанасій, Василій, Григорій з Назіанзу, Григорій з Нісси, Іларій). Одночасно Августин на Заході у боротьбі з пелагіанізмом розвинув християнську антропологію, в якій людина розглядається як істота, відкрита до ласки Божої. Перехідний період між стародавністю і середньовіччям – це період накопичення відбору і підтримування патристичного спадку без нових творчих ініціатив.

Від XI ст. починається новий період, схоластика. Систематичне опрацювання великої кількості трактатів, які не були предметом достатнього теологічного зацікавлення в добу патристики (сакраментологія, багато які аспекти антропології), систематичне застосування філософії (аристотельської) до трактування правд віри, відносно зважене загальне опрацювання (коментарі до вчення, літургії).

Новий період розпочався в XVI ст. разом з Тридентським собором в контексті боротьби з доктриною прихильників

Реформації; дух нової доби (барокко) початково був позитивно втіленим у потридентській схоластиці. Провідну роль особливо відіграє іспанська теологія домініканів (Віторія, М. Кано, Банес та ін.) та ісусовців (Суарес, Васгес, Моліна). Виникають трактати про Вчення Церкви і про Церкву як видиму громаду, розвивається апологетика і теологія контroversійна (Беллармін), бере початок історична теологія й історія догматів (Петавій та ін.), систематичне і загальне опрацювання догматики як коментар до літургії Томи Аквінського, спостерігаються виразні роботи над проблемою ласки і вільності (дискусія на тему ласки), відокремлення теології моральної як окремої дисципліни.

У XVIII ст. спостерігається сповільнення розвитку теології, прогрес відзначається хіба тільки в історичних дисциплінах (історія Церкви).

У XIX ст. зроблені спроби займатися теологією, безпосередньо виходячи з радикально зміненої інтелектуальної ситуації (Кант, німецький ідеалізм). Не були то спроби вдалі (А. Гюнтер, Г. Хермес), а також початково не викликали значного впливу на усю католицьку теологію (школа тибінгенська, Дж. Х. Невман). Загально кажучи, відзначається переважання неосхоластики (Клеутген, Шебен та ін.), яка приклала безперечно необхідні зусилля для відновлення майже припиненого під кінець XVIII ст. контакту з власною традицією схоластики (у систематичній формі, а особливо через історичне дослідження середньовічної схоластики). Так, отже, дистанція між дійсним станом католицької теології і релігійними вимогами доби, не дивлячись на імпонуючу (особливо історичну) ерудицію, стає більшою, ніж повинна бути. Переборення тієї ситуації насилу прокладає собі дорогу і зустрічає перешкоди у вигляді хибних думок (модернізм тощо).

Раніше філософія мала монополію на передавання теології наукових даних саморозуміння людини. Зараз теологія має справу з великою кількістю наук, які важливі для розуміння людини і які знаходяться поза філософією (теорія мови і теологія, філософія науки). Для великої кількості представників тих наук теологія зазнає підозри в ідеології. Теологія як людська

діяльність завжди є піддатливою до підозри в ідеології і сама є в тому винною остільки, оскільки служить ідеологам визначеного часу і правлячим класам. Але правдиве слово Боже, яке знаходить вираз в теології і яке є предметом її рефлексії, не є жодною ідеологією, але її найбільш радикальною критикою. Теологія християнська так само, як і теологія Бога, який завжди є більшим, ніж ми можемо собі уявити, який є єдиною і абсолютною майбутністю, який нескінченно перевищує усі структури і системи у світі і який одночасно є для нас реально існуючим як правдивий Бог в ласці і надії, і як теологія добровільно прийнятої смерті, що була початком абсолютного майбутнього, є запереченням будь-якої ідеології.

Див. також: філософія і теологія – теологічні кваліфікації – науки природничі і теологія – теорія пізнання, теологічна – вільність теологічного навчання.

ТЕОЛОГІЯ ASSUMPUS – НОМО – дуже різні форми христології, які а) вбачають у втіленні скоріше піднесення (*assumptio*) людини, ніж приниження і оголення Бога (А.-Г. Сертіллангес, пом. 1948 р., та ін.); б) в унії гіпостатичній бачать поєднане з Логосом не тільки людство, а й людину, що втішається психічною автономією і має власне психічне «я» (П. Галгер, пом. 1961 р., та ін.); в) визначають *assumptio-homo*, людину Ісуса Христа, як «когось», хто відрізняється від Сина Божого (Д. де Баслі, пом. 1937 р.; Л. Сейлер). Та, остання, форма була 1951 року засуджена Учительським Урядом (ДВ 3905).

ТЕОЛОГІЯ БІБЛІЙНА як відносно автономна наука стала зараз в католицькій теології необхідною не тільки з науково-організаційних міркувань, а й ділових, тобто єдиною в своєму роді позиції Святого Письма. З тої рації, що догматика католицька мусить додержуватися норм Учительського Уряду, що одним з її джерел і однієї з норм є Традиція, і що існує дійсний розвиток догматів; вона має справу також з такими поданими для вірування висловленнями, які не просто безпосередньо ідентичні з висловленнями Святого Письма. Проте Святе Письмо не є одним з багатьох різнорідних пізнавальних джерел догматики. Щоправда, біблійна теологія також (тобто, точно

кажучи, екзегеза робиться теологічно, а не релігієзнавчо або чисто історично-філософськи) мусить інтерпретувати, проте, як решта догматики, Святе Письмо в Церкві згідно з «найближчою» нормою актуального проповідування віри через Учительський Уряд Церкви, який був підтверджений Ісусом Христом, але власне те актуальне проповідування віри через Учительський Уряд Церкви відбувається в безнастанному, завжди новому і необхідному зверненні до міцної реальності джерела і початку того проповідування, «чистота» якого є гарантованою самим Богом і яку можна відрізнити від розвитку в більш пізній науці Церкви. Та реальність подана в Святому Письмі і тільки в ньому, оскільки Традиція в своєму чисто об'єктивному стані (незалежно від діякритичної функції Учительського Уряду) не дає жодної гарантії, що її чистота не буде перекривленою чисто людськими додатками. Розрізнення між божественною і людською Традицією, посилюючись при цьому на Традицію, отже, є актом самого – виходячи з Традиції – Учительського Уряду і закладає вже різниці між матеріальною нормою і тим, що нормоване. Отже, в такому розумінні Святе Письмо є – не дивлячись на існування божественно-апостольської Традиції – еміnentним і єдиним в своєму роді джерелом і нормою актуального проповідування Церкви, а отже, також для догматики, яка, з одного боку, є нормованою через те проповідування, а з іншого, – виконує відносно нього службову, підготовчу функцію (пор. ДВ 3281 н.; КЛ 21 24). Коли, отже, уся догматика в авторитарній Церкві і разом з нею слухає слова Божого, що об'являється в Святому Письмі, до чого зобов'язана також офіційна Церква, щоб правдиво промовляти, тоді завершується процес, який в протинному разі взагалі не виник би. Тут і тільки тут догматика є тільки спрямованою, а не спрямовуючою, такою, що слухає, а не належним чином робить висновки, як в її інших функціях («історичного» і «спекулятивного» роду). Чистий початок керигмату віри (який незмінно є наявним в Святому Письмі) є – не звертаючи увагу на те, що є тільки початком завжди також тим, що завжди є більшим і ширшим, тим, що увесь час знову робить можливим

розвиток, пронизує його і дає напрямок. Отже, звернення до нього, а не накопичення доказових місць, становить сутність біблійної теології (Святе Письмо, доведення). Біблійна теологія виконує визвольну функцію відносно систематичної теології, що не розуміє вже самої себе (напр. неосхоластика), хоча не можна випустити з уваги, що власне вона наражає теологію на небезпеку певної наївності, якщо не звертає уваги на зміни, які відбувалися в межах досвіду (особливо в сфері концепції історії спасіння) від часів написання Біблії до днів теперішніх.

ТЕОЛОГІЯ ДЕМОНСТРАТИВНА – рід систематичної теології, який намагається з'ясувати правду об'явлення і актуальну сутність віри за допомогою логічних висновків (три поняття, що містяться в двох поглядах, і висновок в одному виразі, що походить із постулатів – більшого і меншого). Постулати (більший і менший) можуть бути об'явленими правдами; постулат більший містить об'явлену правду, а постулат менший – правду природну. Висновки можуть бути прийняті актом віри теологічної (пор. кваліфікації, теологічні оцінки) тільки тоді, коли менший постулат принаймні *implicite* міститься в об'явленні Божому (догмат). Якщо менший постулат є тільки натуральною правдою, то висновок може бути не більше як предметом церковної віри (див. кваліфікації, теологічні оцінки). Демонстративна теологія залишається автентичною теологією і є правосильною за умови, що не претендує на абсолютне і уявне зрозуміння правд, прийнятих в засновках об'явлених правд у їхній повній таємниці, але намагається допомогти краще зрозуміти саму віру через більш переконливе виявлення внутрішнього зв'язку об'явлення (розвиток догматів).

ТЕОЛОГІЯ ДІАЛЕКТИЧНА, визначення перелому в євангельській теології після 1918 р.; в значному ступені була переборена тоді теологія ліберальна, що відігравала значну роль у ХІХ ст. Діалектично теологія, наскільки взагалі вона дає змогу стисло визначити (сама ніколи не вважала себе за систему), виходить із засновку, що фундаментальна ситуація людини є критичною. У критичній ситуації розпочинає вона різні спроби,

щоб забезпечити себе, з яких найгіршою і найбільш підступною є релігія, що була спробою забезпечення і підтвердження самої себе в лиці Бога. У смерті й у воскресінні Ісуса Бог завершує заперечення людини; Бога і людину, час і вічність відділяє лінія смерті. Але саме в смерті й у воскресінні Ісуса новий Божий світ стикається із старим світом «як суміжні кола» ані історично, ані експериментально, а також не у вірі, яка є тільки «пустим простором». Центр нового життя, тобто втілення Бога, не можна ані висловити, ані уявити наочно; його схвалення можна з'ясувати тільки через заперечення; «нова людина, якою є, не є тою, чим є». Та форма діалектичної теології, що походить від більш раннього Карла Барта (і звертається, зокрема, до Кіркегарда і Достоевського), форма діалектичної теології була розроблена Е. Бруннером, Р. Бултманном і Ф. Гогартеном у тому розумінні, що діалектичний характер теології не повинен ґрунтуватися на запереченні людини, що міститься в об'явленні, але (зокрема, йдучи за М. Хейдеггером і М. Бубером) на діалектичній структурі людської екзистенції. Від 1933 р. погляди згаданих теологів не дозволялося вже визначати назвою «теологія діалектична». На тему католицької точки зору див. таємниця, аналогія.

131

ТЕОЛОГІЯ ГРОМАДИ – цим поняттям визначається процес, який розпочався тільки після «переживання» Великодня і був продовжений в його світлі, полягав же на збиранні, редакційному опрацюванні («формуванні»), скороченні христологічних і сотеріологічних висловлень, а тим самим на інтерпретації слів Ісуса і подій Його життя, а також на співформуванні його в ході писемного фіксування матеріялу традиції (Євангелія) через релігійні й культові потреби великодньої «громади» (якої як такої ще не можна точно визначити ані в локальному розумінні, ані в часовому); ті потреби ще зараз в певному ступені є доступними для історичної екзегези. Під тим «співтворчим формуванням» можна, однак, розуміти тільки самобутній розвиток заклику Ісуса і його справи, а не створення чогось нового, а отже, обґрунтування новозавітної теології (Євангелія, Традиція).

ТЕОЛОГІЯ НАДОЛУЖЕННЯ. Теологія спокути мусить бути такою багатовимірною, яким багатовимірним з необхідності був той найвищий акт Бога-Людини. Отже, мусить (у «фізичному» аспекті сотерології) вже у самому втіленні вбачати найвище, історичне і неминуче самопредставлення Бога світові, яке вже виражає загальну рятівну волю Бога відносно світу і яке для усього створіння неминуче встановлює христоцентричний порядок (христоцентризм) і визначає надприродне призначення. Отже, ця теологія може вважати акт Ісуса Христа (життя і смерть на хресті, що становлять найбільш стислу єдність історії однієї особи), який від початку задуманий і здійснений через Логос як його власна історія, за послух (у біблійному розумінні цього слова) аж до кенозу (Флп 2,6-11 та ін.) і за «жертву» (1Кор 5,7; Еф 5,2; ДВ 261 539). Той послух і та жертва в дійсності зробили Ісуса Богом, перед яким преклонялися, і самий факт того преклоніння (як хвала воскресіння) означає вже початок визволення світу, який вже не можна стримати, оскільки та дійсність преклоніння, яка є дійсністю Сина Людського і нашого Брата (Рим 8,29), становить невід'ємну частину єдиного Божого світу і тому не може залишити решту того світу абсолютно іншій долі. У діях Ісуса Христа можна бачити терпеливе знесення тиранії примушуючих сил світу (гріх, право, смерть, час тощо), які були подолані, оскільки Тим, хто їх зазнав, був Син (Гл 4,3-7; Рим 6,6 нн.; 8,19-23.38 та ін.). Але справу Ісуса Христа також можна піддати докладному аналізу з формальної точки зору: вона є вільним моральним актом (послуха і любові), який є «нескінченною» моральною цінністю, оскільки моральні цінності дій відносно Бога не вимірюються тільки відповідно матерії тих дій, а відповідно гідності особи яка їх здійснила; оскільки ж у випадку Бога-Людини тою особою є вічний Логос, тому її гідність є власно божественною і нескінченною. Якщо, отже, будемо визнавати той акт за відшкодування або винагороду за хвалу (шанування Бога), якої позбавляє Бога гріх у світі, і якщо гадати, що та нескінченна цінність діянь Ісуса була прийнята вільною волею Бога як – надолуження за зневагу до гріха (те припущення

полягає на факті спокути, що знаходить достатнє свідчення в Святому Письмі), то можемо сказати, що Ісус Христос здійснює діяння спокути через надання нескінченного надолуження за гріхи світу замість людства. Це сутність «теорії надолуження», загально прийнятої католицькими теологами від часів Анзельма з Кантербура (пом. 1109 р.), яку вчення Церкви визнало, але власне ніколи не формулювало (ДВ 1025 1027 1528 н. 3891). Документи Церкви переважно тільки стверджують правду віри про саму спокуту, не удаючись до з'ясування. Ця теорія надолуження була у шкільній теології (подібно до того, як і теорія жертви) розвинена у різних варіантах в залежності від докладного способу розуміння ідеї заступництва (ідентифікація Ісуса Христа з грішним людством), гріха як особистої зневаги до Бога (ДВ 3891), від значення гідності особи для цінності її акту, а саме в залежності від того чи ідея «покарання Христа» замість грішників була врахована, чи (слухно) відкинена, чи факт терпіння у надолуженні Ісуса Христа вважається внутрішньо істотним, чи тільки випадковим, і нарешті, чи хрест відносно того має також виражати святість і справедливість Бога, чи є тільки Його милосердною любов'ю, що в свою чергу веде до поглибленої теології – смерті взагалі. Не треба забувати, що ідеї надолуження, жертви поєднання та інші є зумовленими часом, тобто є дійсно допоміжні тільки у певних історичних і культурних умовах, і можуть створювати небезпечні непорозуміння (напр., що стосуються Бога, який ще не є вблаганим і який сам не є джерелом свого вблагання).

ТЕОЛОГІЯ ІВАНА – це об'явлена і натхненна наука, що міститься в Євангелії за Іваном і у трьох листах св. Івана (частково в Одкровенні св. Івана) і становить істотну складову частину Нового заповіту, а тим самим також християнства. З рації широчини горизонтів (при порівняно бідній лексиці) і обмеження, що визначається незмінною глибиною. Керигмату до теологічних висловлень, що належать, передусім, до антропології, теологія Івана є чимось винятковим в теології первісної Церкви. Проте, слід зауважити (це щораз більше визнають також некатоліцькі дослідники), що тієї теології не

слід відривати від слів, що первісно були визнані за слова Бога і що можна їх – не звертаючи уваги на термінологічні відмінності в окремих випадках – узгодити з висловленнями синоптиків і з теологією Павла. Головні риси теології Івана можна було б схарактеризувати, може, у такий спосіб: в ній первісна Церква розпочинає – перед лицем нового і широкого світу, до якого потрапила, виходячи з Єрусалиму – роздуми над самою собою в систематично найбільш дозрілій внутрішній позиції; звідси ця теологія також має таке істотне значення. Вона говорить про Бога, який є Духом, Світлістю, Любов'ю і який послав єдиного, улюбленого Сина з метою, щоб люди, прийнявши Його з вірою, знову стали дітьми Отця, вже зараз і тут заново народжені, наповнені світлістю і ласкою, призначені до близьких стосунків в громаді з Богом у Його славі, яка припала на долю Сина, що повернувся до Отця. Ця теологія вільна від будь-якої обмеженості, і будь-якого партикуляризму; отже, накреслює світлий образ нового світу в самому серці старого, сповитого темрявою; новина того світу виявляється в любові і радості; а також Бог сказав, що усіх хоче притягти до себе. Ця теологія, в найглибшому розумінні, є теологією Церкви, тому що уряд і пошана для неї, таїнства і накази є частково закладеними як зобов'язуючий порядок і як дорога, якою належить іти, але погляд у безпосередній рефлексії не спрямований на неї, а звертається до Бога, що віддає себе в Ісусі, до Світла самого по собі, а не стільки до блиску, який воно відкидає, і тіні, яка йому протистоїть. Свідомість того, що суд вже розпочався, життя вже розквітає в новонароджених і що становлять вони громаду братів, поєднаних любов'ю, свідчить що теологія Івана позбавлена тієї агресивної полеміки, якою принаймні відрізняється теологія Павла; звернувши погляд до зовсім певного очікування повторного бачення Бога, кожна спроба відмовитися від Нього і бажання залишитися в тілі здаються їй незрозумілими.

ТЕОЛОГІЯ КЕРИГМАТИЧНА, або теологія пророкування – це визначення, яке можна віднести до будь-якої теології, якщо звертає вона особливу увагу (як повинна це робити кожна

теологія) на те, що послуговує керигмату Церкви, плодотворного і ефективного пророкування Церквою доброї новини про спасіння. Історично підходячи, теологією керигматичною називається теологія, що намагається реалізувати висунуту в трьохсоті роки тезу, що крім наукової (схоластичної) теології разом з її формальним предметом (Бог в аспекті своєї божественності) може і повинна існувати інша теологія з власним формальним предметом (Ісус Христос), яка б не тільки докладно служила пастирству, а й істотно відрізнялася б від наукової теології. Ця теорія не дістала, і справедливо, ніякого визнання: тому що будь-яка теологія мусить бути теологією спасіння, не можна засновувати теології, яка б в основі була виключно теоретичною. Проте ця теорія звернула увагу на принципову справу, а саме, що наукова теологія не дуже виразно прислугує актуальному пророкуванню, що адресоване сучасній людині й має бути відповіддю на її релігійні ускладнення – що містить в наслідках недоліки, джерело яких полягає в сучасній системі навчання теології в університетах і усіх школах (те навчання мусить мати характер інтердисциплінарного діалогу і, отже, обов'язкову ознаку науковості).

ТЕОЛОГІЯ КОНТРОВЕРСІЙНА – методична і систематична рефлексія теології над доктринами християнських некатоліцьких громад як така існує тільки від Реформації (хоча початки теології контроверсійної сягають часів патристики). Її допоміжними науками є порівняльні дослідження різних віросповідань та історія Церкви, які разом повинні відобразити якомога докладнішу картину стану, розвитку і характеру відокремлених громад та їхніх наук. У розвитку контроверсійної теології зазначилися три методи, які в історичному аспекті, безсумнівно, важко між собою відрізнити: полемічний (що характеризується агресивністю, розкриттям слабкості протилежної сторони), іренічний (що свідомо відмовляється від ворожості і виражає волю до зрозуміння відокремлених братів; перебуває в небезпеці впасти в релятивістичний іренізм: ДВ 3879 н.) і символічний (в якому воля до зрозуміння і примирення у

своїй настанові на поєднання усіх партнерів обмежена до того, що було в них догматично встановлене, тобто до віросповідань або символів віри). Та контроверсійна теологія, яка свідомо намагається поєнати Церкви, підкреслюючи вже існуючу єдність в сфері істотних проблем віри, зазначаючи недогматичні цінності кожної Церкви, як її оригінальність, яку треба приховувати і намагатися позитивно враховувати в прагненні до єдності, можна назвати екуменізмом (екуменічною теологією).

ТЕОЛОГІЯ ЛАСКИ – це теологічний трактат догматичної антропології визволеної і виправданої людини, в якому згідно з тим не треба, перш за все, говорити абстрактно про ласку, а лише про людину, наділену ласкою. Тому що там, де дійсність людини не враховується в її багатовимірності, поняття ласки залишається чисто формальною абстрактністю піднесення людської натури, або надання людині моральної допомоги і як таке не відповідає біблійно-теологічній конкретності ласки. Цей трактат антропології визволеної людини (в догматиці, в цілому, йде слідом за теологією тринітарною, наукою про створення, христологією, сотеріологією і еклезіологією) містить в собі, як інтегральну частину, науку про чесноти Божі й дає, як цілісність, ту догматичну підставу, яка є істотною для догматичної теології моральної. До головної тематики теології ласки відносяться: (1) Тринітарне самопредставлення Бога людині в Ісусі Христі, яке будучи головним актом Бога відносно того, що не є божественним, розділяє і охоплює натуру і ласку, порядок перед падінням Адама і після гріха первородного. На тій підставі слід розвинути (2) поняття надприродної ласки (нествореної і створеної) виправдання, і все це в її христологічному, спокутному, індивідуальному і суспільному, антропологічному і космічному характері. Ці дві теми повинні доповнити (3) наука про актуальний (екзистенційний) процес надприродного надання ласки. Вона охоплює: виправдане життя в Ісусі Христі (суверенний характер ласки, прихована наявність ласки в «сумлінному» житті, свідомість ласки, вільність в стані ласки і визволення до вільності завдяки ласці, Право і ласка, сумління

і ласка, втілений характер ласки в Церкві, пізнання і ласка; чеснота віри, вчинок і ласка; чеснота надії і любові, і їхньої конкретизації в усіх вимірах людського життя, у т. зв. моральних чеснотах), процес виправдання, зростання життя в ласці і загроження їй з боку надалі існуючої грішності християнина, основну форму життя духовного, еклезіологічно-активний аспект життя в ласці: харизмат, покликання, представлення свідочтва.

ТЕОЛОГІЯ ЛІБЕРАЛЬНА – напрямок у протестантській теології XIX і XX ст., метою якого було представлення християнства як релігії раціональної і корисної, а також доведення того, що його можна примирити з людськими претензіями на вільність. Під час коли її перші поборники такі, як Д.Ф. Страусс і Ф.Х. Баур, вважали християнство за найвищу форму усіх релігій, її більш пізні представники піддалися релятивістичним впливам школи історії релігії (Е. Траєлтш). Інша форма ліберальної теології бачить (так само, як католицький модернізм) в усій науці віри тільки об'єктивізацію віри суб'єктивної (під впливом Ф. Шлейєрмахера і А. Рітшля). Найбільш далеко сягаючи, наслідки ліберальної теології можна спостерігати у критиці біблійній, частково крайній і визначений філософським апіоризмом. Ліберальна теологія пов'язана з Рітшлем, і зараз, маючи великий вплив, вбачає любов до Бога тільки в реалізації любові до ближнього і прагне до здійснення царства Божого через перетворення суспільства (етична основа догматики).

ТЕОЛОГІЯ МОРАЛЬНА – це наука, яка ґрунтується на об'явленні Божому і яка трактує про праведну і згідну з волею Бога поведінкою людини. У тій мірі, в якій її джерелом і нормою є об'явлення Боже в Ісусі Христі, в якому людина виявляється такою, якою повинна бути і в якому Бог відкриває людині свій власний образ і в якій спрямовує вона людину на її дійсну мету – прийняття абсолютного самопредставлення Бога у вільності ласки, якої людина не може ані враховувати в своїх розрахунках, ані здобути власними силами, теологія моральна відрізняється від трансцендентально-філософської етики, хоча користується

її поняттями і висновками. Така етика описує формальну структуру людини такою, якою вона є і якої повинна дотримуватися людина у вільних вчинках, але залишає без відповіді питання про вільні накази Бога, які стосуються певної, відкритої на Нього істоти, а саме чи залишає її в перевищеній відлеглисті від себе, чи допускає до безпосередньої близькості у вільному представленні самого себе. Отже, етика відрізняється від теології моральної, як питання (яке може постати) від відповіді. З рації своєї сутності, джерел і методів теологія моральна становить частину християнської догматики, тому має такі самі, як вона, норми і джерела (Святе Письмо, Традиція, Учительський Уряд Церкви), засновує і розвиває догматичну антропологію і систематично виводить з неї (але ніколи не випускає з уваги тих норм, які вже є в Святому Письмі і в Традиції) норми поведінки людини як християнина. Теологія моральна як знання, що спирається на незмінну і конкретну істоту людини (в конкретному християнському порядку спасіння), є концентрованою моральною наукою; як знання, яке враховує історичну ситуацію (яка сама перед кінцем історії може бути зрозумілою тільки в дуже радикальний спосіб, але ніколи не може бути опанованою), визначену через здійснення історії спасіння в Ісусі Христі і в Церкві, і яка мусить – враховуючи дані дослідницьких гуманітарних наук – в міру своїх найкращих можливостей конкретизувати свої норми за обставин, що постійно змінюються, і до яких ведуть світські й історичні події в усіх вимірах людини, теологія моральна є (не стаючи чистою етикою ситуаційною) екзистенціальною нормативною наукою і зовсім виразно відображує в своїй власній історії постійні зміни, що відбуваються у світських і релігійних ситуаціях людини. Хоча теологія моральна опрацьовує найбільш конкретні і зобов'язуючі відповіді, які мусять не тільки визначати відповідні настрої, а й повинні бути згідними з об'єктивним станом речей (оскільки речі також підлягають владі Бога й Ісуса Христа), не може, отже, вважати, що могла б взагалі звільняти поодиноких осіб від обов'язку пошуків конкретної волі Божої відносно них самих, оскільки

аналіз конкретної ситуації ніколи не може привести до її вичерпного рефлексійного уявлення, оскільки також в сфері загальних норм, які припускають багато можливих і самих по собі правомочних поведінок, Бог може хотіти, щоб людина поводила себе в один визначений спосіб, і може їй свою волю об'явити, і оскільки жодна рефлексія людини над своєю поведінкою, що шукає повного і виразного підтвердження конкретної справедливості тих вчинків, не дає змоги уникнути безумовної відданості на Боже милосердя. Отже, завдання моральної теології полягає в наданні людині зобов'язуючих норм і одночасно у вихованні її в душі покірливої відповідальності, яку несе сама відносно Бога. Згідно із своєю внутрішньою натурою, теологія моральна має складатися з двох частин: формальної (яка відповідає загальній антропології, що трактує сутність надприродної моральності, право і сумління) і матеріальної (яка як в індивідуальній, так і в суспільній перспективі представляє окремі виміри як «сфери обов'язку» або скоріше як сфери морального росту і моральної досконалості).

ТЕОЛОГІЯ ПАВЛА – об'явлена і натхненна наука, яку виклав у своїх листах св. Павло і яка становить істотну і незмінну частину Нового заповіту, а тим самим і християнства. Хоча, безперечно, вона має важливе значення як джерело і норма віри, є тільки послідовним (зумовленим особистістю Павла і актуальною ситуацією) розвитком того, що історичний Ісус оповів про самого себе і про своє діло. Хоча в окремих випадках, може, важко або взагалі неможливо історично відділити оригінальні висловлення Ісуса про свою власну особу і про свою власну місію від (правильної) теологічної інтерпретації, якої надали тому свідокству Ісуса про самого себе вже в першій громаді в проповіді апостолів і тим самим також у повідомленнях синоптиків, і яка почала зливатися із словом Ісуса, не можна заперечувати того, що Ісус вважав себе не тільки релігійним реформатором і пророком або ініціатором лише одного з етапів історії релігії, що відкритий до майже невизначеного подальшого розвитку, але й абсолютним

Спасителем, який у своїй особі і в своїй справі об'являється як спасіння і спокута усіх і який своїм воскресінням показав, що є початком остаточного неперевершеного спасіння світу. Теологія Павла розвиває ту низку питань. Павло не є засновником християнства, але є, і знає, що є тільки теологом, що роздумує над фактично переданими через традицію даними: Ісус, Його хрест і Його воскресіння. З цього приводу його теологія має головне значення. Є то теологія преекзистенції Ісуса Христа як абсолютного Сина; теологія христоцентризму, що охоплює цілий космос, загальної потреби визволення, переборення сил, що підкоряють собі, Права, гріха, смерті (і ангельськими силами, що криються за ними) через душу Ісуса Христа як Розп'ятого, Воскреслого, яка як єдина спасає людину без жодних попередніх умов щодо спасіння; є то теологія історії Церкви загальної як Тіла Христа, таїнства хрещення і Святої Вечері, а також активно діючого слова Божого (включно з власним апостолатом Павла).

ТЕОЛОГІЯ ПАСТОРАЛЬНА (краще «теологія практична», тобто теологія практики Церкви) в широкому розумінні є теологічною рефлексією над самореалізацією Церкви як рятівних діянь Бога відносно світу, над тим, як ті діяння здійснюються і як мусять здійснюватися, враховуючи незмінну істоту Церкви і ситуацію, що постійно змінюється, і в якій світ і Церква знаходяться в кожній епосі; ситуацію, яку пасторальна теологія інтерпретує в теологічних категоріях. Отже, вона займається не тільки пастирською активністю священика, а й рятівною діяльністю Церкви взагалі, не як виключно (теоретичне) знання про принципи, які передають нам те, що виникає з еклезиології і моральної теології, і що зберігає свою важливість завжди і всюди для тої діяльності, але як практичне (екзистенційне) знання, яке намагається з'ясувати, що власне треба зробити тут і тепер, яке може бути визнаним за зобов'язуюче тільки тоді, коли наявна ситуація стане предметом аналізу теологічного (а також соціологічного). У тому самому контексті наука про пастирство (індивідуальне і колективне) у більш вузькому розумінні знаходить також своє необхідне місце.

Теологія пасторальна, яка б займалася не лише «тактикою» практичного пастирства, а й «стратегією» усієї Церкви в теологічних категоріях, теологічно-соціологічних і в критично-нормативних термінах, залишається поки що в значній мірі в сфері нездійснених бажань.

ТЕОЛОГІЯ ПОЗИТИВНА – це теологія, яка стосується історичного методу і намагається, просуваючись апостеріорно, зібрати висловлення, що містяться в позитивних джерелах об'явлення: Святому Письмі, Традиції, висловленнях вчення Церкви ранніх епох, і піддати їх якомога докладнішій і методично бездоганній інтерпретації. Однак теологія спекулятивна, або систематична, намагається в міру можливості систематично проаналізувати зібраний і відібраний «матеріал» (тобто створити з нього певну єдність, встановити взаємозв'язки між окремими даними і віднести це до цілісності духовного світу людини), привласнити його собі як єдину і дійсно зрозумілу цілісність. Остаточного ці два завдання можуть бути реалізованими тільки спільно, оскільки кожна теологія, як теологія об'явлення, є апостеріорною й історичною, і будь-яке розуміння того, що в той спосіб почує (і що як таке вже є до певного ступеня зрозуміле), спирається на єдність того, що апіорі уможливорює розуміння, і само тяжіє до єдності.

ТЕОЛОГІЯ ПОЛІТИЧНА. Критичним моментом в політичній теології є (принаймні у І.Б. Метца) її подвійна герменевтична мета: з одного боку, намагається здійснити корективи приватної й індивідуальної інтерпретації Євангелія, з іншого ж, – підкреслює публічний, критичний характер і есхатологічний вимір заклику про царство Боже, приймаючи практику, що змінює суспільство, за критерій дійсної віри. Отже, політична теологія не є в жодному разі правосильністю політичної дійсності і не є застосуванням теології до політики. Політична теологія не тільки сприймає християнську основу єдності між любов'ю до Бога і любов'ю до ближнього (ІІв 4,20 н.) в критичній конфронтації з помітним в пануючих зараз формах теології екзистенціально-онтологічній і персоналістичній, придушенням, пов'язаних з тою засадою можливостей

суспільної критики, ухвалюючи політичну думку публічною і як горизонт інтерпретації і використання біблійного тексту, і як інструмент досліджень теологічної правди, але намагається також розпочати спроби – кинуті від часів освячення – нового визначення відносин між релігією і суспільством, есхатологічною вірою і суспільно-політичною практикою, свідомо займаючись темою, яка належить до тої сфери завдань, а саме, посередницьким характером теорії і практики. Ситуація суб'єкта, який бореться за своє суспільно-політичне самовизначення і за те, щоб публічно користуватися своїм розумом, і який свої критичні домагання мусить не тільки теоретично обґрунтувати, але й через створення суспільних передумов мусить їх також практично реалізувати, стає парадигматичною ситуацією виходу для теологічної рефлексії і церковного передрікання. Практичний і політичний розум і його вирішальні критерії мусять, отже, так само бути частиною критичної рефлексії теолога, як теологія не може допустити до того, щоб релігія розчинилася в політиці, підтримуючи тим самим тоталітарне розуміння політики і висловлюючись за абсолютизацію вартості сили, що в результаті могло б призвести до скасування вільності. Політична і практична реалізація єдності між любов'ю до Бога і любов'ю до ближнього є, отже, як завданням особи, так і Церкви як інституції. Конститутивні претензії до публічного визнання центральної сутності новозаповітного заклику про царство Боже не будуть, однак, задоволені, якщо християни не візьмуть участі в політичній боротьбі на стороні пригноблених і скривджених і якщо не створять стратегічних союзів на їхню користь, що не означає, що тільки з віри можна вивести конкретну політичну програму або що в світі існує якийсь можливий до визначення суб'єкт усієї історії. Не дивлячись на це, суспільна і політична функція Євангелія не вичерпуються ані в чистій мотивації, ані в тотальному наданні законної сили, але є постійним джерелом критичного нововведення. Християнське очікування майбутнього і християнська етика любові веде до критики усіх ворожих людині структур і ментальності, які підтримують ті структури, але принципово нагадують також про можливість

перегляду і поліпшення суспільних інституцій. Якщо християнин не задовольняється тим, що безпосередньо досягне, але ризикує віддатися божественній утопії радикального людства, то він викликає критичний натиск на будь-який земний порядок. Той натиск може перейти межу довірливої обітничі негативного досвіду контрасту, спонтанного протесту і розвинути у практику, яка може призвести до зміни. Як протест, так і конкретна воля зміни, підтримуються впевненою надією на краще майбутнє. Не дивлячись на це, нова етика політичних дій може розвиватися тільки з самої практики. Навіть безумовний характер імперативів Нагорної Проповіді може однозначно виявитися тільки за умов політичного конфлікту, оскільки в тій Проповіді йдеться про те, щоб розпочати зміни у власних діях, після чого усі усвідомлять, що такі зміни є можливими, і щоб взяти на себе відповідальність за передбачені наслідки власного діяння. Політична теологія тому хоче бути практичною герменевтикою віри і етикою дій, метою яких є зміна. Не можна її як такої обмежувати до однієї дисципліни, але з рації її головних передумов її вплив повинен відзначатися як в сфері усіх теологічних дисциплін, так і в інституційній Церкві.

К.Ф.

ТЕОЛОГІЯ ПОСТУЛАТИВНА – це метод теологічного пізнання, який полягає в тому, що про дійсність, яка не є безпосередньо даною і не є об'явленою сама по собі, можна з більшою або меншою певністю робити висновки, посилаючись на інші відомі факти (напр., на мудрість або справедливість Бога, єднання дійсності, гідність особи тощо), які вимагають існування тієї дійсності. Враховуючи вільність Бога, слід користуватися тим методом дуже обережно; однак, не дивлячись на це, не можна наперед відмовлятися від постулативної теології (аналогія фідей), оскільки плюралістичний світ одного Бога виявляє автентичні й розпізнавальні взаємозалежності й оскільки той метод часто являє собою тільки конкретний спосіб правильного розвитку вже досягнутого в моментах пізнання, яке завжди є загально в тому існуючим.

ТЕОЛОГІЯ ПРИРОДНА – визначення онтології метафізичної в тій сфері, в якій онтологія як загальна наука про буття обов'язково містить в собі також висловлення (аналогія про абсолютне буття Бога (вчення про Бога, доведення існування Бога, теодицея, теологія фундаментальна).

ТЕОЛОГІЯ РЕВОЛЮЦІЇ *див. революція.*

ТЕОЛОГІЯ ТАЙН (САКРАМЕНТІВ) (*сакраментологія*) висловлюється про натуру і властивості семи характерних тайн. Намагається, передусім, встановити те, що пов'язує між собою усі таїнства (походження від Ісуса, структура сакраментального знаку, опус оператум, різниця між важливим і ефективним прийняттям тайн, характер, пов'язаний з трьома таїнствами тощо), далі ж займається окремими тайнами. Треба при цьому остерігатися небезпеки трактування окремих сакраментів просто як однорідних «випадків» загального поняття таїнства (ДС 1603). Скоріше треба її вважати за важливу і специфічну реалізацію християнської екзистенції в тому, хто його приймає, а також істоту самої Церкви. Їх викладення, отже, слід було б пов'язати з описуванням екзистенційною внутрішньою позицією християнина, яка є натхненою через ласку і яка є підпорядкованою кожному окремому таїнству (умирання для світу; місія до світу в Дусі; готовність, що увесь час відновлюється, прийняти хрест Ісуса; ухвалення Церкви, нового життя; священницьке життя; життя подружжя; визнання слабкості людини за силу Ісуса Христа).

ТЕОЛОГІЯ СВІТСЬКА – теологія, якою завжди, хоча і в різному ступені, в Церкві займалися світські (профан) і яку викладали для світських. Необхідність такої теології виникла не тільки з невідкладних потреб (брак священників), а й передусім з принципової, хоч не досить виразно усвідомленої, рівності усіх християн відносно теології, яка як така не повинна бути в християнстві заняттям лише для обмеженої купки привілейованих. Теологічна рефлексія світських гарантує теологічним дослідженням кращий «зв'язок з сьогоденням»; тому 2-й Ватиканський собор виразив побажання значно збільшити число світських теологів, для яких це є головним

предметом досліджень (КЦС 62). Світський теолог не є вільним від Учительського Уряду, навіть якщо не належить до вузького кола академічних вчених, але працює як викладач релігії, помічник пастиря тощо; якщо офіційно бере участь в місії Церкви, то теологічно і професійно підлягає тій конкретній інституції, яка повірила йому ту місію.

ТЕОЛОГІЯ ТАЄМНИЦЬ – спроба відновлення теологічної думки сучасного християнства, заснована О. Каселом (пом. 1948 р.) та І. Хервегеном (пом. 1946 р.). Центральною проблемою тієї теології є відношення між загальною історією спасіння й індивідуальною реалізацією спасіння, а стисло кажучи, дійсна і ефективна наявність справи Ісуса Христа в сакраментальному діянні. Через ту таємницю уся теологія набула характеру теології таємниць (анамнез, присутність, повторення). У Новому заповіті й у Отців таємниця означає насамперед діяння Божі відносно людини в історії, діяння, результатом яких є спасіння або суд, тобто одвісний план Бога (пратаємниця), справа створення, спокута (таємниця Ісуса у вищому розмінні), Церква, віра і таїнства (таємниця культу), дійсність спасіння і здійснення спасіння, на відміну від «таємниць зла». Тому теологія таємниць є не тільки новою теологією жертви Служби Божої, а й відноситься також до догматики, моральної і пасторальної теології. Хоча багато які висновки мають дискусійний характер і потребують подальших уточнень, вона не тільки зробила значний вплив на теологію, а й передусім сприяла відновленню літургії і відродженню побожності в Церкві (пор. КО 35 102 та ін.). Відіграє важливу роль в діалозі між різними віросповіданнями, оскільки допомагає у з'ясуванні багатьох суперечних проблем (напр., істота таїнств, жертва Служби Божої, доктрина про ласку).

ТЕОЛОГІЯ ТРИНІТАРНА – це теологія Трійці Святоїєдиного Бога. Її завдання полягає в наближенні в міру можливості тієї найбільшої таємниці християнського об'явлення до тих, хто хоче в неї повірити і хто намагається її зрозуміти. З тою метою простежує історію спасіння тієї таємниці в Старому заповіті й у Новому заповіті, а також історію її історичного формування і

еретичських поглядів (тритеїзм, сабеліанізм, унітаризм), підготовляє засоби виразу понять для того догмату (єдність, особа, натура, істота, відносини, перихореза) і намагається його сформулювати якомога ясно і зрозуміло. Зараз постає ще інше завдання, а саме з'ясування релігійного значення доктрини про Святу Тройцю «іманентної» в Бозі: Абсолютне самопредставлення Бога як Того, хто, не маючи жодного початку, не підлягає жодній нормі («Отець»), обов'язково реалізується у два способи комунікації: живою історичною наявністю самоуділення Бога у світі («Логос», «Син») і осяченням буттям, закладеним у самих глибинах людини, яке виявляє своє власне ухвалення («Святий Дух»); але треба добре розуміти, що ті спроби комунікації є такими відмінними способами самоуділення Бога, що їхнє розрізнення не може бути обґрунтованим у створінні (бо в дійсності не було б самоуділення), але тільки в Бозі «самому по собі»; вони мусять бути однорідним продовженням, через ласку, подвійної комунікації в Бозі, яка зміцнює потрібну різницю відносин в Бозі, виражаючи у той спосіб живу повноту Бога самого по собі. Іншими словами; теологія тринітарна, що має заточку початку або кінця аксіоми, що Тройця «іманентна» і «економічна» (в економії спасіння) є одним і тим самим і що не можна ані першої відкинути в душі сабеліанізму, ані другої зменшити до «апріорації», мусить довести, що визначаючи віру в ласці, якою Бог наділив нас в Ісусі Христі і Його Дусі, вже визнаємо віру в Святій Тройці, навіть якщо тонке формулювання тієї таємниці через класичну теологію не є легким до релігійного і екзистенційного засвоєння.

ТЕОЛОГІЯ ФОРМАЛЬНА І ФУНДАМЕНТАЛЬНА може означати таку частину стисло систематичної теології (догматика), в якій розробляються «формальні» і тривалі, основні структури історії спасіння (основні стосунки між Богом і створінням; загальне поняття особистого об'явлення в слові і діях; поняття об'явлення спокутного) і яку в цьому розумінні можна було б визнати за «фундаментальну» (не плутати з теологією фундаментальною), в якій ці формальні категорії

мають служити розумінню історії спасіння (як предмету «догматики спеціальної», яка відповідає тій «теології формальній і фундаментальній»). У цьому розумінні можна її трактувати як фундаментальну, в якому та загальна і формальна істота християнського об'явлення конфронтує з формальними структурами людського духовного життя взагалі, яке є місцем, де така історія спасіння здійснюється, простором, до якого проникає, і точкою, з якої належить виходити, щоб виявити її доступність. Теологія фундаментальна відносно формальної і фундаментальної теології містить в собі специфічну тематику: раціональне узаконення віри і факт християнського об'явлення; факт і «матеріальну», фактичну структуру об'явлення.

ТЕОЛОГІЯ ФУНДАМЕНТАЛЬНА.

1. Теологія фундаментальна походить з полемік, що відбувалися в найбільш ранній період християнства з нехристиянським «науковим середовищем», і з готовності до оборони християнської віри (1Пт 3,15). З її найдавнішої форми, «апології», спрямованої проти поганства (юдаїзм, гноза, маніхейство), поступово розвинулася систематична апологетика (Тома Аквінський, *Summa contra gentiles*), яка як така не поверталася вже виключно проти тих, хто заперечував християнське об'явлення, а намагалася з'ясувати «фундаментальні» питання, що стосуються саморозуміння християнської теології. Пізніше, в результаті з необхідності прийнятого оборонного підходу відносно деїзму, раціоналізму, ідеалізму і матеріалізму стало можливим докладніше визначити тематику тієї «апологетики»: екзистенційно-онтологічне питання про можливість пізнання об'явлення (мотиви віри, готовність до віри, *praeambula fidei*, суд, пророцтво); також істота, можливість і пізнаваність можливого об'явлення; можливі способи того роду об'явлення; факт об'явлення, здійсненого в Ісусі Христі; історична структура того об'явлення; історичні докази, що говорять за нього; теми другої частини тієї апологетики такі: історична тривалість об'явлення завдяки заснуванню Церкви, теологічна істота Церкви, її історично-суспільна структура (апостоли, ієрархія, примат, Учительський

Уряд, папа, непогіршність), її ознаки (єдність, святість, загальність, апостольство).

2. Не залежно від того аспекту апологетики і форми доведення факту християнського об'явлення, фундаментальна теологія намагається зараз щораз частіше оволодівати тим простором систематичної теології (догматики), в якому вона змушена розпочинати «формальну і фундаментальну» рефлексію над самою собою. Через це фундаментальна теологія може наблизитись до «формальної і фундаментальної» теології і стати виразною частиною самої догматики в тому розумінні, що остання в межах завдань, що виникають з її істоти, мусить тяжіти, як наука, до свого формального і фундаментального обґрунтування; проте залишається методично від неї відокремленою в тому сенсі і тому, що матеріально-догматичне питання про конкретне, що об'явлення можна, а з дидактичної рації – треба, відрізнити від формально-фундаментального питання про «формальні способи» об'явлення. Фундаментальна теологія відкриває догматику як на загальну антропологію, так і на загальне релігієзнавство і навпаки, приносить досягнення тих наук до головної формально-фундаментальної рефлексії, що виникає в рамках тієї систематичної теології. Отже, людина залишається такою, що може слухати (*potentia oboedientialis*) об'явлення можливе, але одночасно і такою, що в своїй конкретній ситуації є – як такою, що слухає, прагне увірувати, сумнівається або фактично вірує – визначеною конкретизацією можливої і дійсно існуючої в світі релігійності або конкретизацією можливого і фактичного заперечення відносно трансцендентальної волі Бога. Сучасна фундаментальна теологія повинна в своїй рефлексії враховувати – виходячи, крім міркування про внутрішні загрози віри, – що віра зазнає сумніву з боку суспільного оточення. Повинна продумати відношення теології до філософії – обґрунтування дійсності віри – в світлі відношення теорії до практики. Повинна також більш уважно приділяти умовам історичного розуміння (а одночасно взяти до уваги категорію «майбутності» в розумінні часів). Повинна мати на увазі, що переконуюча сила теології є

загальновизначеною через її здатність до критичної солідарності з людством, що знаходиться під загрозою (теологія політична). «Включення» історичної, суспільної і релігійної структури людини до тематики теології могло б, завдяки науковій і методичній праці фундаментальної теології, допомогти теології в доповненні дійсного «діялогу», який, завдяки зішестю Слова Божого (втілення) на цей світ, був започаткований самим Богом з безумовним наміром, щоб тривав.

ТЕОЛОГІЯ ЧАСІВ (ІСТОРИЧНИХ) – це теологічне розуміння часів. Включно і «теперішніх», оскільки об'явлені певні найконкретніші сутності на тему початку і кінця часів; обидва мають випадковий характер. Як початком і кінцем, так і перебігом часів вільно розпоряджається Бог, теологія ж часів на шляху теологічного аналізу відкриває єдиний, незмінний тільки такий, що в історії відкривається поступово, план Його часів. Згідно з тим планом самий Бог у вільний і надприродний спосіб включився в історичність; в Ісусі Христі і Його ласці світ утворений діями самого Бога: тільки у світлі христоцентризму слід сприймати внутрішній поділ усіх часів на історію спасіння й історію світську. Виходячи з тих підставових теологічних даних, теологія часів може зрозуміти внутрішньо світові сили історії такі, як гріх, смерть, право, держава, єдність роду людського (моногенізм), ангели і демони. Бог, здійснюючи свій план, прикликав людину як партнера, наділеного вільністю (об'явлення первісне, об'явлення, угода – усе це є в даному випадку істотними факторами теології часів). Історія людського відмовлення не є рівноцінною темою теології часів: в світлі об'явлення вона розуміє той акт не як межу, яку треба безустанно переступати, як «необхідне» (Лк 24,26; 1Кор 11,19 та ін.) відмовлення від вільного дару спасіння Бога. Проте ті дії Бога і відповідь людини спричиняють до виникнення в самих часах нових епох історії спасіння (стан первісний, поганство, Старий заповіт, Новий заповіт, християнство, релігії нехристиянські, Церква). Ті епохи теологія часів намагається вивчати за допомогою власних пізнавальних методів: етіології (як спроби осягти віддалене минуле), керигматики (як

проголошення існуючого часу спасіння; керигмат), анамнез (як взаємопроникнення минулого і майбутнього історії спасіння), і, нарешті, завдяки герменевтиці есхатологічних висловлень (апокаліптика, есхатологія). Та теологія періодизації рятівного плану Бога є дійсним завданням методичної і систематичної теології часів. В двох історичних пунктах теології слід було б розвинути результати теології часів: теологія часів як фундамент дійсно теологічної історії Церкви і як дане характерної теології пасторальної, яка повинна – на основі теології часів – враховувати у своїй рефлексії внутрішню позицію християнства – людської істоти, історичне існування якої (в терпінні, надії тощо) є єдиним, автентичним і спасенним. Жодною з цих аспектів не «торкнулася» ще католицька теологія. Якщо вона взагалі мислить категоріями теології часів, то дотримується схем, розроблених в перші чотири століття (Іриней з Ліону, Евзебій і Авустин), проте протестантська теологія виявила себе багато якими видатними теологами часів (Карл Барт, Оскар Кульман та ін.).

ТЕОЛОГУМЕНОН – так можна назвати теологічну доктрину, яка безпосередньо не засвідчена Вченням Церкви і яка тому не має зобов'язуючої сили, але є того роду, що кидає світло на контекст багатьох інших виразно сформульованих доктрин Церкви, і саме тому є гідною довіри.

ТЕОРІЯ ДЕСТРУКЦІЇ – це такого роду інтерпретація жертви в деструкційній зміні жертовних дарів, що тягне за собою виключення їх з ужитку людини (передавання дарів, а через це у символічний спосіб і людини у власність Богу). Найважливіша з теології деструкції вбачає істоту жертви св. Служби у «містичному вбиванні», у відокремленні – в силу подвійного освячення тіла від крові Ісуса Христа (вираження в жертві Христа усвідомленого терпіння, що зазнав Він у смерті).

ТЕОРІЯ ЖЕРТВОПРИНОШЕННЯ на відміну від – жертви св. Служби проголошує, що – жертва, яка здійснюється внаслідок істотного акту в жертві св. Служби (трансубстанція), не полягає на символічному «вбиванні» (представленні смерті Ісуса Христа через розділення двох постатей [спецієс]), а на

перетворюючому і такому, що підносить, передаванні дарів Богу, оскільки земні дари (хліб і вино) стають перетвореними в тіло і кров Ісуса Христа, які остаточно приймаються Богом в смерті і воскресінні Христа.

ТЕОРІЯ ІМПУТАЦІЇ є визначенням науки про виправдання, а стисліше, про спосіб виправдання в уявленні деяких реформаторів (Меланхтон). Згідно з яким Бог не приписує вже грішнику його гріхів (імпутація – приписувати, залічувати, порахувати), оскільки у виправданні наділяє його справедливістю Ісуса Христа. Це наділення є чисто зовнішнім, грішник залишається сімул юстус ет пеккатор; справедливість фактично не стає його власною справедливістю. Всупереч цьому Тридентський собор, посилаючись на Святе Письмо, стверджує, що грішник стає також внутрішньо справедливим (Рим 8,1 та ін.; ДВ 1561). Теорія імпутації, проте, має також – добре обґрунтований – католицький сенс, оскільки в світлі Святого Письма треба ствердити, що наші гріхи не враховуються нам виключно в силу ласки Ісуса Христа (Рим 4; Гл 3,6; 2Кор 5,19) і що нічого в самому грішнику не є причиною для виправдання. Розглядаючи цю теорію разом з католицькою наукою про грішність, що залишається у виправданого (ДВ 225 нн. 1533 н. 1540 1548 нн. 1573 та ін.) і з євангельською наукою, що часто зараз твердить, що та теорія дійсно підкреслює ласкавий і незаслужений характер виправдання, але не хоче піддавати сумніву дійсний характер виправдання грішника, виявляється зараз, що теорія імпутації вже не є наукою, яка б дійсно відрізняла католицьких і некатолицьких християн.

ТЕОРІЯ МОВИ І ТЕОЛОГІЯ. Теологія як теорія мовлення про Бога має не тільки безпосереднє відношення до мови як сфери її власних об'єктів досліджень і засобів, що роблять можливим її власний розвиток, а й до теорії мови, лінгвістики, оскільки як наукова дисципліна мусить дбати про те, щоб за допомогою критичної рефлексії над структурами, функціями і конвенціями мови про Бога забезпечити солідну і загальнозобов'язуючу основу значенню і правдивості своїх висловлень. Оскільки теологія нерозривно пов'язана з релігійним досвідом і його

інтерпретацією за допомогою мови в контексті історичних змін і суспільних форм життя, а також намагається схилити людей до визначеного діяння, звертаючись у своїх інтерпретаціях до актуальної теперішності, тому може захищати як правосильної першості таких лінгвістичних передумов, які не роблять головного акценту на апіорній конструкції і дедукційному застосуванні (теорія формальної мови), а наполягають на реконструкції фактичного користування мовою і системою її правил і на з'ясуванні способів передавання значень у щоденному житті (теорія натуральної мови). Оскільки, крім того, доктрина про натхнення і об'явлення передбачає, що умови зрозумілості об'явленого слова Божого є встановленими апіорі разом з мовою і можуть бути безпосередньо сприйнятими, остільки наступною теологічною умовою, яку повинна виконувати теорія мови, є така, щоб аналіз емпіричного вживання мови міг розкрити і роз'яснити трансцендентальні межі конституції мови, її структури, закони і функції. Крім очевидного вже методологічного симбіозу між теологією і гуманістичною герменевтикою теологія може встановити діалог з різними теоріями, відомими від традиції аналітичної філософської мови. Теоретична мовна аргументація теології може збагатитися новими моделями, що нададуть нових підстав мовлення про Бога, і такими, що замахуються як на теорію мовної гри (визначення автономії релігійної гри), яка виникла в контексті пізньої філософії Вітгенштейна, так і на функціональний аналіз значення, що був розвинений далі Августиним і Сearлeєм, теоретична рефлексія яких над діянням призвела до теорії акту мови. Не меншу вагу має поворот до прагматизму, зроблений Пеїрком і Моррісом, які надали семіотичного обґрунтування логіці досліджень і правдивості емпіричним поглядам, що в свою чергу привернуло увагу до значення загального суспільства комунікативності як меж, в яких стає можливим подолання претензій теоретичних висловлень на правдивість. Усе це відкидає нові перспективи як для зміцнення теології як такої з її власною незалежною програмою досліджень, так і для з'ясування необхідного

суспільного аспекту теологічної рефлексії (церковний характер теології) і нормативного характеру тверджень віри з врахуванням практичної антиципації здійсненого життя, якої повинні вони надавати.

К.Ф.

ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА. Хоч у проблематиці теорії і практики говориться також про зв'язок між мисленням і діями, між висловленням і фактом, між свідомістю і предметом, передусім, однак, маємо тут справу з головною темою критики пізнання і критики наукового знання. Для християнської теології ця проблематика стала критичним пунктом, який важко перебороти за допомогою звичайного поділу праці між різними дисциплінами; у тій ситуації відображується, з одного боку, необхідне через спливання часу посередництво між закликом первісним і теперішньою актуалізацією віри і, з іншого боку, необхідно перебороти суперечність між теологічною рефлексією і практичним проповідуванням. Ані стародавня інтерпретація зв'язку між теорією і практикою як зв'язку між пізнанням чисто споглядним і моральним діянням, ані нова технологічна інтерпретація, яка вказує на застосування системи методично одержаних поглядів до об'єктивних процесів і дій (згідно з принципами раціональності мети і функціональності), не є достатніми до зрозуміння складного взаємного впливу між мисленням і життям на основі віри, з одного боку, і теоретичним і практичним розумінням, з іншого боку, а також до зазначення дороги до досягнення рятівної єдності теорії і практики. Традиційне розрізнення між внутрішнім спогляданням і зовнішнім діянням, між історією спасіння й історією світу є тут тим менш допоміжним, чим більше є свідомим факту, що в складних стосунках репродукції сучасних суспільних систем не можна досягти теоретичної безпосередності без посередництва практики і що практичний досвід завжди пройнятий теорією. Також основні форми актуалізації віри в Церкві мають на собі не тільки сліди історії теоретичних розбіжностей, як навіть найпростіші висловлення віри повинні бути здійсненими на практиці, щоб стали ясними і знайшли підтвердження, але

також, перше і друге, відображують крім того історичний розвиток і актуальні зараз суспільні стосунки. Згідно з тим християнство ніколи не могло розвивати і точно визначати своїх власних інституціональних форм і норм діяння без допомоги світських моделей і без врахування історичних даних. Герменевтика висловлень віри, що спирається виключно на гуманістичні науки, так само є недостатньою як описово-емпіричний аналіз існуючих даних, оскільки і тут і там бракує достатньої рефлексії над історичним і суспільним посередництвом теорії і практики. Критично-суспільна герменевтика віри, спрямована на практичні цілі, вирішувала б, отже, про власну постать критичної теології (теологія політична).

К.Ф.

ТЕОРІЯ ПЕРЕТВОРЕННЯ – називається так:

а) спекулятивне з'ясування жертвовного характеру св. Служби: якщо істота жертви взагалі вбачається в перенесенні (не знищенні) жертвовного дару до вищого стану і тим самим в передаванні його Богу на власність, то жертва св. Служби формально полягає на трансубстанціяції як такій, оскільки земні жертви змінюються тут на тіло і кров Ісуса Христа, стаючи у той спосіб власністю Бога;

б) спекулятивне з'ясування самої – трансубстанції; тіло Ісуса Христа стає наявним через «змінення» хліба як такого.

ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ ТЕОЛОГІЧНА є наукою про формальні принципи і норми, якими слід керуватися у пізнанні віри і в систематичній рефлексії над нею, в теології. Тракує вона, отже, про міцну залежність людини від божественного об'явлення і про її постійне відношення до того об'явлення (таємниці); про істоту того роду пізнання, що є вірою, про науку про віру і автентично людське, раціональне й історичне пізнання правди; про матеріальні джерела того пізнання: – Святе Письмо (натхнення) і – Традиція, і їхні взаємні стосунки; про дійсний і перший об'єкт того пізнання, яким не є поодиноким особа, але ієрархічно структурована Церква; про стосунки вірних і теологів, а також їхні пізнання науки Церкви і рішень

Учительського Уряду (Уряд Учительський, непогрішність, догмат, кваліфікації теологічні); про окремі методи теології (теологія історична, спекулятивна, керигматична).

ТЕРПІННЯ, насамперед, означає спосіб, яким світ ніби відтиснюється (*passio* у Томи Аквінського) у людському дусі, який спонтанно і через необхідність є відкритим на його вплив, а також означає досвідчення цього спрямування людського духу на впливи світу. Негативний характер терпіння полягає в тому, що в цьому зв'язку зі світом людина досвідчує ослаблючу її зовнішню і внутрішню суперечність; так відбувається у випадку, коли цей зв'язок вже наперед стає перевтіленим у ворожий щодо Бога і спасіння стосунок (гріх первісний). Тому людина має обов'язок в міру своїх найліпших можливостей прийняти нав'язувану їй ситуацію і, перевтілюючи її, влучити до своєї власної самореалізації (терпляче в діянні і діючи в терпінні) як один з її моментів (що є противагою пасивній поставі цілковитому поляганню на терпіння), щоб в цій критичній ситуації висловитися за Богом, і щоб ця ситуація стала позитивним моментом особистого рішення, яка без нього не досягнула б своєї цілої глибини. В цьому розумінні терпіння треба розуміти як «бажане Богом». Власне така ситуація сталася неповторним і неперевищеним способом у випадку Ісуса Христа, який позитивно прийняв свої терпіння і вчинив їх виразом цілковитого віддання людини Богові. Цей вчинок Ісуса ми не зможемо повторити і скопіювати, оскільки наша здатність до рішучого, аж до кінця, прийняття терпіння і його перевтілення в особову вартість, ніколи не може повністю справитися з конкретною ситуацією (пожадання). Оскільки перевтілення терпіння є активним процесом, з цього також походить, що християнин не тільки звичайно мусить погодитися з терпінням (своїм та інших), але також повинен солідарно з терплячим перемагати терпіння. В ситуаціях, коли терпіння досвідчується як щось, що є позбавлене сенсу (існуюче тут досвідчення абсурдності часто даремно борониться перед християнським словом про спасіння), християнин, згідно з біблійними прикладами, має право скаржитися Богові. В

християнському розумінні історія терпіння людськості є моментом у сповненні майбутньої свободи.

ТИП (ЗРАЗОК). Особи або події історії Старого заповіту, що керувалися Богом, називаються в Новому заповіті «типами», якщо є типовими для вільних розпоряджень і діянь, що характеризують усю рятівну справу Бога і якщо у зв'язку з тим мають у Новій Угоді свій обов'язковий еквівалент, своє здійснення (перевагу), передбачене і попередньо задумане Богом в певному головному задумі. Так, наприклад, Мойсей є типом Ісуса Христа; мандрівка ізраїльтян через пустелю є типом прагнення християн до обіцяної землі вічного життя. Такі типи можемо легше розпізнати тоді (але не тільки), коли відповідні паралелі вже прийняті в Новому заповіті або у Отців Церкви. Трактатування обережні і обачні допомагають у реалізації завдання постійної актуалізації Старого заповіту.

ТІЛО. В історії західної думки можна виділити дві концепції тіла, які й досьогодні в найменших особливостях формують і розрізняють самозрозуміння людини, знаходячи відбиття в її мисленні й діях. Грецька концепція більше (Платон) або менше (Арістотель) представляє крайній дуалізм: тіло є «в'язницею» або «гробом» душі, або також: людина складається з «частин», так що можна тільки сказати, що вона «має» тіло; душа є субстанцією, формою тіла (пор. трихотомізм). Іншу ідею тіла дає Біблія: Старий заповіт не знає поняття тіла, але за допомогою двох слів – «тілесність» і «душа» (як дихання життя) окреслює завжди цілу людину в її первісній єдності. Допіру в пізньому юдаїзмі прийнятий (що розвивається на основі Старого заповіту) певний поступ у рефлексії над тілом знайшов свій вираз у вірі у воскресіння тіла. Ця біблійна ідея вже не допускає (навіть там, де перед фактичним визнанням воскресіння тіла визнається концепція перебування померлих у країні тіней Шеолі) думки, що тільки маю тіло, яке є щодо мого «я» чимось тільки зовнішнім, тільки «знаряддям»: людина «є» також своїм тілом. У Новому заповіті теологію тіла розвинув Павло, але його правдивим поняттям тіла є не саркс, але сома. Сома означає для нього як земне тіло, так і небесне, єдність цілої

людини, дійсно тут, на землі, підлегле пожадливості, гріхові та смерті, але призначене для вивищення і зміни пневмою; тільки сакрс може означати те, що смертне у тілі є «осідком» гріха у людині, людиною з земною ментальністю.

Завдання християнських філософій і теології (властиво досьогодні ще повністю не виконане) полягає у допровадженні до єдності, синтезу між платонівською антропологією (під знаком якої постала перша теологія Церкви неоплатонізм) і біблійною антропологією. Поступом в цьому напрямку були заяви Учительського Уряду про єдність людини і про те, що тіло належить до істоти людини (ДВ 902, див. також створіння людини), як також антропологія Томи Аквінського, який намагався виразити християнську ідею тіла за допомогою арістотелівських категорій форми та матерії: тіло є субстанціальним «виразом» душі, яка допіру в ньому отримує свою конкретну дійсність; немає самореалізації душі без посередництва матерії; чим повнішою є ця самореалізація, а відтак, чим більше людина стає духом, тим повніше душа (людина) стає тілом. З цього також походить, що тіло є посередником усякої комунікації і, що навпаки, душа реалізується в тій мірі, в якій розвивається співіснування людини з тілесними людьми у тілесному світі (почуттєвість). Цей напрямок мислення прийняла сучасна теологія тіла. Коли ми на основі біблійної антропології хочемо сказати, що Логос став людиною, говоримо про «стання тілом» (Ів 1,14), про «втілення»; Ісус Христос є однією (неподільною на частини) людиною (проти аріяства і аполінаризму); довершує відкуплення в своєму тілі, яке було видане і кров якого була пролита. З заяви спасіння про подібність між нашим і Його тілом можна зрозуміти, що вираз «смерть є відділенням душі від тіла» вимагає, як незгідне з біблійною антропологією (і поглибленим метафізичним розумінням людини), принаймні докладнішої інтерпретації. В конституванні Божого люду, Церкви з її реалізацією власною істоти через тайни і проповідування Царства Божого (басілея), почуттєвий і комунікативний елемент, що є істотною рисою тілесної

дійсності, виявляється конституївним також для спасіння людини. З біблійної теології гріха (власне зі слів самого Ісуса (можна зробити висновок, що тіло не є упривілейованим місцем гріха, але що гріх однієї і цілої людини (так як все, нібито, чисто духовне і внутрішнє) через необхідність мусить виявитися у тілі. Але також через необхідність у тілі мусить знайти вираз спасіння, довершене Ісусом Христом (і не тільки як щасливість тіла, що долучається ззовні як щось випадкового до віддавна вже повністю досягнутої щасливості «душі»), не тільки в сенсі, що вже тепер у нашому тілі є «святиною Святого Духа» (1Кор 6,19), але що будемо нею у воскреслому тілі, коли виявиться, що обмеження ласки сферою того, що є «чисто духовним» незгідне з християнством, оскільки тим, кого огортає ласка, і який стає маніфестацією ласки, є ціла людина, і ціла благословенна людськість, що в своїй тілесності перебуває в обличчі втіленого існування Ісуса Христа.

ТІЛО ХРИСТА – метафоричне і аналогічне вживання поняття «тіло» (яке не треба арбітрально застосовувати зашироко) в цілій еклезиологічній традиції, починаючи від Павла (найважливіші тексти: 1Кор 6,12-20; 10,14-22; 12,4-27; Рим 12,4-8; Еф 2,11-18; 1,22, 4, 4 12 15, 5,30 Кол 1, 18 24 2,19 3,15) у відношенні до Церкви як історично видимої спільноти, що зберігає єдність (і в цьому розумінні – «тілесної»), яка в цій єдності виявляє багато «членів» (як «організм»), виконуючих багато різних функцій (папа, єпископ, ордо, світський) – частково інституційних, частково харизматичних, яка належить до Ісуса Христа як її Володаря («Глава»: Еф 5,23 ДВ 870), і яка є так живленою і утримуваною у ласці правди і Божої любові (пор. ДВ 600 н. 3807) Духом (як внутрішню життєву підставу організму), об'єднаного їй у зв'язку з її остаточним характером як есхатологічної спільноти, що аж до кінця часів буде історичною, плідною присутністю Ісуса Христа (Його пратайна) в історії людства (КДЦ 7). Передумовами, на яких базується єдність і багаточленність цього тіла, є: біологічна, історична і остаточна єдність роду людського; одна воля спасення Бога, яка навіртає всіх у Ісусі Христі до тієї самої надприродної мети,

тобто до безпосереднього самоуділення Бога, і яка одну людськість освячує в «люди» Божий; приналежність Божого Слова через Його втілення до тієї єдиної людськості (тобто Його власна «фізична» тілесність); і суспільна структура «Божого народу», яка є результатом розрізняючої дії Духа. Згідно з цим, служіння Євхаристії (як пам'ятки укладення угоди в жертві тіла і крові Ісуса Христа, відзначуваної зібраною спільнотою, яка стає видимою у своїй ієрархічній структурі) є найвищою маніфестацією Церкви як тіла Христа.

ТОЙ СВІТ – вислів, що вживається для визначення Бога і Його дійсності, Його світу, а також життя і стану людини після смерті. Джерелом того вислову не є якась абстрактна ідея (трансценденція), але просторове уявлення, в якому домінує уявлення про те, «що вгорі», і яке насичене містичними образами (пор. донечення про «подорожі» душ, визволених з тіл, або про «міст» тощо, що ведуть аж до їхнього місця призначення в «тому світі»). Усе це свідчить, що це поняття, власне, є непридатним для визначення християнської есхатологічної віри, оскільки небо не є ані найвищою фізичною сферою, ані (як досконале) щастям чистих духів, але є новим і досконалим станом того світу, що становить кінець історії, в якому історія є «завершеною».

ТОЛЕДО. Кілька локальних синодів, які відбулися у цьому іспанському місті (третій у 589 р.; одинадцятий у 675 р.; п'ятнадцятий у 688 р. і шістнадцятий у 693 р.), мають доктринне значення передусім тому, що їхнє визнання віри містить у собі детальне уявлення доктрини про Святу Тройцю і втілення (ДВ 525-541 566 573).

ТОЛЕРАНЦІЯ. Толеранція, що правильно розуміється і практикується, не випливає зі скептичної байдужості відносно правди взагалі ані з огляду, що усі християнські віросповідання об'єктивно є однаково правдивими, а з християнської любові і поваги до сумління інших і з переконання, що в дійсності до автентичного акту віри нікого не можна примушувати, що кожна спроба такого примушування або змушення до чисто зовнішнього фальшивого віросповідання була б аморальною. Людина має натуральне право на певну сферу вільності, в якій

може реалізувати своє вільне внутрішнє рішення. Оскільки правди ніколи не залишаються статичними, а знаходяться в історичному процесі, Церква не зраджує (також не статично) ввіреній їй правді, якщо визнає таку сферу вільності за правосильну. Та сфера є обмеженою таким самим правом інших. Одночасне визнання і обмеження такої сфери вільності створюють, отже, проблеми, з якими не в змозі справитися ані тоталітарна система примусу, ані абсолютний лібералізм. Їх вирішення зумовлене історичним розвитком (так що більш ранні приклади толеранції і нетолеранції треба оцінювати з великою обережністю), а на практиці можна їх вирішувати тільки терпеливо, відважно і великодушно. Оскільки держава як земна громада не має обов'язку позитивно підтримувати надприродне об'явлення, а отже і саму Церкву (хоча не повинна їм перешкоджати), то не є зараз суперечною з католицькими засадами рівноправності різних християнських віросповідань. То є згідний з духом часів (і може завжди слухний) вираз толеранції, до якої християнин є зобов'язаний щодо кожної людини (пор. КЦС 28 43 73 75; ДМ 11; ДРС 14). Однак у багатьох випадках може бути слушною охорона перед державою норм натурального морального права у публічному житті, навіть всупереч переконанню деяких осіб, оскільки держава охороняє тоді тільки сферу вільності усіх інших від атак поодиноких осіб. У Церкві й у державі може встановитися система, яка уникає публічного контролю і яка одночасно припускає (неефективну) критику. Така чисто формальна толеранція остаточно стає зняттям репресії.

ТОМІЗМ – так називається доктрина Церкви Томи Аквінського (бл. 1225-1274 рр.) і його школи, яка по-різному інтерпретує його науку і намагається переконати в її життєвості. Тома представлений Церквою як «*doctor communis*» усіх католицьких напрямків і теологічних шкіл (ДВ 3665 н.; ДВС 16; СІС кан. 252 “3), хоча це не стосується тих фрагментів його доктрини, які не є також виразно визначеною доктриною Вчення Церкви. Якщо йдеться про теологічні проблеми у стислому розумінні і про більш важливе значення, то доктрина

Томи, така обширна і відкрита до нових правд, так поширилася від початку XIII ст., що важко назвати її доктриною однієї школи. Інакше справа виглядає відносно окремих проблем (пор. напр. науку про ласку, банезіонізм), особливо тих, що стосуються аристотелівської філософії, якою Тома користувався як інструментом понять для теологічної інтерпретації даних об'явлення. Але і тут, роблячи більш глибоку оцінку місця Томи в історії свідомості, треба визнати, що він не був в'язнем тієї історично зумовленої дохристиянської, доперсоналістичної і космоцентричної філософії, так що треба в ньому бачити філософа і теолога, який був творцем цілком оригінальним, зверненням до того, що нове, який стояв на межі між (дохристиянською і християнською) давниною і (в доброму розумінні) антропоцентричною, персоналістичною філософією, яка (якщо тільки сама не розуміє себе фальшиво) походить від християнства і звідси повністю придатна як засіб виразу для теології, і то навіть краще, ніж будь-яка стародавня філософія. Хоча з часом авторитет Томи шораз більше ставав подібним до авторитету Отця Церкви, він і зараз залишається дійсно «*doctor communis*» – в своїй повазі відносно традицій, в інтелектуальній відвазі шукань ясності, прагнення до систематичності й зведення поодиноких проблем до перших принципів, у розрізненні й поєднанні розуму і об'явлення, природи і ласки, світу і Церкви, в сумлінності мислення і покірному преклонінні перед незрозумілим Богом.

ТРАДИЦІОНАЛІЗМ – доктрина таких католицьких філософів XIX ст. таких, як Де Боналд, Баутайн, Боннетті (як утеча від раціоналізму і скептицизму), яка проголошує, що метафізичне пізнання, а також релігійне і моральне не є доступним індивідуальному розуму, але може бути досягнене в релігійний спосіб тільки через об'явлення (об'явлення первісне), яке знаходить авторитативне свідectво в мові, народному дусі, традиції, Церкві, в загальному здоровому розсудку тощо. Ця відкинена Церквою доктрина (ДВ 2751 нн. 2811 нн. 3015 3026; – доведення існування Бога) однобічно наголошує на неминучому історичному характері людського пізнання,

позбавляючи його тим самим ознаки вільної історичності, і не помічає того факту, що історична традиція і об'явлення потребують одного адресата, людського розуму (інтелект і розум), який приймаючи відповідальне рішення (яке спирається на історичну рацію), може прийняти історичне слово.

ТРАДИЦІЯ в загальному, ще передтеологічному розумінні є передаванням давніх звичаїв, тобто сумою усіх процесів, за допомогою яких знання, вміння й інституції, здобуті й встановлені в історії людства, передаються з покоління у покоління, а також сумою усього того, що було у такий спосіб передане. Традиція забезпечує продовження того, що колись розпочалося, і робить можливими, з перспективи знання і досвіду предків, класифікацію й оцінку нового досвіду. З іншого боку, традиція завжди знаходиться в небезпеці бути закритою до того, що нове, й ув'язнути в минулому.

Традиція в католицькій теології означає процес і сутність передавання об'явленої правди (догмат), яке остаточно походить від усного проповідування перших носіїв об'явлення християнського (особливо Ісуса Христа і апостолів), і яке розвинулося в Церкві й завдяки Церкві за допомогою Духа Святого. Навіть після того, як у Святому Письмі було зафіксовано первісну Традицію, ще за часів існування першого покоління християн, свідомість віри Церкви, передана у формі Традиції й авторитативно проголошена через Вчення Церкви, є нормативною щодо змісту (канон) і сенсу Святого Письма, і в цьому значенні Традиція завжди залишається формальною нормою його інтерпретації. Отже, можна у тому розумінні сказати, що є два «джерела» об'явлення: Святе Письмо і Традиція (ДВ 1501 та ін.), і навіть що Традиція логічно випереджає Святе Письмо. Але оскільки, з іншого боку, свідомість віри пізньої Церкви, а отже, «Традиція», з точки зору змісту, завжди пов'язана з проповідуванням (традицією) в апостольських часах, яке принаймні щодо своєї субстанції знаходить об'єктивізацію у Святому Письмі, і оскільки принаймні для нас не є можливим позадискутивне доведення, що в апостольських часах були виразні правди віри (крім

канону), які не були зафіксовані у Святому Письмі, тому у цьому розумінні для більш пізньої Традиції Святе Письмо залишається, принаймні практично, єдиним матеріальним джерелом сутності віри; що не виключає, а навпроти, містить у собі, що подільна історія свідомості віри Церкви у значному ступені розвиває і кожного разу знову актуалізує певні змісти Святого Письма у історії догматів і що остаточно гарантія того розвитку на сталому ґрунті Святого Письма є виключно допомогою Святого Духа, який був обіцяний Церкві і його Вчення (депозитум фідей). 2-й Ватиканський собор підтвердив, що формування Святого Письма саме належить до процесу Традиції (КО 7); що той процес знаходить своє продовження у наступництві апостольському під опікою Святого Духа; що Традиція дає знання про канон Святого Письма і наближає його до теперішнього життя (КЛ 8); що Святе Письмо і Традиція утворюють єдність, оскільки мають єдине джерело – одне об'явлення Боже – і взаємно зумовлюються (КЛ 9 н.). Звідси можна робити висновок, що Традиція розвивалася завжди і всюди прислухаючися до Святого Письма, підлягає йому як критичній нормі, яка завжди і всюди є необхідною для відрізнєння традиції «божественної» як передавання об'явлення в Ісусі Христі від традиції людської. Альтернатива: чи думки Святого Письма «матеріальні», містять в собі повноту об'явлення християнського, чи крім того певні думки були передані «тільки» через («усну») Традицію, так що існують два матеріальні джерела передавання християнської віри – полягає на непорозумінні. З одного боку, Традиція, яка в апостольські часи сама з'являється як втілена у Святому Письмі, в своїй первісній натурі не є сумою поглядів, а постійною наявністю об'явлення Божого, досвідом Ісуса Христа, яка дає імпульс для невичерпаної рефлексії, ніколи не досягненою таємницею самопредставлення Бога. З іншого боку, та Традиція існує надалі остільки, оскільки є носієм Святого Письма. Проте Святе Письмо, зі свого боку, є подією, в якій Церква конкретизує і знову розпізнає свій керигмат, свою віру, і підпорядковується тій об'єктивізації, щоб піддати критиці те, що у формі думки,

тенденції тощо, з іншого боку, існувало в ньому протягом історії, і у такий спосіб утримує в чистоті найбільш характерні змісти своєї віри, що знаходяться в ньому, коли виражає в Святому Письмі. Треба відрізнати Традицію в стислому розумінні від доктрини і дисципліни, які були передані як традиція в широкому розумінні, але яких не можна безпосередньо відносити до авторитету, що об'являється і передається через Церкву Бога (пор., наприклад, консенсус).

ТРАНССУБСТАНЦІЯЦІЯ (неолат. – змінення істоти) мовою католицької теології це перетворення субстанції хліба і вина в субстанцію тіла і крові Ісуса Христа, що відбувається під час жертви Служби Божої завдяки виявленій сили Божого освячення, і які стають через це наявними і почуттєво доступними постатями (спецієс) хліба і вина. Догматичне визначення транссубстанціяції (ДВ 1652) не може об'єктивно з'ясувати, як Ісус стає присутнім, але хоче тільки передати за допомогою інших понять і не допускаючи дуже спрощеної інтерпретації, що, з одного боку, те, що Ісус Христос нам дає, є, згідно з Його словами, Його тілом і Його кров'ю і нічим іншим, і що, з іншого боку, дійсність є доступною нашому почуттєвому досвіду і може і мусить бути просто визнаною за дійсність хліба. Значення «субстанції» і «*species*» (постаті) у контексті того визначення мусить остаточно виникати з теологічних даних, а не з філософських теорій. «Субстанція» означає те, що показує, що жертвна річ є в остаточному і абсолютному контексті буття і значення хлібом (і більше нічим) або тілом Ісуса Христа; «*species*» означає те, що є для нас доступним у сфері світського, емпіричного досвіду. Отже, якщо доктрина транссубстанціяції навчає, що постать хліба і вина залишається, то тим самим виразно говорить, що емпірично не можна (і правильно) тут ствердити жодної фізичної зміни (пор. консубстанція, уявлення М. Лютера). Певна трудність, на яку натрапляє доктрина транссубстанції, але яка не порушує самого догмату, стосується не особових узаконених понять в описі обмеженого світу. Якщо, приховуючи факт зміни контексту буття, сильніше підкреслюється, що хліб і вино були

вміщені в новий контекст значення, то можна говорити про трансигніфікацію (або трансфіналізацію, щоб зазначити встановлення нової мети тої їжі). При цьому треба пам'ятати, що тут субстанція, буття, істота, значення, сенс, мета можуть бути повністю ідентичними.

ТРАНСЦЕНДЕНЦІАЛЬНІСТЬ. У логічному розумінні трансцендентними є такі висловлення, які не відносяться тільки до однієї обмеженої сфери буття і тільки про неї можуть вирішувати, а такі, що обов'язкові й важливі відносно кожного реального або можливого буття, як, наприклад, буття, єдність, (правда), прагнення, (доброта, добро) і т. ін. Такі висловлення є дійсно трансцендентні, а отже, метафізичні, оскільки як важливі відносно кожного можливого для уявлення буття є (*implicite*) підтвердженими навіть тоді, коли їх важливість є проблематичною, сумнівною або навіть заперечною. Такий метод досліджень або пізнань, який підтверджує метафізичну необхідність даного висловлення і його сутності (на відміну від висловлення чисто «стверджуючого», що промовляє про певний фактичний стан, якого також могло б не бути) показує, що заперечення того висловлення посередньо заперечує саме себе, називаємо трансцендентальним методом. Оскільки людська здатність (воля) пізнання і прийняття (любви) може зрозуміти буття одиничне на підставі певного роду передчуття, яке спрямоване на буття взагалі, остільки кожне пізнання спирається на атематичному, даному знанні про буття абсолютне, в якому вже міститься – хоча і не виразно, знання про – Бога, про – душу і про – вільність, а отже, і про – таємницю, які є понад нами і в нас. Тому також трансцендентальність людського духа є істотною підставою – особи, відповідальності, релігійного досвіду (включно з містикою) і можливості самопредставлення Бога в ласці і об'явленні. Висунуті сучасною теологією (головним чином протестантською) звинувачення проти поняття трансценденції є настільки обґрунтованими, що Бог у своєму відношенні до людини і світу не ігнорує історії і не замикається в своїй позасвітовій сфері екзистенції. Але якщо під трансценденцією розуміється передумова тайни, яка надає

сама себе людині в історії, то стає можливим примирення відсутніх вимірів («глибини буття», «меж» людської солідарності, відповіді на питання про сенс, абсолютне майбутнє) з поняттям трансценденції. Застосування трансценденції до нескінченного трансцендування (самоперевищення) індивідуальної людини і людства в його історії є обґрунтованим, якщо пам'ятати при тому про підставу, що робить можливим те трансцендування (пор. поняття самотрансценденції відносно створення людини тощо).

ТРИДЕНТ. Дев'ятнадцятий загальний собор у Триденті (від 13.12.1545 р. до 4.12.1563 р., за понтифікатів Павла III, Юлія II і Пія IV) займався (разом з церковною реформою) догматичним опрацюванням проблем, що виникли у зв'язку з доктриною реформаторів XVI ст.: склад – канону Святого Письма, нормативне значення Традиції, доктрина про гріхи первородні й похадливості; доктрина про ласку, виправдання, заслуги, певність спасіння, витримку; доктрина про сім таїн взагалі, конкретно про хрещення і миропомазання, Євхаристію (трансубстанцію) і про жертву Служби Божої, про таїнство покути, намащення хворих, ордо і шлюб; доктрина про чистилище, культ святих і про відпусти. Тридентський собор виробив найбагатший доктринальний матеріал серед усіх соборів до 2-го Ватиканського собору (ДВ 1500 2 1816 1820-1825 1830 1835 1847-1850). Хоча той повністю традиційний доктринний матеріал в основному переданий у термінах середньовічних понять, однак це спирається на біблійну теологію; не звинувачує супротивників з визначеними поглядами (реформатори ніколи не були названі по іменах); і дав достатню кількість постулатів для повної інтеграції того, що було дійсним релігійним наміром Реформації.

ТРИТЕЇЗМ – ересь III ст., позбавлена видатних представників, яка розуміла Святу Тройцю у той спосіб, що абсолютна єдність Божої істоти зазнає тут поділу на трьох богів (). Також ХІІст. тритеїзм з'явився у результаті не до кінця з'ясованої науки про Святу Тройцю і у 1215 р. був відкинений на 4-му Латеранському соборі (ДВ 804 нн.; пор. також 2826).

ТРИХОТОМІЗМ – доктрина фальшива, але така, що часто повертається в історії західної думки. Вона проголошує, що людина у своїй субстанціальній природі складається з трьох дійсностей: тіла, душі, духа, які реально між собою відрізняються (різниця). Ця доктрина (відкинена Вченням Церкви: ДВ 301 нн. 502 657 н. 900 н. 1440 н. 2826), часто навіть всупереч власним інтересам, занадто сильно відокремлюють душу людини (або особи, духовної, вільної історії) від її тілесної матеріальної дійсності й у результаті вже не може сприймати історію тієї дійсності як історію духа і не може визнати, що наше надприродне визволення реалізується в людському тілі. Дух стає ворогом душі і знаходиться в істотному (не тільки історичному і екзистенційному, а отже, неможливого для примирення протиріччя з земною історією і тілом (душа, форма, дух). У викладі Святого Письма під «трихотомізмом» розуміється визначений через «духа», тобто особовий аспект єдиної душі або надприродна ласка людини, Святого Духа, який не є жодною субстанціальною частиною істоти людини, а його спасінням, наданим через Бога.

ТРОЙЦЯ СВЯТА, визначення основної таємниці християнства, що говорить про одну природу трьох осіб (Отця, Сина і Святого Духа) в Бозі.

I. Вчення Святого Письма

а) У Старому заповіті таємниця Святої Тройці означає таємницю, що повинна відкрити: Бог є абсолютною таємницею, яку, однак, досліджують отці як наявну і діючу в історії; це самопредставлення, що відкривається, однак дане, передусім, через «слово», в якому Бог є присутнім, і в «дусі», який робить можливим розуміння того «слова». Однак доки в спосіб історично непорівняльний Бога не надав самого себе в Ісусі Христі і в Дусі, про об'явлення Святої Тройці слід було б говорити як про ненаявну дійсність в історії людства.

б) У Новому заповіті, який, говорячи про Бога, завжди має на увазі Бога, діючого в історії Старого заповіту, Отця Ісуса, залишається засвідчене божество Ісуса Христа (Сина); оскільки в ньому знаходиться повнотою Духа (Лк 4,18), Він має владу

відпущення гріхів (Мк 2,1-12 і паралельні місця), Він є Богом Права, що надане Богом за часів Старого заповіту (Мк 2,23-28 і паралельні місця), Він тішиться незрівняльною близькістю з Богом (Мт 11,25 нн.; Ів 10,30), Він говорить про себе «Я є» (Ів 8,58; 10; 11,25 та ін.: Ягве). Так само говориться в Старому заповіті про божество Святого Духа, яке як Божий Дух просто є повнотою спасіння Божого (Лк 4,18; Тим 3,5 н.). Проте Син і Дух, будучи самою наявністю Бога, не є просто Тим, кого об'являють; залишається в певних стосунках з Ним, є через Нього посланий, кожний має свої власні «стосунки» з Отцем (Ів 1,1.18; 15.26). Новий заповіт категорично наполягає на єдиності Бога, одночасно говорить, що існує в Ньому троїстість: Отець, Син і Дух Святий, яких відрізняє від себе з рації відмінного рятівного діяння, а крім того, є до такого ступеня рівними, що через Сина і Духа Святого не можна розуміти тільки (зменшених) «сил» діяння Бога щодо світу (пор. багато які «тринітарні місця», як напр., Мт 28,19; 2Кор 13,13 та ін.). Якщо навіть в Новому заповіті виникаючі різниці у «Троїці» не є того роду, як то підказує сучасне поняття особи, не означає те ще зовсім, що в Новому заповіті не зазначаються виникаючі між ними відмінності, про які говорить догмат Церкви. Новозаповітна мова, якою намагалися висловити ті таємниці, дозволяє з усією виразністю твердити, що конкретний Ісус є для нас самою наявністю Бога серед нас, але не є Отцем, а також, що підставою тієї різниці не є тільки людська дійсність Ісуса. Бо Святий Дух досліджений як самодарування Бога, проте так, що той Дух дозволяє при цьому дізнатися про неможливість осягнення Бога (Отця), який не має початку.

II. Вчення Учительського Уряду Церкви

Свята Троїця є таємницею (*mysterium absolutum*) у вузькому розумінні (пор. ДС 3015), яка не була б відомою людині, якби не була йому об'явлена, і навіть після того об'явлення залишається для створеного розуму незрозумілою в своїй натурі. Стисло кажучи, це означає:

а) Є один Бог у трьох «особах» (субсистенціях), які мають одну божественну натуру (одну божественну істоту)(пор. ДВ

73 112 800), і тому є так само вічні і так само всесильні (ДВ 44 188 526 нн. 1330 н. та ін.);

б) Ті три особи (реально) відрізняються одна від одної (ДВ 75 531 н. 1330 н. 2828): Отець є на вічній посаді необхідної божественної істоти (ДВ 188 75 800 1330 н.); Син субситує виключно завдяки участі Отця, представленню божественної істоти (народження, проголошене «Логосу»)(ДВ 44 188 н. 804 нн. 1330 н. та ін.); Святий Дух не є народженим, але походить відразу (як і однієї основи) від Отця і Сина, через його «душу» (*spiratio*)(ДВ 75 112 850 1300 1331 та ін.);

в) А отже, в Бозі існують – в силу тих двох стосунків походження – (реальні) відмінні між собою (ДВ 528 573 1330) зв'язки (ДВ 408 528 531 573 1330; стосунки) і властивості (ДВ 531 573 800), які, однак, не відрізняються реально від Божої істоти (ДС 803 н. 1330). Кожна божественна особа є уся у кожній з останніх (перихореза; ДВ 1331), кожна є одним правдивим Богом (ДС 529 680 799 851). «Зовні» (відносно створіння) вони є тільки однією основою діяння (ДВ 800 1330). Учительський Уряд не дає визначення окремих понять.

III. Історія догматів вчення про Святу Троїцю

Історія догматів тієї таємниці є по суті виразом зусиль до збереження висловлень Нового заповіту і (використовуючи, а також розвиваючи багатство усієї західної думки – натура, особа, істота тощо) забезпечення їх (за допомогою щораз більш точних понять) перед щораз більш тонкими спробами порушення тієї біблійної таємниці. До основної ересі, яка тут з'явилася (і якої можна було апіорі сподіватися), відносяться: модалізм (Свята Троїця є тільки аспектом Бога «для нас»), тритеїзм (Отець, Син і Святий Дух є просто трьома богами; їхня «єдність» є лише поняттям), субординаціанізм (у різних постатях: Син і Святий Дух є «створіннями» Отця; зменшеними силами одного Бога).

IV. «Іманентна» і «економічна» троїстість

На підставі фактичного розвитку віри в Святий Троїці й сучасній систематичній теорії слід ствердити, що Бог в абсолютному самоуділенні створінню так представив себе як

себе, що «іманентна» (існуюча в самому Бозі) троїстість є троїстістю «економічною» (рятивна щодо людей; пор. проживання Бога). І навпаки: троїстість повождення Бога відносно нас є дійсністю Бога, яким Він є в собі – Бога три-«особового». Тому на підставі нашого досвіду віри, який дає нам саме слово Боже (Ісус – Святе Письмо) можемо сказати: абсолютне самопредставлення Бога світу, надання себе як таємниці, що знижується до нас, називається у своїй абсолютній первісності – Отцем; як принципу, що діє в історії – Сином; як основи, дарованої нам і прийнятої – Духом Святим. У тому «як», що відноситься до нас, йдеться про суті про самоуділення Бога «в собі»; висловлена троїстість, отже, є троїстістю Бога самого в собі. Оскільки ж в обох випадках йдеться про самоуділення Бога (а не про дві різні дії, як у випадку створіння), маємо справу з «тим самим» Богом.

V. Деякі аспекти теології Святої Тройці

1) Згідно з об'явленням в Бозі як основою діянь життєвих, іманентних, субстанціальних, необхідних і актуальних, акт не впливає з можливості (*processio operationis*), а те, що було надане, впливає з чистої актуальності винуватця (*processio operati*): не обов'язковість того, що відбувається, а абсолютно повне надання власного нествореного буття в двох походженнях (*processiones*), що відповідають істоті нескінченного духа, а саме, як пізнання і любов. Коли Отець у одному акті нескінченного пізнання пізнає самого себе і усе, що в Ньому є пізнавальним, висловить свою власну істоту (акт народжень) і у такий спосіб здійснить поняття «народження»: народження живого від живого через надання власного життя, встановлення того самого (в біблійній термінології: єдинородного Сина Божого, Логосу). Отець і Син (в грецькій теології за змістом рівнозначне: Отець через Сина), як одна основа діяння, як одна воля любові у взаємному ухваленні, дають початок походженню (Ів 15,26), яке є божественним наділенням істоти – схильністю, що робить подібним того, кого люблять, до того, що є улюбленим («дихання»), або улюбленим прийняттям божественної дійсності: Святим Духом.

2) Ці два походження треба розуміти тільки як дійсності відносин, оскільки в своїй дійсності вони є ідентичними, є абсолютним буттям божественної істоти, і не можуть бути – як різні походження – нічим (відношення). Отже, так ті два походження узаконюються як чотири співвідношення: народження, буття народженим, дихання і буття тим, що постало з того дихання. Походження і відношення не відрізняються реально від істоти Божої, але відрізняються уявно (віртуально).

3) Божественна дійсність існує, отже, у потрібному «іпостазному» (оскільки це відношення незамінних) відносному способі буття: у ненаданому наданні як висловлення, що народжує; у бутті-наданому як народженому бутті-висловленому, у бутті-наданому як натхненної і сповненої любові схильності (або прийняття) тих, хто любить: існує один Бог в єдності своєї істоти як три «особи» у троїстості іпостазних відносин, тобто на спосіб троїстого протиставлення відносного одного духовного свідомого (істотного) володіння самим собою. Якщо, кажучи «три особи», мимоволі й нерелекційно оберемо за пункт звернення формальні конститутивні елементи сучасного поняття особи, також мимоволі будемо мати на увазі три різні духовні осередки активності, які залишаються в певних стосунках відносно себе. Однак тоді не тільки заснуємо поняття, що є чужим для стародавньої науки про три іпостасі одного Бога, не тільки психічно-людський центр активності Ісуса Христа сприймаємо фальшиво як божественний центр і, знову фальшиво, протиставляємо його, як різні осередкові активності Отця, проте також усю проблему вирішуємо в душі – тритеїзму, який зараз становить велику небезпеку для звичайного, нехарактерного розуміння науки Церкви про Святу Тройцю. Один Бог є Отцем, оскільки є первісним Джерелом (як такий, що надає себе!), є Сином і Словом, коли ж в силу того, що Отець висловлює самого себе (і є Отцем), то буття є самовисловленням, як відносно протиставлене, у внутрішньому житті Бога чимсь дійсним і, відносно дійсність єдиного Бога, узаконює в Бозі реальну різницю, а тим самим відносно незамінність; є Духом,

оскільки разом з тими двома – виникаючими у внутрішньому житті Бога – процесами любові, що схиляється (і приймає), узаконюється аналогічна відносна різниця.

Див. також: містика тринітарна – місія тринітарна – чесноти тринітарні – теологія тринітарна.

ТЮБІНГЕНСЬКА ШКОЛА *див. школа тюбінгенська.*

У

УБОЗТВО у Старому заповіті рівнозначне з жебрацтвом, з фактом, що людина позбавлена прав, експлуатується, а отже, із злом, що не походить від Бога, а викликане заможними і маючи владу; частково також трактується як кара за гріхи. Після утиснень, що торкнулися усього Ізраїлю, «убогий» стало поняттям релігійним в розумінні «покірний», «побожний». У пізньому юдаїзмі убогий є дійсним Ізраїлем. Ісус, сам убогий, висловлював (Лк 6,24) свою «бідну» проти багатих і ситих, а благословенними називав (Мт 5,3) убогих духом, тобто згідно з сучасним знанням, непокірних, жебраків перед Богом, обмежених розумом, альтруїстів, а дійсно убогих і таких, що терплять. Ісус бажає від тих, які до Нього належать, зречення власності (Мт 8,20), і не через спонуку моральну, а беручи до уваги того роду і той спосіб досягнення вільності, наслідування Його самого, а також з точки зору необхідної рівності християн і єдність Його громади (пор. ворожість до багатих в Новому заповіті, напр., Як; громада добра в первісній Церкві). Знищення недобровільного убозтва і використання усіх засобів, що роблять можливим скасування суспільного зубожіння є і залишається моральним обов'язком християнина, хоча Ісус звертав увагу на те, що ніколи не можна буде повністю знищити убозтво у світі (Мт 26,11), чого, однак, не треба трактувати як заклик, щоб погоджуватися із зубожінням і нерівністю суспільства. Убозтво, що прийняте добровільно, повинно бути християнською формою аскетизму і, як кожний послух щодо – євангельських рад, знаком віри Церкви, що остаточний час вже настав, а також повинне ґрунтуватися на християнській надії. Хоча практикування такого убозтва стало дуже важким у сучасному плюралістичному світі, перед Церквою, що наслідує Ісуса стоїть завдання, щоб не бути багатою Церквою для бідних,

а убогою Церквою з убогими. Убозтво як релігійне поняття також означає зречення з самовиправдання, а також прийняття ласки Божої з пустими руками, а також обдарування милістю «задарма».

УНІТАРІЯНІЗМ – наука певних сект (М. Сервент, Фауст Социн) в період Реформації XVI ст., що заперечує доктрину про Святу Тройцю, вбачаючи в ній відхід від строгого монотеїзму. В сучасному ліберальному протестантизмі (особливо в Америці) унітаріанізм зазнав значних впливів. Социніанізм.

УНІЯ ІПОСТАТИЧНА (дослівно той вираз більш-менш означає: *поєднання і тривала єдність в одній іпостасі, особі*) є технічним теологічним терміном, який означає, що в Ісусі Христі людська дійсність була – завдяки поєднанню і тривалій єдності людської природи з божественною особою (іпостась) Логосу – створеною самовисловленням Слова Божого (догмат: ДС 252-263 301 нн. 426 436 н. 516). Це формулювання є результатом великих христологічних суперечок, що відбувалися в перші чотири століття християнства. Це формулювання є результатом великих христологічних суперечок, що відбувалися в перші чотири століття християнства. Дійшло до них через невдалі спроби раціонально-спекулятивного з'ясування факту, засвідченого Святим Письмом, що Ісус Христос є дійсною людиною і дійсним Богом. Суттєвим елементом тої христологічної ересі було приниження самого втілення, і тим самим і дійсної людяності Ісуса до прикрашення Богом тільки почасті зовнішнього одягу (аріанізм, аполінаризм); це знайшло конкретний вираз, наприклад, у відмовленні Ісусові у людській душі і вбачання в «душі» божественного Логосу наче містка, який поєднує його з тілом (що в результаті призвело до монофізитства, а отже, визнання спокути за дії самого Бога) або в запереченні, що божественний Логос є «суб'єктом» також людської дійсності (несторіанізм, який стверджує, що людська дійсність в Ісусі Христі здійснилася б по той бік безодні, яка б пролягла між Богом і створінням, якби те, що дійсно людське в Ісусі, не було б в дійсному розумінні дійсністю самого Бога).

Завдяки прийняттю двох натур в Ісусі Христі (на Халкедонському соборі; Халкедон) стало можливим зв'язання вирішального визвольного акту Посередника з дійсністю того світу, власне з людською натурою Ісуса Христа, тому акт спокути є і залишається актом людської вільності. Ця наука вважає, що людська натура Логосу має головний принцип автентичної, спонтанної, вільної і духовної активності, людську самосвідомість, яка перед обличчям вічного Бога стає як створіння і виражається автентично людській внутрішній позиції пошани, послуху, найрадикальнішого відчуття створеності. Оскільки Ісус не є Богом, який у своєму діянні відносно нас прийняв людську постать, але Богом і одночасно дійсною людиною, яка наділена автентичною людською вільністю, може бути нашим Посередником відносно Бога. Питання, як можна було б те зрозуміти, визначає сучасну проблематику унії іпостатичної. Для спроби її розвитку слід було б виходити з того, що тільки божественна особа може реально оволодіти різними вільностями як своїми власними у той спосіб, що та не перестає бути дійсно вільною навіть щодо божественної особи, яка нею володіє, але не дивлячись на те, ця вільність визначає власне ту особу як свій онтологічний суб'єкт. Оскільки тільки для Бога взагалі є можливим, що є в стані сам з себе продовжувати те, що різне відносно Нього самого. Відношення особи Логосу до її людської природи слід сприймати власне у той спосіб, що самотність і радикальна близькість в рівному ступені досягають одноразового, якісно ні з чим не порівняного кульмінаційного пункту, який є найвищим неповторним пунктом у відношеннях Творець – створіння. Звідси випливає, що унія іпостатична є реально-онтологічним визначенням людської природи, і визначенням онтологічно найвищим, а та людська натура є «сама по собі» й через саму себе (що дане в силу її духовності), людська натура мусить також сама в собі бути свідомою тієї іпостатичної унії; унія іпостатична не може бути тільки змістом предметного знання, даного їй «ззовні», тобто людська душа Христа є в Логосі в спосіб безпосередній, автентичний і свідомий (пор.

також знання Ісуса). На підставі цього можна сказати: «... Ісус є людиною, яка переживає одноразове, абсолютне присвячення самого себе Богові» (фундаментальне висловлення про Ісуса Христа), поклавши, що абсолютне присвячення себе охоплює абсолютне самоуділення Бога, як те, що здійснене (наділеного Богом адресата самоуділення Бога і що є справою Його уділення себе), робить дійсністю того, хто це здійснює, а також поклавши, що екзистенційне висловлення того роду є найбільш радикальним висловленням. Втілення.

УРЯД загально визначає орган будь-якої громади, функції якого визначені правами і обов'язками, а дії є об'єктивно зобов'язуючими для тієї громади. Оскільки Церква також є історичною громадою, уряди належать до її істоти. Вже Старий заповіт говорить про «старших», «суддів», «царів», «жреців». Новий заповіт доводить, що у первісній Церкві, в якій перші ознаки свідомості уряду стають видимими в служінні Дванадцятьом (апостолам), розвиток ішов від спонтанних структур до урядів інституційного характеру (пор. також єпископ, диякон), що в сфері форми і назви мають аналогії і паралелі в юдаїстичних глибинах Церкви. Деякі з тих урядів пізніше втратили значення або зникли. У Святому Письмі уряд найчастіше визначається як «повноваження», здійснене у громаді і для неї. Введення в уряд здійснює Святий Дух (також Бог, Ісус Христос) в акті передавання уряду через Церкву, яка через покладання рук гарантує – наступництво апостольське. У волі Бога, щоб Церква тривала і в ній був присутній Святий Дух, також міститься воля міцності уряду, при цьому не можна, очевидно, не помітити різниці між одноразовістю початку і правосильним, історичним саморозвитком (розрізнення уряду згідно з потребами). – Догмат: Не усі християни мають таку саму владу в сфері проголошення слова Божого і здійснення таїнств (ДВ 700 944 1610 1767-1770), але існує встановлена Богом ієрархія, в якій виділяються такі ступені: єпископи, священники, ті, що отримали освячення нижче (служебне). – Пор. таїна, ордо, папа, харизмат. У теологічній рефлексії говориться, особливо від кінця XVIII ст., про три уряди Христа (Вчителя, або

Пророка, Священника і Царя, або Пастиря) і на тій основі про трьох (так, зокрема, Пій XII і 2-й Ватиканський собор: КЦС 13 21 28; ДЕ 2; ДМ 15; ДА 2 10) відносно двох урядів Церкви (уряд вчительський і пастирський як повнота юрисдикційної влади, уряд священницький як повнота влади рукопокладання), що відповідають подвійності слова і дії, проте якої в абсолютний спосіб не можна впровадити.

Див. також: визнання урядів.

УРЯД УЧИТЕЛЬСЬКИЙ. Здатність Церкви (як ієрархічно організованої й есхатологічно остаточної громади віруючих у Ісуса Христа, якій ввірено місію надавання свідцтва Христові) до продовження свідцтва про самооб'явлення Бога, в якому Бог надає самого себе в Ісусі Христі; здатність обов'язково іманентна Церкві, активна, така, що вимагає послуху, і охоплена правовою структурою. Оскільки Церква є видимим знаком остаточного – як такого, що реалізується в Бозі-Людині, самооб'явлення Бога, не може як цілісність втратити есхатологічну ласку, а отже, також правди як ласки. Подія Христа як така, що вимагає віри, сама свідчить за себе і тому спирається на «авторитет» свідків, але дають йому свідцтво також слова правосильно покликаних свідків, які самі наділені відповідним авторитетом (Лк 10, 16; Мт 28, 19 н.), що передається від свідка до свідка в законно документованій історичній цілісності (Традиція, наступництво апостольське). Першим і повним носієм того слова свідцтва, яке запевнює історичну наявність події Христа в усіх часах, є громада віруючих в Ісуса Христа, Церква як така і як цілісність. Але означає, що якщо Церква як цілісність виражає свою віру домагаючись абсолютної віри від своїх членів, то не може статися, що не засвідчує вона правди Христа. Отже, згідно із своєю наявною конкретною структурою і домагаючись абсолютної віри, Церква як цілісність може давати свідцтво правді Христа одночасно в подвійний і єдиний спосіб: в єдності свого навчаючого свідцтва, через увесь єпископат, який як цілісність є в своїй єдності правосильним наступником апостольської колегії (єпископ), і згідно з тим, також через особове і

компетентне керівництво тієї колегії, римського єпископа, папи. Ту істотну властивість Учительського Уряду папи і єпископів можна зрозуміти тільки виходячи з есхатологічної природи Церкви. Ті, що здійснюють Учительський Уряд, не отримують своєї влади з призначення членів Церкви, але їхній авторитет і «непогрішність» можливі до зрозуміння тільки всередині певної есхатологічної громади віри і є одним з елементів реалізації тієї самої волі Божої в Ісусі Христі, в силу якої рятівна правда події Христа залишається існуючою в історії світу. Учительський Уряд, що розуміється таким чином, не заміняє влади Духа, але залишається Йому і Його керівництву підпорядкований. Згідно з саморозумінням католицької Церкви повна влада навчання належить єпископату як цілісності (ДВ 3020 3050 нн. 3061; див. 125 н. 686 1247-1271 1477-1480 1520 3000 3011 та ін.; КК 21-25 та ін.), якщо здійснена у взаємозв'язку і разом з римським єпископом як головою колегії, а також римському єпископу (ДВ 3073 н.), оскільки він є авторитативною головою (не тільки органом представницьким з другорядним авторитетом, що походить від самої колегії, яка також без нього становила б узаконену цілість) тої колегії. Авторитативно вирішуюче представництво усієї Церкви (папа і єпископат) може діяти як звичайний Учительський Уряд (вчення якого може бути зобов'язуючим в різному ступені) у своїх щоденних функціях проголошення керигмату, а також керування теологією і здійснення контролю над нею. Якщо той керигмат проголошує щось усій Церкві, як об'явлений Богом і вимагаючий абсолютної віри від усіх, то Дух Божий мусить абсолютно хоронити той керигмат від помилок; у такому випадку Учительський Уряд є непогрішним (ДВ 2879 3011; КДЦ 25). Те саме стосується обставин, коли в акті одного, нормального (а отже, звичайного) Учительського Уряду (папа) догмат: ДВ 3073 н.; КДЦ 25 або собор загальний (ДВ 1478 н. 2923; КДЦ 25) проголошує урочисте визначення – посилаючись на найвищий вчительський авторитет і на існування об'явлення Божого в Церкві, завдяки наявності в ній Святого Духа, і вимагаючи від усієї Церкви підтвердження віри відносно визначеної думки як об'явленої

Богом (непогрішність). Визначне рішення Учительського Уряду, з одного боку, є незмінним, з іншого ж – підлягає історичному процесу людського пізнання правди, похибкам, що пов'язані з тим процесом, лінгвістичним змінам тощо. «Ретроспективно» жодний догмат в його дійсному розумінні і сутності не може бути відкинений як помилка; «перспективно» він є завжди «реформованим», тобто може бути знову і краще вираженим. Якщо йдеться про невизначеність, але автентичне (проголошене як зобов'язуюче) формулювання Учительського Уряду, то Вчення Церкви схильне до похибок і очевидно похибки вкрадалися до його висновків. Учительський авторитет Церкви також нерідко в гаданій обороні дійсної і остаточної субстанції віри діяв з недоречною суворістю і несправедливо, тобто аморально. Перед тим як проголосити будь-яке рішення, що стосується віри або моральності, усі члени Учительського Уряду мають моральний обов'язок зібрати якомога більше інформації. Оскільки Учительський Уряд повинен дбати не тільки про предметну правильність, а й про максимальну ефективність своїх постанов в Церкві, не має він права посилатися тільки на свій формальний авторитет. Учительський Уряд має своїм обов'язком вважатися органом і функціями Церкви як цілісності і виразно давати слухачеві зрозуміти, що він не тільки представляє дійсну доктрину, а й хоче також наблизити людині дійсність її спасіння. Оскільки Учительський Уряд не отримує жодного нового об'явлення, коли видає свої постанови, має своїм обов'язком пояснити слухачеві, у який спосіб дійшов до своїх рішень на підставі сукупності одного Божого об'явлення, яке є предметом живої віри в Церкві. Поза всяким сумнівом, що в останні століття, починаючи від Тридентського собору, настало поширення сфери функцій Учительського Уряду, оскільки не є він тільки наглядцем і суддею, але виконує функцію роз'яснення і навчання. Щодо теологічного плюралізму те означає, що Учительський Уряд вибірково користується визначеною теологією для своїх цілей. Тут також треба вимагати від Учительського Уряду роз'яснень причин такого, а не іншого вибору.

УРЯД ПАСТИРСЬКИЙ ЦЕРКВИ. Пастир і стадо – це в Ізраїлі і в Новому заповіті загально уживані й дуже значущі метафори, що говорять про особові, заступницькі, рятівні стосунки Бога з Його народом. Ісус Христос також є Пастирем Своєї Церкви (1Пт 5,4), але та метафора, яка зараз викликає дуже багато заперечень (оскільки «стадо» – не залежно від свого оригінального сенсу – дуже сильно наштавхує на думку про німу масу, що керується згори), була вживана також для визначення осіб, що займають посаду в первісній Церкві й ввірених їхнім турботам громад (Ів 21,15 нн; 1Пт 5,1 нн. Ді 20,28). Отже, також так (в теологічному трактуванні) повноваження в сфері спасенного порядку в Церкві визначаються як уряд пастирський (пор. КДЦ 21 22 27 28 та ін.): пастирський уряд папи, єпископів і священників), для здійснення якого надана пастирська влада (розрізнена на найвищу пастирську владу: папа, і вищу пастирську владу: єпископ). Поєднується вона з владою свячень: пор. влада Церкви.

УСПІННЯ БОГОРОДИЦІ є догматом, який говорить, що досконала і обожувана тілесність вже зараз є частиною тотального здійснення Марії по закінченні земного життя (ДВ 3903). Це вчення, що однодумно визнавалося вже у VII ст., спирається на важливі висловлення Святого Письма. Засвідчене в ньому тілесне материнство Марії не є однак тільки біологічним випадком, а найвищим чином її віри; в ньому і завдяки ньому світ був обдарований спасінням Ісуса Христа (виключно Його!). Тому також Церква завжди вірила, що спокута здійснилася в Ній в найбільш досконалий і радикальний спосіб (непорочне зачаття). Якщо вірити, що вона є зразком досконалої спокути, то слід також взяти до уваги і прийняти, що воскресіння Ісуса не може бути тільки одиничним випадком, оскільки тілесність – що є зовнішньою формою душі, створеною через нього в матерії з метою відкритися на те, що інше – обов'язково охоплює спільність з другим тілесним «ти» (пор. Мт 27,52). Далі слід зауважити, що в Христі той світ отримав вже зараз новий спосіб існування (небо) в силу своєї історії, що є разом історією того,

що матеріальне, і того, що духовне. Отже, так той догмат говорить, успішні вже зараз пояснює наявну ситуацію спасіння; оскільки Та, яка через віру прийняла для себе і для нас усіх спасіння в своєму тілі, прийняла його повністю, тому це є спасінням усієї людини. Отже, цей догмат має по суті еклезиологічне й есхатологічне значення. Успішні не обов'язково містять в собі твердження, що тільки Марія (крім Ісуса) «вже зараз» зазнала того здійснення, хоча існують особливі причини, щоб те здійснення визнати власне за Нею.

УСПРАВЕДЛИВЛЕННЯ згідно з католицьким вченням є подією, в якій Бог своїм вільним актом любові провадить людину (у широкому значенні) до такого зв'язку з собою, який Він як святий Бог вимагає від людини і який Він як Бог, уділяючи ласку, готовий людині дати. Бог здійснює цей задум, роблячи людину учасником божественної природи (2Пт 1,4), що реалізується тоді, коли Бог чинить, що Його власний Дух Святий як Дух Божого дитинства (Рим 8,15; дитинство Боже), вільності (2Кор 3,17) і святості (Рим 1,4) поселяється в глибині істоти людини, плідно діючи в ній і обожнюючи її (ласка, самоуділення Бога). Коли через слово віри і знаки таїн (хрещення) Бог дає людині свідоцтво про нове створіння, яке вже є предметом віри, але ще не є предметом застановлення. Справедливість, що дійсно робить справедливим (Рим 1,17; 6,20; 8,10; 1Кор 15,17; Гл 5,5; Еф 4,24; ДВ 1528), а не є просто юридично надаваною (ДВ 1520 1561 3235), водночас є відпущенням гріхів (гріх первородний). Божа воля усправедливлення завжди присутня у світі, будучи есхатологічно невідворотною і певною силою втілення Сина Божого (Ісус Христос), Його смерті і воскресіння. Те, що Божа воля спасіння уділена людям в Ісусі Христі, становить предмет віри (що вона є плідно скерованою кожній людині, попри її грішність, і що людина провинно може відкинути любов Божу), тому вона також є предметом глибокої надії, а не зарозумілої певності спасіння. Діяння Бога в усправедливленні не виключає вільної самореалізації людини (ДВ 1524 1554 1559). Саме у вільних актах віри, надії і любові, що сприймають самоуділення Бога, спасенна

воля Божа досягає свою плідність. Тому справедливість, уділювана Богом і сприйнята людиною, може бути втраченою, якщо людина відкидає любов Бога через доконання тяжкого гріха (ДВ 1544 1577). До тої міри, до якої усправедливлення є подією, що стається в людині як історичній істоті, воно дійсно становить рішучий перехід від стану гріха до стану усправедливлення (що не означає жодного діалектичного співіснування між гріхом і усправедливленням), хоч людина і надалі залишається нараженою на гріх (пожадання, ДВ 1515), залишається нездатною до безпомилкового суб'єктивного застановлення щодо свого стану, щодо Бога (ДВ 1533), надалі грішить (ДВ 1573) – і у цьому потрійному аспекті залишається тим, що втікає від свого знищення і шукає порятунку у ласці Божій.

Оскільки спасіння досягається в історичному процесі, усправедливлення може бути попереджене підготовчими актами, які уможливорює Божа ласка (віра, недосконалий жаль, ДВ 1526), а збереження чи примноження усправедливлення (ДВ 1574) може щораз у більшій мірі включати саму людину (заслуга; добрі вчинки).

Див. також: самоусправедливлення.

УТЕЧА ВІД СВІТУ. Оскільки «світ» в біблійному розумінні означає усіх тих, хто через гріх закрився від Бога і Його пропозиції самоуділення в ласці, а також утворену через них спокусу до нових актів відкинення Бога, остільки свідоме і активне ізолювання себе від того світу (враховуючи прагнення до врятування світу, оскільки він є створінням і адресатом спасіння) є обов'язком кожного християнина, частиною християнської екзистенції. У вищому розумінні утеча від світу є активним зреченням земних цінностей, які самі по собі є позитивними (ради євангельські), як практичний вираз готовності, сповненої милістю віри в любов Бога, що надає сама себе навіть у ситуації, коли необхідність, загроза для життя і трагізм світу, здається, протирічать тій вірі (коли «світ» утікає від людини) і коли треба погодитися на участь у смерті Ісуса: то є утечею від світу, яка є навчанням у смертельній долі світу,

що є виразом прагнення до ласки, що представлена Богом і стоїть понад усіма земними цінностями, ласки в Церкві і для Церкви. «Світська» форма утечі від світу також може дечого навчити християнина: оскільки людська надія для практичної реалізації потребує також критичної дистанції, утеча від світу у «світській» формі часто виявляється як відмовлення (протест проти несправедливих структур, тільки часткової ідентифікації тощо).

УЧАСТЬ – загальний термін, який виражає факт, що природа одного буття може по-різному визначати сутність і ознаки іншого буття. Кожна причина, що як причина створює те, що інше, ніж вона сама, неминуче надає тому, що створене, певну подоби до самої себе і в той спосіб дозволяє своєму витвору певну «участь» в ній самій. Але крім того, одне буття може надати іншому талант участі в ньому через надання самого себе. І те також може відбутися в різних площинах і в різний спосіб. Душа надає тілу права участі в своєму житті через властиву античну «інформацію» (один з видів «внутрішньої» причинності). У взаємній особовій «комунікації» два духовні буття можуть надавати одне одному здатності взаємної участі (інакше є у випадку участі в контексті натури або в контексті суспільства). Того роду участь досягає свого кульмінаційного пункту в самовираженні Бога. Якщо усе має єдине джерело і тим бере участь у Бозі і якщо саморозкриття Бога, який є милістю, довершується в ласці й славі як самопредставлення Бога, то стає зрозумілим, що те, саме в собі таємниче поняття участі (два буття залишаються двома буттями і одночасно через участь становлять взаємну єдність), мусить бути ключовим поняттям в теології.

Ф

ФАКТИ ДОГМАТИЧНІ – це такі факти, які дійсно не можна вивести з об'явленого Божого слова, але як такі, повинні бути визнані й сформульовані Церквою, оскільки є умовою нелицемірної поведінки депозитум фідей (напр., визнання легальності папи, вселенського характеру собору, якогось вчення за ересь). В стислом розумінні теологічно вони не належать до науки віри, а радше до практичної теології уреальнення Церкви згідно з її природою. Теологія пастирська.

ФАРИСЕЙСТВО (*фарисей* – *гебр. відділений*). В теології фарисейство не означає ні лицемірство і подвійну моральність, а насамперед рух в часах Ісуса, що об'єднував націоналістично наставлених євреїв, які вороже ставилися до всіх чужих впливів, суворих (в етичному сенсі), що вірно дотримувалися Права та чітко поважали післябіблійну традицію (рух, що суперничав із садукєями). Там, де негативні аспекти цього руху підпадали абсолютизації в байдужій системі, маємо справу з фарисейством у властивому значенні цього слова, з тим, проти чого боровся Ісус, і що з'являється в усіх епохах як перекручування кожної релігії, яка слушно намагається надати собі форму конкретної інституції. Йдеться тут про звільнення внутрішнього змісту релігії, культ букви права з одночасним браком розуміння його духа, перевагу казуїстики в моральній теології, а насамперед ту «справедливість вчинків», завдяки якій людина вважає, що сама по собі може встановити «корисні», добрі стосунки з Богом (що в результаті було б чимось у вигляді «само-відкуплення»), що, самостійно звершуючи свої власні вчинки, може зробити Бога своїм боржником, який би мусив винагородити за щось, що не є Його власною ласкою. Надалі така постава може перейти в справжні пиху і байдужість. Ісус рішуче відкидав таке

фарисейство, натомість Павло, колишній фарисей, в теологічному світлі довів абсолютну незгідність легалістичної справедливості вчинків з християнством (Рим, Гл, пор. Мт 5,20; 6,1-6; 16; 12,1-14; 15,1-20; 23,13-36 Лк 18,9-14).

ФІДЕЇЗМ є вченням, яке з'явилося наприкінці минулого століття у Парижі (на зреформованому теологічному факультеті), згідно з яким поняття і вирази віри є тільки символами віри, набутими ще перед усіма поняттєвими її сформулюваннями, незалежно від історичної певності та теологічного самоаналізу. Згідно з фідейзмом, спасенню вартість має виключно переконання та віддання серця, а не розумове та обґрунтоване знання у справах віри. Католицька відмінність фідейзму, яка низько цінує здатність людського розуму та поняттєві спроби сформулювання правд віри, – це традиціоналізм.

ФІДУЦІЯ – теологічно контрверсійне визначення сформульованої реформаторами концепції віри, згідно з якою усправедливлююча віра є тотожною з тією «міцною, непорушною довірою (фідущя) серця» у відпущенні гріхів Богом в Ісусі Христі, попри триваючу грішність людини. Підкреслюється пасивний характер цієї віри (на противагу до вільного акту її прийняття), її зв'язок з індивідуальним спасінням як таким (на противагу до догматичної віри у вселенський характер об'явлених правд), її виключно особисту усправедливлюючу силу. Різниця в стосунку до властиво сприйманого католицького вчення про усправедливлення майже виключно має термінологічну природу, якщо прийняти, що обидві сторони нині могли б погодитися, що ласка і свобода є величинами просто, а не зворотно пропорційними одна до одної, усправедливлююча віра дійсно є непорушною індивідуальною надією спасіння, а віра, яка цілковито осягає сповнення своєї природи у тотальному покладанні на Бога, є любов'ю, що надає вірі усправедливлюючу вартість.

ФІЛЛОКВЕ (*лат. і від Сина*), додаток, впроваджений латинською Церквою вперше у VII ст. до нікейсько-царгородського визнання віри. Він говорить: «Святий Дух

походить від Отця і від Сина як з однієї засади» (Свята Тройця). Цей додаток не скрізь однаково швидко знайшов визнання; у Римі напевно щойно бл. 1000 р. В першу чергу він зустрівся із запереченням грецької Церкви, від 867 р. становлячи головний об'єкт критики спрямованої проти латинської Церкви. По сьогоднішній день грецька Церква вважає його причиною схизми, хоч щодо повноважності формули філоокве (однаково чи йдеться про її зміст, чи впровадження до визнання віри) між двома напрямками існувала однозначність на об'єднальному соборі у Флоренції (1439 р.).

ФІЛОСОФІЯ І ТЕОЛОГІЯ. Основна проблема зв'язку між філософією і теологією полягає в тому, чи і як обидві водночас можуть бути фундаментальними науками (тобто такими, що «науково», систематично і рефлексійно пояснюють екзистенцію як таку та в її цілісності), причому такого роду, що людина не мусить вирікатися ані одній, ані другій (відтак не повинна ставати перед альтернативою – або бути філософом, або бути теологом), навіть якщо добре розуміє справжню природу однієї і другої наук. Бажаючи відповісти на це питання, насамперед треба звернути увагу на факт, що католицька теологія впроваджує основне розрізнення між природою і ласкою, як також між природним пізнанням Бога (пізнавальність Бога) та об'явленням, та що в результаті за самою своєю природою не тільки толерує філософію, але просто вимагає її, отже, не узалежнює об'явлення і віру від абсолютної поразки інтелекту людини, як грішника. Це переконання посилює факт, що в цьому розрізненні не йдеться про якусь ізоляцію (в розумінні підтвердження існування чистої природи); на тлі зв'язку між вселенською і «інституційною» історією спасіння виразно видно, що історія філософії також належить до історії об'явлення, і на цій підставі є неминучим партнером комунікації між християнством і його теологією. Крім того, історія показує, що теологія також завжди користується філософськими засобами; на протигагу модернізму й усякої релігії почуття католицька теологія рішуче твердить, що цей історичний стан речей є цілковито обґрунтуванням від свого заснування, об'явлення і

ласка звертаються до всієї людини, отже, також до людини мислячої, з точки зору ж сутності релігії, це домагання не другорядне. Як такий, віруючий християнин від народження живе в переконанні, що дух, природа й історія – це створена дійсність, маніфестація і власність Бога, який як єдина Правда є джерелом цілої дійсності й цілої правди, який також є виконавцем історичного об'явлення через слово, щоб вдосконалити і піднести свої створіння. Таким чином, те, що перебуває «поза» якоюсь визначеною сферою земної дійсності (тобто поза історичним об'явленням, поза Церквою і теологією) в очах християнина зовсім не мусить на цій підставі перебувати поза сферою його Бога. Відтак християнин не може і не потребує абсолютизувати свою теологію на некористь філософії. Якби він так вчинив, то переплутав би свою теологію з Богом, якого вона досліджує. Власне християнин знає, що у світі існує плюралізм, і що ніхто, крім Бога, позитивно і адекватно не може вирішувати його єдність, навіть Церква і її теологія, наскільки, звичайно, не існує якась подвійна правда. І навпаки: якщо філософія хоче здобути інтелектуальну владу над людською екзистенцією, такою якою вона дійсно є в цілій своїй площині й глибині (навіть філософ з найбільш трансцендентальною настановою повинен брати до уваги історію Духа), то не може оминати явище релігії, оскільки скрізь, в усіх епохах, в кожному місці, вона належить до основних структур людської екзистенції (навіть там, де атеїзм проголошується правдивим поясненням екзистенції, отже, як «релігія»). Філософія, яка б не була також «філософією релігії» та «природною теологією» (не зважаючи на їхню форму), напевне була б поганою філософією, оскільки не добавала б власного предмету. Задоволений собою атеїзм, який чинить так, ніби взагалі не існувало б релігійне питання, або не знає, що ми розуміємо під Богом, або є легким для розуміння одним зі способів втечі від Бога, або ж накиненою собі позою. Та вирішальний характер мають такі умови:

а) Якщо і наскільки філософія хоче бути систематичним і трансцендентним самоаналізом, то не хоче сама по собі

утримувати, що є конкретною, спасенною і властивою інтерпретацією екзистенції, відтак може заступити релігію в її конкретній й історичній дійсності (а тим самим також і її теологію). Якби філософія хотіла бути чимось більшим, ніж таким трансцендентальним самоаналізом («що посередничає»), якби, іншими словами, хотіла бути конкретною майетикою, що впроваджує в конкретну екзистенцію (отже, також в конкретну релігію), яка як цілість втікає від самоаналізу, але яка сама по собі є чимось неминучим і зобов'язуючим, то тоді така філософія, власне, і була б складною єдністю теології й філософії, апіорної очевидності й об'явленням, що виступала б під назвою філософії (або була б фальшивою, тобто переважно секуляризованою теологією); отже, то було б питанням термінології та докладного аналізу цього одного і глобального сприйняття екзистенції, в якому знову виявилось б, що йдеться про єдність розуму й об'явлення, яку не можна висловити рефлексійно, адекватно і матеріально. Але якщо згідно зі всією своєю традицією, філософія саму себе вважає за трансцендентний самоаналіз, то треба сказати, що такий самоаналіз ніколи повністю не охоплює конкретну дійсність екзистенції, хоч та конкретна дійсність сама досвідчується як підстава екзистенції, а не як байдужий залишок: історичність є чимось меншим, ніж реальна історія, конкретна любов є чимось більшим, ніж формальний аналіз суб'єктивності (здатність і обов'язок любові), переживаний страх є чимось більшим ніж поняття основної умови людської екзистенції. Але якщо це визнання власних обмежень належить до основних висловлювань філософії як такої, що будучи наукою «першою» (основною) вже не є підпорядкованою жодній іншій науці вищого рангу як її підставі віднесення, то філософія як наука про трансцендентність духа вказує на Бога як на абсолютну «особову» таємницю, а в своїй антропології і філософії релігії конститує людину як потенційного «слухача слова» живого Бога (можливо вже під впливом надприродного екзистенціалу), і як чиста можливість самоаналізу і недосконале самозаглиблення вказує на людину, яка, щоб реалізувати свою

екзистенцію, історично переказує саму себе в самій історії. Отже, філософія сама по собі не є такого роду наукою, яка могла б мати претендії до буття виключним поясненням конкретної екзистенції людини та отримання над нею єдиної контролю. Якщо філософія добре розуміє саму себе і свою свободу (звільнену таємницею ласки Бога), то вона є тим першим рефлексійним поясненням екзистенції, яке справляє, що людина має відвагу поважно трактувати конкретну дійсність й історію. І тому філософія відкриває перед нею можливість знаходження у конкретній історії живого Бога, який переказав самого себе людині у втіленні.

б) Безперечно, конкретне об'явлення, та в зв'язку з цим об'явленням, Церква і її Учительський Уряд (через необхідність, що випливає з їхньої природи) в певному розумінні висувають претензії представляти цілу дійсність (як найвищу засаду і спасіння цілості). В результаті християнин, в ім'я єдності своєї екзистенції, оскільки вже є віруючою особою, та оскільки вже досягнув ту єдність і ієрархічну організацію своєї екзистенції у вірі, не може вважати, що наука Церкви є для нього, як філософія, і для його філософії просто неістотною і позбавленою будь-якого авторитету. Дійсно, ця наука для його філософії як такої не є жодним джерелом матеріальних даних, але принаймні є «негативною нормою». Обґрунтування постійного плюралістичного характеру філософії і теології, якого, зрештою вимагає сама теологія, в жодному разі не передбачає, що позитивний синтез людини філософської і людини теологічної завжди повинен бути виразно помітним (як експериментально переживаний людиною в її історичних умовах). Остаточну єдність своєї філософської і теологічної долі людина повинна і може довірити одному Богові філософії і теології, який є більшим, ніж філософія і теологія.

Теологія на відміну від об'явлення і пророцтва є самоаналізом самооб'явлення і пророцтва; в цьому самоаналізі людина (як питаюча і критична) зіштовхує об'явлення з цілістю свого (також частково підлягаючого філософському самоаналізу) розуміння екзистенції, оскільки вона

представляється в її конкретній ситуації, щоб дійсно зробити об'явлення своїм власним об'явленням, щоб самому собі пояснити її, критично очистити від усяких непорозумінь, а також навпаки, щоб піддати розвазі свої власні горизонти розуміння у відношенні до даних, доставлених самим об'явленням тощо. Але власне тому «філософування» у теології є необхідною умовою. Його «філософське» (рефлексійне або нерефлексійне) перед-розуміння самого себе є (принаймні) одним з елементів, який справляє, що теологія відрізняється від об'явлення як такого, і який започатковує теологічну думку. Це філософське започаткування теології можливе, оскільки об'явлення, як відозва і домагання до цілої екзистенції людини, є завжди відкритим до її самозрозуміння, і в ньому самому вже вміщене філософське самозрозуміння (або передфілософське чи первісне філософське), але присутнє у зовнішній очевидності буденного дня і «здорового глузду». Якщо хтось, досліджуючий теологію, вважає, що не повинен «філософувати», то несвідомо потрапляє тільки в одну з домінуючих в даний час філософій або вдається до моралізаторської гаданини, яка не виконує завдань теології. Філософствування у теології не вимагає заснування замкнутої філософської системи в теології як незмінно важливої і непідмінної. «Еклектично» філософія може віддзеркалювати несистематизований плюралізм людського досвідчення й історії духа, повинна бути відкритою на зміни і поглиблення там, де з неї користує теологія. Християнська філософія може існувати (якщо взагалі може існувати) тільки тоді, коли за своїми засадами і методом є тільки філософією і нічим більше, оскільки у протилежному випадку вона перестала б бути філософією як основною наукою. Філософія може бути тільки «анчілла» теології (тобто тільки моментом вищої цілості, до якої природно відкрита), якщо сама є вільною. Також теологія повинна відважитись на відкритий, не маніпульований апіорно людиною і Церквою, діалог з філософією, і повинна почути те, про що попередньо не знала. Філософ може бути «християнським» філософом, якщо дозволить, щоб його християнська віра діяла як «негативна норма». Це цілком не

суперечить філософії. Філософію можна назвати «християнською», якщо в своїй історії вона отримала імпульси з боку християнства, без яких дійсно не була б тим, чим є.

Відтак філософія є «християнською», якщо філософ, який є християнином, спрямований до того, щоб між його філософією і його вірою (отже, також його теологією) панувала найбільш можлива збіжність, не проминаючи при цьому істотні різниці і незгідності обох царин, та пам'ятаючи, що це намагання може мати тільки асимптотичний характер. Це намагання не означає апіорний, нічим не загрожений брак напруження між філософією і вірою, як також не виправдає втечу до «подвійної правди». Правдивий зв'язок між філософією і теологією змінився не тільки в результаті більшого плюралізму сучасних філософій; цей зв'язок змінився також тому, що філософія вже не є єдиним і навіть головним стрижнем, що поєднує «світ» і теологію, яка повинна реалізуватися у зустрічі з цим світом. Під цим кутом зору нині до філософії прилучилися інші сучасні науки (історія, природознавчі науки, суспільні науки). Ці науки, однак, не вважають себе похідними від філософії; дійсно знають, що з історичного пункту бачення походять від філософії, але їхнє саморозуміння, методи та сутність не можна приписувати філософії. Радше ті науки вважають, що філософія є зайвою в роздумах про екзистенцію, або що зводиться до формалізації методів багатьох автономних наук. Відтак теолог повинен пам'ятати, що ті науки є також партнерами у діалозі, який впливає на обидві сторони. Теолог повинен брати до уваги як ментальність представників цих нових наук, яка визначає їхню працю, плюралізм тих наук, який не дозволяє прийти до якоїсь синтетичної єдності, так і окремі методи і результати цих наук. Натомість, теологія повинна допомагати вченому в утриманні гуманного характеру ситуації, якій загрожує небезпека перетворитися у різновид духовної шизофренії. Крім приявного і властиво вже непереможного плюралізму філософії, який породжує аналогічний плюралізм теології, треба також пам'ятати про надходячі наслідки. Церква з цим самим визнанням віри і з одним Учительським Урядом для всіх її членів

не може зректисся, принаймні до певної міри, цієї самої теології, яка потрібна для інтерпретації і збереження одного визнання віри, навіть для одного визначеного загалу мовних правил для визначення всього, що виходить поза те, що вимагається за самою природою речей. Але для Учительського Уряду Церкви (завжди перебуваючого у центрі історичного розвитку) така одна, подекуди узагальнена (в термінології тощо) шкільна теологія означає також певну церковну шкільну філософію в царині методів та прийнятих понять, зрозумілих і повсюдно використовуваних. Звичайно, можна спитати чи така «філософія» ще є філософією у стисломому розумінні, чи, власне, є тільки мовою або обрієм розуміння, які дійсно походять з філософії, але які формують загальну свідомість даної епохи в її екзистенції, як ще не охоплений у межах якоїсь рефлексійної системи. Але така середня шкільна філософія існує та є необхідною в теології, що вимагається для одного визнання віри.

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ. Згідно з класичною філософією, своїми підставами наука пов'язана з пізнанням незмірних і вічних засад та істотних структур, як також з твердженнями, які можна логічно і з поняттєвою ясністю однозначно вивести з них. Під впливом номінальної критики, теоретичної цікавості та технічно-наукових намірів опанування природи ця ідея науки підпала змінам в період між середньовіччям і сучасністю. Логічна дедукція поступилася першим місцем засаді емпіричної верифікації як вирішальному критерію запевнення чинності наукових висловлювань. Водночас цьому переоформленню структури науки відповідала вимога необхідності солідних наукових підстав для наукового знання, його логічних і матеріальних норм. Таким чином була визначена сфера досліджень філософії науки як царини самоаналізу і обґрунтування внутрішньої структури наукового знання. Таким чином, розвиток загальноприйнятих критеріїв науковості від самого початку належав до головних завдань філософії науки, причому як різницю між контекстами наукового пізнання – контекстом, що стосується обґрунтування, походження і

застосування, так і різницю між формальними й емпіричними науками, треба вважати за конститутивні елементи. Логіку науки, методологію науки і (в стисломому розумінні) філософію науки можна розглядати як основні дисципліни загальної філософії науки, що розуміється у широкому сенсі й функціонує на метатеоретичному рівні; в них застосовуються різні процедури, які справджують до якої міри збірні наукові висловлювання можуть бути обґрунтованими, чи можна їх підтвердити. До проблем філософії науки, які нині можна найчастіше зустріти, належать: перша – пов'язана з поняттям досвідчення й інтерсуб'єктивного підтвердження наукового пізнання; друга – стосується зв'язків між теорією і досвідченням, особливо ж зв'язків між логікою і спостереженням; третя – стосується залежності науки від історії й мови, а також конвенціонального характеру науки. Крім того, центральні моменти ідеальності, нормативності та комунікативності, так необхідні для встановлення загальноважливих наукових критеріїв через необхідність провадять до подальших епістеміологічних питань, що стосуються, наприклад, важливості логіки, інтерсуб'єктивної повноважності аналітичних методів, як також умов можливості раціональної реконструкції взагалі. Над розв'язанням виникаючої звідси проблеми рефлексійного пояснення загальної і раціональної підстави наук працюють всі головні напрямки сучасної філософії науки: сієнтізм (Карнап, Штегмюллер), критичний раціоналізм (Поппер, Альберт), конструктивізм (Лоренцен, Камбартель), трансцендентальний універсальний прагматизм (Апель, Габермас).

К.Ф.

ФЛОРЕНЦІЯ. 17-й Вселенський собор (Базель) був перенесений Євгеном IV у 1437 році до Феррари, а у 1439 році до Флоренції, де дійшло до з'єднання (тільки тимчасового) римських католиків з греками (6.7.1439), коптами (4.2.1442) та, після перенесення до Риму у 1443 році, до унії із сирійцями (30.9.1444), частково з халдейцями і маронітами з Кіпру (7.8.1445). Визначення собору стосуються філіокве, бачення Бога

усправедливленими відразу після смерті та примату папи (ДВ 1300-1307). Декрет для вірменів детально пояснює сім таїн (ДВ 1310-1327), а для яковитів – вчення про Святу Тройцю, христологію, старозаповітне Право, хрещення дітей, доброту створінь і приналежність до Церкви (ДВ 1330-1351).

ФОРМА взагалі («постать», «структура») є тим, що чинить, що якийсь матеріал або зміст стає визначеним, окресленим існуванням. У аристотелівсько-томістичній метафізиці форма означає істотну сутність (рацію), яка окреслює те, чим власне є якийсь існування, а також засаду буття; в цьому розумінні форма є корелятивним поняттям матерії й існує, виключно окресляючи й реалізуючи матерію. Бога, в якому немає жодного розрізнення між формою і матерією, що вимагає окреслення формою, але ніколи не може бути нею повністю огорнена, можна сприймати як «чисту» форму. Звідси Дух, також створений, є вільним і нематеріальним буттям у самому собі, та може, аналогічно до чистого духа Бога, також бути названим «*forma formarum*» (формою форм), оскільки охоплює все буття.

У сакраментології під формою розуміється те окреслююче й надаюче сенс слово, яке щойно «формує» дану «матерію» (дію священика і вживані в цих діях «матеріальні речі», а також як у тайні покути виявлювана покутником необхідна предиспозиція для прийняття ласки цієї тайни), робить її сакраментальним знаком.

X

ХАЛКЕДОН, місто в Малій Азії, в якому від 8.10 до 1.11.451 р. (за понтифікату папи Лева I) відбувся 4-й Вселенський собор. На ньому був сформульований христологічний догмат: Ісус Христос, Логос, який став людиною, є однією особою в двох природах, які в свою чергу знаходяться в тій одній особі в спосіб незмішувальний, незмінний, неподільний, нерозлучний (ДВ 301). Цей догмат був проголошений проти несторіанства (дві особи в Ісусі Христі; пор. Ефес) і проти вчення Евтехеса (дві природи злилися в Ісусі Христі в одну: детально монофізитство). Папа Лев I, легати якого провадили собор, затвердив постанови собору без канону 28, який визнавав за Царгородом перше місце за Римом (оминувши Антіохію й Олександрію).

ХАРАКТЕР САКРАМЕНТАЛЬНИЙ (гр. *характер* – *розпізнавальний знак*) окреслює витиснене хрещенням, миропомазанням і священством на християнині духовне і незнищувальне знамено (тривалу чинність цієї тайни, незалежну від суб'єктивного становища індивідуальності) (догмат: ДВ 1609). Вчення про сакраментальний характер базується на біблійному понятті «печаті» (сфрагіс) Бога, знак якої носять на собі ті, хто обраний (Одкр 7,2-8); вперше це вчення було розвинуте Августином в зв'язку з тим, що зазначені тайни були визнані неповторними. Незнищувальність сакраментального характеру усамостійнює його від людського рішення і особистої історії спасіння індивідуальності, й вказує на внутрішнє, невидиме, ласкаве покликання індивідуальності спасенним голосом Бога до історичної і публічної сфери Церкви та її культу (призначення до участі в культурі: КДЦ 11). Культ Церкви, будучи актуалізацією постійного покликання охрещених, миропомазаних, висвячених, є видимим знаком незмінної і

безкорисної Божої любові та її прийняття Церквою як цілісності (тайнство). Сакраментальний характер в дійсності не є тим, що ласка, однак, вказує християнам на обов'язок посідання ласки, як також її їм жертвує.

ХАРИЗМАТИЗМ (гр. – *дар ласки*) означає: а) в Новому заповіті незаслужене спасіння взагалі; б) у множині – вже в Новому заповіті, як також в сучасній теологічній мові – таке діяння Святого Духа щодо окремих вірних, яке ніколи не може бути ані вимушеним людиною, ані передбачуване інституційними органами Церкви, ані досягнуте відправленням таїн, хоч, однак, завжди і всюди можна їх сподіватися, оскільки вони належать, як уряд і таїна, до постійної і тривалої істоти Церкви. Харизматизм спрямований (на протигагу до чеснот) до того, щоб зробити видимим і вірогідним Церкву як «святий люд Божий», і таким чином доповнює церковний уряд у виконанні притаманних йому завдань. Способи виявлення харизматизму (в апостольських часах насамперед дару мудрості, здійснення чудес, розрізнення духів, керування громадою, мов – пор. особливо 1 Кор 12-14) не може бути передбачуваним на підставі історіоспасенної й еклезиологічної природи харизматизму; тому він мусить бути завжди знову ствердженням і сприйняттям (ДВ 3807), до того ж властиве новизна якоїсь форми виявлення харизматизму (пор. рух євангельського убогства в середньовіччі) не може бути аргументом, що свідчить проти того, що він має церковний характер і походить від Святого Духа, хоч радше його треба визнати, звичайно після поглибленого дослідження, за новий збуджувач Божого Духа, який хоче таким чином сконфронтувати Церкву з даною їй сучасністю й інтегрувати з нею в більш інтенсивний спосіб (а саме більш урізноманітнений).

ХВОРОБА. Наука віри не формулює догматичного визначення хвороби, але вказує на її досвідчення, подаючи її теологічну інтерпретацію, пов'язуючи її з Богом і спасінням людини. Отже, хвороба є одним з тих випадків, які позбавляють людину здатності володіти самою собою; конкретним, але суперечливим виявом її створеності (як загрози існуванню й скерування на

Бога) її грішності (так само як жадання: первородний гріх), небезпеки смерті (як терпіння і як дії), невблаганного й ніколи остаточно непокоханого дуалізму умови людини, як такої, яка відчуває, і як такої, яка діє. Хворий у відчувальній ситуації загрози стає перед питанням: чи перед лицем накиненої відмови з себе хоче вважати себе звичайним моментом (яким не є і не може бути) в безвинному і нешкідливому ритмі природи (яка жадає смерті, щоб помножити життя), чи, відкинувши віру, протестує проти свого існування як позбавленого сенсу, чи також нарікаючи на неї приймає її (посередньо або безпосередньо), у вірі й надії як питання, на котре не може відповісти самостійно, але на яке Бог дав вже відповідь в смерті Ісуса Христа. Християнин, який досвідчує хвороби інших і керується прикладом Ісуса, ніколи не буде бачити в хворобі кару за гріхи, а допомагаючи хворому в потребі й занедбанні, хворому, з яким ототожнивсь самий Ісус (Мт 25.36.43), не обмежиться тільки до побожного потішення.

ХРЕСТ – насамперед це пристосування, яке у стародавньому Римі використовувалося для виконання вироків смерті над звичайними злочинцями (сучасна «шибениця»). Оскільки Ісус викупив людськість через смерть на хресті, хрест також означає прийняття смерті Ісусом у вірі, що сакраментально було обґрунтованим у хрещенні (Рим 6,3), та яке у житті реалізується у наслідуванні розп'ятого Ісуса, яке знаходить своє сповнення у власній смерті як співсмерті з Ісусом Христом (Рим 6,8; відкуплення). Теологія хреста є постійною рисою теології Лютера, яка намагається шукати Бога тільки і виключно у розп'ятому Христі. Також у католицькому сприйнятті кожна реалізація християнської екзистенції позначена хрестом Ісуса, отже, також і теологія, яка повинна дозволити, щоб її позитивні висловлювання, ніби «вмираючи», занурювалися в щораз більшу, незвідану таємницю Бога. Хрест не можна використовувати для перекручень і приховування активної інтерпретації наслідування Ісуса через участь на користь визискуваних та тих, що терплять.

ХРЕЩЕННЯ як перша і головна тайна (ДВ 150 802 1614 та ін.) мусить сприйматися в тісному зв'язку з католицьким розумінням Церкви. Це є тайна поновних, очищуючих і освячуючих народжень (Ів 3,5; пор. Єз 36,25; ДВ 223 231 247 1314 1730 та ін.) в Дусі й ласці Ісуса Христа, завдяки правному і тайному влученню до Церкви, де спасеннотворче життя Ісуса Христа, як новий і водночас найбільш первісний початок впадлої в Адамі людськості, знайшло вже свою незнищену, сакраментальну і видиму присутність у світі. Це влучення до сакраментальної видимості спасіння в тілі Ісуса Христа (ДВ 394 1314 1513 1671 1730 3705), яке оживлює і освячує Дух Ісуса і яким є Церква, стає незабутньо припечатаним (2Кор 1,21; Еф 4,30) характером хрещення (характер сакраментальний, ДВ 781 1314 1609 1767-1770), на підставі якого хрещення не може бути повторним (ДВ 110 123 183 214 810 1609 1624 1626 1671 1864). Так сприйняте прилучення до Церкви також є першим засадним наслідком хрещення (ДВ 632 1050 1314 1621 1727; СІС кан. 87 – також нині чинний СІС кан. 849; пор. членство Церкви), але водночас, закладаючи достатню диспозицію, засобом отримання повноти ласки хрещення: усправедливлюючого відновлення давньої людини (Еф 4,22 КЛ 1,10 ДВ 1671) у внутрішньому обожненні й уподібненні до Ісуса Христа в Його смерті й воскресінні (Рим 6) силою Його Духа, присутнього в Церкві й дякуючи Церкві, знищенню всіх гріхів (ДВ 150 231 239 540 632 793 854 903 1314 1515 1671) і відпущенню всіх вічних і дочасних кар за гріхи (Еф 5,26 ДВ 854 1314 1515 1671). Оскільки тільки через хрещення можна знову народитися до нового життя в Ісусі Христі, тому самого цього життя в собі на можна отримати без хрещення (Ів 3,5 Мр 16,16); але оскільки хрещення уділяє це життя як тайну впровадження до спільноти Ісуса (1Кор 12,13) і тим самим як тайну ласки, присутньої в історичному баченні цієї спільноти, тому його необхідність спасіння є тісно пов'язаною із загальною необхідністю самої Церкви до спасіння; також тому як існують різні шаблі приналежності до Церкви, так і ми маємо різні шаблі реальної участі в сакраментальності хрещення як джерела спасіння: хрещення крові (через

мучеництво) усправедливлює людину на основі дійсної участі в функції Церкви, що свідчить актуальність спасіння, яке звершилося в смерті Ісуса; хрещення прагнення як прагнення (вотум) тайни хрещення, або безпосереднє, пов'язане з жалем, інспірованим любов'ю, але тільки посереднє усправедливлює, оскільки в цьому прагненні людина добровільно й у вірі й любові сприймає і приймає дану їй людську природу як, завдяки таємниці втілення, об'єктивно скеровану до Ісуса Христа, і, водночас, як вже маючу на основі своєї подібності до святої людської природи Ісуса Христа певне квазі-сакраментальне значення.

Проти донатизму та захисників поновного хрещення еретиків Церква вчить, що, власне, кожний може в чинний спосіб уділяти тайни хрещення (ДВ 110 123 127 183 211 1314 1348). Урочисте хрещення, звичайно, можуть уділяти тільки визначені урядовці Церкви: єпископ, священник, диякон. Обряд хрещення прийняв первісний релігійний символ культового і святого обміття (що, наприклад, повторюється в хрещенні Івана Хрестителя, в хрещенні єврейських прозелітів, в гностичних містерійних культах, в мандеїзмі), хоч з передхристиянських хрестительських культів не можна вивести пов'язаної з цим обрядом особливої ідеї надприродного відродження, якщо навіть всередині світу Біблії християнське хрещення можна сприймати (пор. Єз 36,25) як перевищуюче увінчання хрещення Івана (засвідчення віри в надходячого Месію). Чинне християнське хрещення довершується политтям (або зануренням чи побризкуванням) природною водою з одночасним визначенням хрестительної чинності («Х, я тебе хрещу...»), згадуванням трьох осіб Святої Тройці («... в ім'я Отця і Сина, і Святого Духа»), а також пробудженням наміру чинення того, що хоче вчинити Церква, коли уділяє хрещення. Кожна особа, яка ще не є хрещеною, може прийняти хрещення, включно з малими дітьми, але хрещення дітей, батьки яких не є католиками або є відступниками від віри, вимагає виконання певних умов, оскільки дитина отримує хрещення власне для того, щоб стати членом Церкви). Пор. хрещення дітей.

ХРЕЩЕННЯ ДІТЕЙ. Хрещення є, згідно з виразною наукою Церкви, тайною прилучення людини до Церкви. Це влучення в хрещенні засновується, згідно із словами Святого Письма, визнанням віри Церкви. Саме через це після Другої світової війни в протестантській теології відновилася, як наслідок зайнятої К. Бартом негативної позиції щодо хрещення дітей, знову проблема, досліджувана також католицькою теологією, чи можна уділяти хрещення дітям, які самі не є в стані скласти визнання віри. Вже на Тридентському соборі Учительський Уряд визначив (проти анабаптистів, які, починаючи від 1521 р., відкидали хрещення дітей, домагаючись хрещення, попередженого наверненням) вчення, що охрещені діти дійсно є вірними і чинність їхнього хрещення не вимагає підтвердження після досягнення ними можливості користування розумом (ДВ 1625). Вчення це базується на традиції Церкви і на підтвердженій в Святому Письмі апостольській практиці уділення хрещення цілому «домові», що, згідно з тодішнім способом вираження, означає – включно з дітьми (1 Кор 1,16; Ді 16,15.33). Покликаючись до аналогії первородного гріха, пізніша теологія вчила, що подібно як той гріх успадковується без особистої провини, так і віра, яка є підставою хрещення дітей, є «чужою» вірою батьків, хресних і цілої Церкви. Подальшим поясненням цього вчення є погляд, що здатність віри (влитої чесноти віри) завжди мусить бути жертвованою Божою ласкою. Вирішальним при цьому є погляд, що уможливлення ласкою вільного і посідаючого спасенну вартість діяння людини, є виключним даром Бога, який дійсно (необов'язково тимчасово) попереджає дію людини. Ця Божя воля спасіння кожного індивідуально, яка насамперед мусить уділити життя, щоб згодом воно могло розвинути і сповнитися, в хрещенні в спосіб історично і еклезіяльно конкретний обіцяється дитині як дар і зобов'язання, оскільки перше і друге не стає дійсністю щойно на підставі його рішення віри. Тим самим теологічна необхідність хрещення дітей належить трактувати поважно. Мова про якусь «замінну віру» неправильна, оскільки ніхто не може підмінити віру когось іншого. Церква забороняє, за винятком небезпеки життя,

уділяти хрещення дитині, якщо немає жодної гарантії, що вона буде вихована по-християнськи.

ХРЕЩЕННЯ ЄРЕТИКІВ не означає хрещення, уділеного некатоліками, а є технічним терміном з царини історії догмату, що вказує на теологічну проблему, яка постала в III ст., а саме: чи конвертитам, що належать до єретичної спільноти, при їхньому наверненні треба уділяти хрещення, якщо вони вже були охрещені єретиками, чи можна обмежитися практикою, стосованою щодо поновного прийняття католиків до церковної спільноти, що її колись облишили, тобто церковною покутою (тайна покути)? Африканська Церква (і її видатні теологи – Тертуліян і єп. Кипріяні з Картагену) дотримувалися думки, як і багато інших Східних Церков, що треба знову уділяти хрещення, так і робили. Римська й Олександрійська Церкви відкидали поновне хрещення, тому у 256 році сталася велика суперечка (суперечка щодо хрещення єретиків) між прихильниками обох практик, різниця ця ніколи не була офіційно вирішеною, але з плином часу зникла сама по собі. Цією проблемою займалося багато синодів, розв'язувано її так, що повторне хрещення належить уділяти тоді, коли ритуал першого хрещення не посідав визнання віри в Триєдиного Бога (ДВ 123 127). Таким є становище Католицької Церкви посьогодні (ДВ 802 1617). Цей ніби наочний приклад дозволив визначити правду, що також єретики (єресь) можуть визнавати правдиву віру в Триєдиного Бога, а уділюване їм хрещення є дійсним, якщо тільки ця віра під час нього була об'єктивно підтверджена, як також і те, що правність хрещення (і всіх інших таїн) не залежить від «святості» ключника і того, хто його отримує (пор. тайна опус оператум).

ХРЕЩЕННЯ ПРАГНЕННЯ є теологічним поняттям, яке стосується питання, чи той, хто не належить в повному розумінні офіційним і видимим чином до Церкви, яка реалізується в тайнах, хто виразно і свідомо не вірить в Ісуса Христа, і не отримав таїн хрещення, може досягнути спасіння. На це питання, з одного боку, треба відповісти ствердно, на підставі волі спасенної Бога, що огортає всіх людей (оскільки,

як колись євангелія не доходила до всіх і не завжди була властиво проповідувана, так діється і тепер), а з іншого боку, ця відповідь в нічому не повинна піддати сумнівам вчення Церкви, що приналежність до Церкви (членство Церкви) є необхідною для спасіння (необхідність спасіння; пор. також екстра еклесіам нулла салус). Про те, що необхідність прийняття таїни (хрещення) може бути замінена прагненням прийняття таїни, аналогічно: необхідність приналежності до Церкви через прагнення приналежності до правдивої Церкви Ісуса, Церква вчить від Середньовіччя (ДВ 741 788 1524 1604 1677 1932 1971; СІС кан. 737 “1, так само нині чинний СІС кан. 849). Однак про те, що це прагнення не мусить бути, якщо йому дані віра й любов, виразно сформульованим, а достатньо коли є *implicite* (умовним), навчало Святе представництво у 1949 році (ДВ 3866-3873). 2-й Ватиканський собор не визначив вчення про прагнення, ані про хрещення прагнення, але просто пояснив, що хто без провини не знає євангелії Христа і Церкви, але сумлінно шукає Бога і згідний зі своїм сумлінням, може досягнути вічне спасіння (КДЦ 16). Історіоспасенна функція Церкви не відчуває внаслідок цього вчення жодної шкоди, оскільки ласка, яку Бог силою Свого вільного рішення уділяє поза Церквою і поза таїнами, завжди є ласкою Пратаїни, Ісуса Христа, даною в Ньому і завдяки Ньому, і ласкою Церкви, оскільки Церква є знаком присутності есхатологічно переможної ласки у світі. Зміст поняття хрещення прагнення реалізується в тому, хто живе згідно зі своїм сумлінням, адже він виконує волю Бога. Щодо питання яким чином може бути виконаною ним необхідна умова віри і любові, пор. Ісус Христос. В історіоспасенному аспекті хрещення прагнення належить розуміти в категорії початку, який є динамічно орієнтований до досягнення повного розвитку в повному членстві Церкви і до отримання хрещення, і який в разі виникнення якоїсь конкретної перешкоди в повному розвитку, згідному з категорією автентичного початку, вже посідає в собі повноту (спасіння). Щодо особливої проблеми, чи стосується це також дітей, які вмерли, не отримавши хрещення, пор. лімбус.

ХРИСТІАНСТВО, згідно зі своєю прихованою, визнаваною актом віри, істотою (ласка) і свого видимого вияву (втілення, Церква) є стосунком людини до Бога, який був встановлений самим Богом в Ісусі Христі силою своєї вільної, ласкавої й історичної постанови, і свого об'явленого слова. Коріння християнства сягають Ісуса Христа, який посереднює буття і діяння. А тому, що воно покликається до конкретної особи Ісуса Христа, тому що охоплює всю людину в її повній дійсності й увесь світ, тому що має партнером безмежного і необмеженого Бога, тому не можна подати жодного абстрактного визначення, яке вичерпно вказало б, чим є християнство. Питання «чим є християнство» по суті може бути поставленим двояко: а) ззовні, тобто з боку тих, хто ще не є віруючими – відповіддю будуть висловлювання про християнство, сформульовані в межах фундаментальної теології в аспекті його окресленого стосунку до інших релігій; б) зсередини, коли християнство шукає своє власне саморозуміння, яке може бути відкритим виключно ним самим – відповіддю є догматичні висловлювання християнства про себе саме.

І. Християнство та інші релігії.

1. Християнство є релігією світу й цілої людськості. Кожну людину трактує як таку, що може прийняти його вчення, дари, обітниці. Вважає себе не за якусь поверхову, одну з багатьох форм виявлення релігійності, але стосунком людини до Бога, який тільки один був встановлений Богом. За своєю сутністю християнство ніколи не належало до якогось одного кола культури; в ході історії фактично стало релігією світу й відзначається (і надалі залишаючись самим собою) часовою і простірною універсальністю.

2. Християнство є релігією культури. Оскільки християнство визнає, що його основи і первісні дії (розуміючи під ними власне і стисло історію спасіння, автором якої є Бог) сягають початків людства об'явлення, первісне ласка Христа угода Авраама Старий заповіт), то, однак, засновує певний рівень людської культури (силою своєї істоти), трактуючи при цьому увесь розмах людських можливостей (внутрішній і зовнішній) як матерію втілення того, що релігійне.

3. Християнство є релігією, об'явленою в історії. Хоч християнство завжди формулює зв'язні висловлення про істоту Бога, світу і людей, які самі по собі й своєю основою є доступними в кожному моменті історії, однак за своєю істотою вважає себе історичною релігією об'явлення, тобто дійсність, яку представляє християнство, правда, яку проголошує – існують у світі, оскільки в цілком окресленому (можливому до усталення історією і географією) пункті часу і простору вільним способом, і силою ласки сталися дії і слова Бога, живого і відмінного від світу (в пророках і в Ісусі Христі); існують у світі, оскільки відбулося (через Бога, не через світ) об'явлення. Незмінною, фундаментальною і неможливою до пояснення даниною християнства є особа Ісуса, в якій об'явлення Бога завершилося в історії визначеним способом.

4. Християнство є релігією догматичною. Хоч дійсність, яку приносить і проголошує християнство, є дією Бога щодо людини, до того ж такою, що перевищує будь-яку здатність розуміння, оскільки є самоуділенням Бога людині, яка не є Богом, то уділення Бога самим Богом виражається людськими поняттями (що мають, без сумніву, довгу історію). Попри аналогії й недосконалості людських понять, це уділення через слово є абсолютною правдою, яка є незмінною і (як можна ствердити емпірично) передається Святим Письмом і Традицією незмінно, попри величезний розвиток в різноманітності висловлювань (розвиток догматів).

5. Християнство є релігією есхатологічною. Це означає, що християнство з рішучою повагою сприймає історичність, як свою власну, так і людини, водночас вважаючи себе абсолютним. Це означає: а) воно є остаточною, найвищою і панівною релігією в історії світу. Попри свій власний історичний початок не є якимось етапом історії релігії, після якого могло б бути заміненим якоюсь іншою релігією, оскільки принципово в ньому самому є місце для всякої автентичної релігійної активності й для ласки, яку може давати тільки Бог, навіть поза християнством; натомість, як релігію абсолютного самоуділення Бога у втіленні й у ласці, перевищує її щодо істоти тільки

бачення Бога; б) сприймає себе як щось тимчасове і як щось умовне тільки в тому розумінні, що «подорожуючи», прямує (і то на підставі власної динаміки) до того кінця, в якому слава Божа стане явною і будуть знесені час, поле діяльності й історія християнства; в) християнство, будучи есхатологічним моментом «в тілі цього світу» протистоїть усякій абсолютизації внутрішньосвітової могутності, оскільки трактує світ, історію і культуру як умовні щодо спасенної волі й абсолютних спасенних рішень Бога. Однак власне це дозволяє в світі, історії тощо зберегти свою вартість (й автономію), оскільки християнство, репрезентуючи у світі й у часі вічну спасенну волю Бога, має надію на остаточне впровадження цієї волі силою ласки, й в тій надії триває. Відтак християнство власне вважає себе есхатологічною релігією, а не управляючим володарем земних дійсностей.

6. Християнство є релігією інтегральною, оскільки будучи чином Творця всіх земних дійсностей, звертається до особи й суспільства таким самим способом і у взаємній залежності. Оскільки християнство є спасінням людини перед Богом в ласці й силою особистого рішення, тому ніколи не може бути тільки культурною інституцією, покликаною до життя суспільством. Коли ж Бог у своєму Синові, який став чоловіком, в історично реальний спосіб звертається до всіх, тоді християнство є, згідно з волею Ісуса, його засновника, цілковито даним у видимій Церкві, яка в своїй суспільній структурі й розподіленні на усілякі уряди (визнання урядів) та завдання, в безперервній історичній тривалості (наступництво апостольське) проповідує у всі часи й в кожному місці спасенне діло Бога в таїнах та Божу правду, як також репрезентує повну й історичну реальність спасенної дії Бога в Ісусі Христі.

II. Догматичні висловлювання християнства про себе

1. У християнстві безмежний, особовий і святий Бог діє щодо людини і разом з нею. Світ, який був створений актом вільного рішення з нічого, і людей так однозначно відрізняє й узалежнює від себе, що у всьому вони назавжди віддані безмежній таємниці, якою є Він самий. Тому створіння не може саме по собі

окреслювати свій конкретний стосунок до Бога, але мусить відкрито віддатися на рішення Бога.

2. Той самий Бог у вільному акті ласки допустив світ, створений Ним у цілковитій свободі, а насамперед створіння, наділене духом, до участі в своєму божественному житті, тому Він є не тільки справчою причиною, яка створює, але (у вільному акті уділюваної ласки) також тим, який уділює самого себе у своєму власному бутті. Таким чином Бог об'являє свою власну славу і своє внутрішнє життя як мету, встановлену з ласки до створіння, наділеного духом, і так стає понад усім внутрішньосвітовим саморозвитком (і еволюцією) людини, водночас відкриваючи його на безмежне сповнення. Структура цього надприродного самоуділення Бога є внутрішньою дійсністю самого Бога: Той, хто без початку уділюється (Отець), висловлене «Слово», яке невпинно тішиться повністю джерела (Син), і любляче підтвердження єдності таємничене джерела і Того, хто висловлюючись народжується, в перманентному доходженні Божої повні до початкової мети (Святий Дух) – становлять дійсну Триособовість єдиного Бога в Ньому самому (Свята Тройця).

3. Історія самоуділення Бога, прийнятого або відкинутого вільністю людини, відбувається в кожному людському житті, яке доходить до своєї духовно вільної самореалізації і завжди може статися через власне ту історичну ситуацію, в якій людина актуально знаходиться. Там, де ця історія ласки стає предметом рефлексії, суспільною реальністю, вірогідним висловленням і набуває поставу інституції, доходить до історії спасіння в більшому розумінні (угода люду ізраїльського, Старий заповіт, царство Боже басілея).

4. Найвище, якісно одноразове здійснення самоуділення Бога світові, що за разом є реальним поручнем божественної волі спасіння всіх людей, було дане в тому, що друга божественна особа єдиного Бога прийняла людську дійсність (природу) як свою власну в Ісусі Христі. В цьому сенсі Ісус є посередником між Богом і створінням; Йому як «Главі» від самого початку підпорядковані створіння й історія. Віруючий, визнаючи Ісуса

людиною, буття якого є перебуванням Бога серед нас самих, і в житті, долі, смерті та воскресінні якого самий Бог брав участь в нашому існуванні, чується в своїй власній дійсності безпечно (як партнер Бога, покликаний Ним силою ласки, відкуплення, воскресіння Ісуса) і остаточно підтверджений.

5. Постійно присутній в історії спасенний чин Бога об'являє християнству глибоке знання про те, чим є людина: отримувачем вільного, впливаючого з ласки самоуділення Бога, яка випливає з ласки; позитивно негідна цього дару з приводу власного гріха, так що здана на саму себе була би втрачена (смерть, гріх первісний); цілковито залежна від уділюваного в Христі відпущення гріхів.

6. Християнство сприймає людину як тілесний дух з абсолютною гідністю, який посідає реальні можливості, щоб в інтелектуальному пізнанні й вільному рішенні в одноразовому земному житті рішуче висловитися за Богом або проти Нього, тим самим обрати спасіння чи вічне прокляття. Цей сенс життя, даний творчою і спасенною діями Бога, водночас є нормою людської поведінки: у вірі, надії й любові (до Бога і ближніх), й у вдячності (Євхаристія, Церква).

7. Пор. юдаїзм і християнство, поганство, релігії нехристиянські, християнство анонімне, таїнства поганські та християнство.

ХРИСТІЯНСТВО АНОНІМНЕ – це стисле визначення (яке, як всі такого роду визначення, може бути зрозуміле помилково) повинно вказувати на факт, який по 2-му Ватиканському соборі не може бути підданим жодним сумнівам, що людина є усправедливленою у ласці Божій, а відтак може бути врятованою навіть тоді, коли не з власної провини не належить, в соціологічному розумінні, до Церкви, не є охрещеною, та більше, вважає себе атеїстом. Теологічна проблема, яка постає в зв'язку з цим, зводиться до питання – на якій підставі можна прийняти, що така людина, принаймні в елементарному вигляді, має таку віру, яку той самий Собор визнає необхідною умовою спасіння для всіх людей. У відповідь можна вказати, як це і робить Собор, на дороги, які відомі тільки самому Богові (пор.

ДМ 7), або можна спробувати вказати, що в кожному позитивному моральному рішенні, прийнятому згідно з голосом сумління, як підтримуваного ласкою, вже наперед є закладена віра в спасіння, оскільки «надихаюча» ласка відкриває остаточний апіорний обрій розуміння (безумовної надії спасіння в самому Бозі), який можна визнати за саме (трансцендентне) об'явлення.

Вчення про «анонімне християнство» має велике пасторальне значення. З одного боку, воно є джерелом надії закінчення успіхом кожного виразно християнського пророцтва, оскільки засновує людину, вже порушену ласкою, яка допіру мусить бути їй звичною як така, і як така, що походить від Ісуса Христа. З іншого боку, це вчення вимагає від проповідників євангелії, щоб не втомлювались у намаганнях, спрямованих до відкриття й активізації в адресатах доброї новини тих внутрішніх досвідчень, які в них приявні, раніш ніж вони почують слово Боже на підставі не тільки свого «натурального», але також завжди вже підтримуваного ласкою (в кожній хвилі жертвуваній їй!) відношення і спрямування до Бога. Істотний зміст цього вчення визнають також ті, які незгідні з використовуваною в ньому термінологією (напр. де Любак, Г. В. фон Балгазар та ін.).

ХРИСТОЛОГІЯ – теологічний трактат, що досліджує Ісуса Христа, докладніше, Його особу, натомість Його спасенним діянням теологія цікавиться в іншому теологічному трактаті, а саме – в сотерології. Христологія мусить бути в стислому зв'язку насамперед з теологією тринітарною, і на її підставі ясно вказати, що економічна Свята Трійця є іманентною, і навпаки: хоч втілення Бога мусить бути трактованим як абсолютно добровільне, треба, згідно з об'явленням як абсолютно побачити, що власне Син є тим, в якому Бог приймає іншу, ніж Він самий дійсність, і робить це маніфестацією своєї власної присутності, дійсно вказуючій Його самого. З цього виникає, що цей зв'язок між теологією Святої Трійці й христологією дає властивий ключ до християнської інтерпретації світу і діянь (христоцентризм). Висловлення самої христології базуються, від

часів Халкедонського собору (Халкедон), заледве на кількох поняттях, а саме: дві природи в Ісусі Христі, одна іпостась і прийняття людської природи божественною особою Логосу (пор. унія іпостазна, *omoousios*). Однак це не означає, що через це христологію належить сприймати як вже замкнену систему; її відкритість до глибшого розуміння походить з існуючого від самої природи речей напруження між христологією «зверху» і христологією «знизу»: христологія «зверху» повинна обґрунтованим способом вказати можливість і значення того, що в ній закладене, а саме те, що Бог стає тим, що інше, ніж Він самий (і то на підставі не тільки якоїсь адекватної теології Святої Трійці, але також на підставі теологічної антропології), і на що вказують біблійні поняття «Син» і «Слово». Христологія «знизу» повинна властивим для фундаментальної теології способом представити (за допомогою екзегези) дійсну історію Ісуса, конкретну постать Ісуса, таємницю життя Ісуса, до того ж так, щоб зберегти, не змазуючи різниць, неподільну єдність з догматикою, тобто довести, що цей Ісус є абсолютною реальною присутністю Бога у світі, що через Нього як людину, довершене діяння дійсно є відкупленням світу (пор. також знання Ісуса, смерть). І в першому, і в другому випадку тоді стало б ясным, що вже втілення божественного Логосу є найвищим, історичним і безповоротним самоуділенням Бога світу, тому христологія і сотерологія повинні бути визнані площинами, які характеризуються принаймні внутрішньою єдністю, і як такі розробляються. Безпосередньо по цих двох трактатах догматичної теології повинна йти догматична еклезиологія, в межах якої говориться про історичний, соціологічний і надприродний характер постійної присутності Ісуса і Його справи відкуплення у світі, як також про їхнє сприйняття.

ХРИСТОЦЕНТРИЗМ. Християнська теологія є христоцентричною, якщо і оскільки визнає, що Ісус Христос займає центральну (тобто таку, що все зумовлює й упорядковує) позицію в історії створення і спасіння. Якщо волю Бога, підтримуючу ціле створіння, треба сприймати, пам'ятаючи про

постійну різницю між природою і ласкою, а в межах порядку ласки – між ласкою стану первісного і ласкою відкуплюючою, як фактично, хоч довільним способом, віднесено до первісної волі висловлення через Бога і уділення себе в своєму Логосі тому, що не-божественне, то можна сказати, що все (також природа і природна історія людськості) було створене з огляду на Ісуса Христа, Бога-Людини, і в Ньому триває. На цій підставі (хоч в цьому погляді в католицькій теології немає єдності) усе ж таки можна сказати, що природний світ був створений як умова і адресат самоуділення Бога в Логосі, який став створінням, що також ласка первісного стану вже є ласкою Ісуса Христа, що гріх, як спротив щодо Бога, припущений в Христі Богом, оскільки в Ісусі Христі стає влученим в ту безумовну волю до того власне самоуділення Бога, яке *eo ipso* стає спасенним, що ласка усправедливлення і обожнення, оскільки вона є нам фактично уділеною, істотно до тієї міри є ласкою Втіленого і Розп'ятого, що ласка і втілення є двома нерозлучними моментами однієї таємниці самоуділення Бога створінню.

Ц

ЦАРСТВО БОЖЕ – цей термін означає:

а) Чинність святої і спасенної волі Бога (як творця, що підтримує існування та надавача права, що уділяє надприродну ласку) в цілому Його створінні, насамперед – в людях та ангелах;

б) Плідне впровадження цієї волі (басілея є центральною частиною пророцтва Ісуса).

Оскільки історія ще триває, тому й довершується ще впровадження цієї волі, а царство Боже ще «приходить» (Мт 6,10). Наскільки виконання Божої волі створіннями водночас є ласкою Божою і чином створіння, настільки царство Боже є чистим даром Бога, яке Він уділяє та уприсутнює своєю силою, та яке мусить бути «вимоленим» у Нього; воно також є завданням, яке було доручене людині й яке вимагається від неї (але з цього не виникає синергізм) як «підтвердження» обіцянки царства справедливості, любові й свободи. Наскільки ця переможна Божя ласка перед перспективою есхатологічної невідворотності була обіцяна світові як цілості в Ісусі Христі та Його смерті, і була об'явлена в Ньому, настільки Боже царство вже є присутнім, а результат історії світу (як Божого царства, в якому панування означає прославлення створіння, а не його засудження) вже не є і надалі відкритим питанням (1Кор 10,11), хоч у відношенні до індивідуальностей цей результат є ще непевним та становить предмет надії (певність спасіння), і хоч у біблійному розумінні це Боже царство радше повинно було б називатися «царством Христовим». Це Боже царство не ідентичне ні з державою, що завжди є минаючим утворенням, ані з присутністю Церкви, яка є спільнотою віруючих в прийдешнє та руйнуюче історію світу царство Боже, яка є пратайною цього царства та, як свята Церква, його прихованим початком, власне тоді, коли у своїй немочі знайде спосіб, яким

приходить відкриваюча Божя сила. З цієї точки зору, дискусія про царство Боже виконує критичну функцію у Церкві й суспільстві. Теологія політична.

ЦЕРКВА, *гр. kiriake* – що належить до Господа, як додаток до *гр. ekklesia* – святий люд, а особливо, його урочисте згромадження – свята спільнота Господа (*лат. ecclesia*).

I. В Святому Письмі. Про походження Церкви від Ісуса Христа свідчать Його власні слова, якими Він звертався до ізраїльського народу, закликаючи його до Божого царства (басілея). Цей народ був людом Божим, урочисте згромадження якого єврейською мовою називається «*kadal*», а грецькою «*ekklesia*». Заклик, спрямований до Ізраїлю, спочатку був обвіщений в межах угоди Старого заповіту. Обрання дванадцяти апостолів було виразом прагнень Ісуса до права на весь ізраїльський народ, на всі дванадцять поколінь. У здійсненні цього заклик Ісус використовує «матеріал», який в той час був у єврейському середовищі, як мандрівний вчитель, збираючи навколо себе учнів; ця спільнота, однак, відрізнялася від подібних груп власне тим, що неї були покликані також, і насамперед грішники та ті, які «загинули» (Мр 6,34; Мт 10,6). Після відмови на цей заклик більшою частиною Ізраїлю, Ісус не проголошує якусь духовну Церкву, «святій Решті» якісь езотеричній месіянській спільноті, але глибше впроваджує своїх учнів в таємницю своєї місії і смерті, беручи до уваги певне «міжчасся», що розділяло Його смерть від повного об'явлення Божого царства (басілея, Мр 2,19; 13,9, насамперед наказ вшанування пам'яті Останньої вечері: 1Кор 11,24 Лк 22,16.19 н. 30 а; пор. також 22,31). Ці початки не були піддані дальній інституціоналізації самим Ісусом; але для новозаповітних письменників були підставою розуміння Церкви, в якій вже жили, пор. слова про заснування Церкви: Мр 16,18 – на фундаменті (який стільки мусить тривати, скільки триває будова) Петра прагне Ісус збудувати «Свою Церкву», яка ще не є царством Божим (басілея), але також не є незалежною від нього величиною, оскільки Петро отримав ключі Божого царства (влада ключів). Церква буде реалізуватися в цьому часі,

а пекельні сили, хоч і намагатимуться штурмувати її, але не переможуть її. Все це спліткає Церкву, оскільки смерть Ісуса, Ебед Ягве, «за багатьох» (Мр 14,24) дала початок новій Угоді, а Церква була встановлена як засіб спасіння для тих всіх, що стануть спадкоємцями басілеї. Влада в Церкві повинна мати апостольсько-ієрархічний характер (Лк 22,31 Мт 18,18; влада зв'язування і розв'язування); подальший розвиток і внутрішнє натхнення будуть справою Святого Духа, що його як Параклет Ісус Христос обіцяв Церкві. Стосунок до есхатологічно і невідклично обіцяного Божого Духа взагалі є важливим ланцюжком, що об'єднує Ісуса з Церквою первісною. В цьому Дусі Церква зберігає свої прагнення щодо Ізраїлю (Ді 2,36; 3,17-26) і відкривається до поган (Ді 15,14). У єдності євреїв і поган у Церкві Павло вбачає (у своїй теології Церкви) таємницю Ісуса Христа (Еф 3,4). Хоч Павло часто називає Церквою окремі місцеві спільноти, врешті-решт вони для нього є теологічною, а не організаційною величиною; через всі труднощі, пов'язані з веденням місії серед поган, він зберігає постійний зв'язок з первісною спільнотою у Єрусалимі, а під Церквою розуміє власне цілу Церкву, яка дійсно реалізується і виявляє себе через малі спільноти християн.

II. Теологія.

1. Намагаючись визначити істотні підстави Церкви, найліпше це можна зробити, обираючи пунктом співвіднесення істоту об'явлення: адже Церква є історично і легально встановленою суспільністю, в якій есхатологічне об'явлення, сповнене в Ісусі Христі, залишається, завдяки вірі, постійно присутнім як дійсність і правда для світу. Також тому Церква може тільки існувати в остаточній фазі об'явлення, що є переможним самоуділенням Бога у плідному слові Божому, в якому, як людському слові, Бог дає себе пізнати світові як ласка, повна милосердя, таким чином властиво зберігаючися і розвиваючися у слові, скерованому до спільноти віруючих, у визнанні віри, якої ця обітниця ласки дається свідомості завдяки керівництву Учительського Уряду. Церква є тривалою присутністю остаточного, і тому свідомо і виразно

сформульованого, Божого слова, скерованого до світу, у світі й для світу. Оскільки цим словом остаточно є Ісус Христос, тому силою своєї дійсності Він заклав Церкву (ДВ 1330 3050-3075 3537-3542; ДМ 5: Церква, заснована після воскресіння Ісуса).

2. Фундаментальне право. Згідно із своєю природою, Церква є постійною присутністю, божественно-людського, почутого і проklamованого, плідного Божого слова у світі, певного роду сакраментальною єдністю знаку і дійсності, які не можна ані ототожнювати між собою, ані розділяти один від одного (КДЦ 1948; КЦС 42, прасакрамент): вона є зовнішньою суспільністю, «видимою» Церквою з визначеною структурою (папа, єпископ), яка була їй надана, принаймні у сфері певних реалій, Ісусом Христом (ДВ 3050), зі спільним культом і визнанням. Але все це власне є знаком плідної обітниці, даної світові самим Богом: Його правди у непогрішному вченні Церкви (непогрішимість), Його ласки у плідному слові таїн, Його любові у підтримуваній ласкою єдності віруючих та їхній службі щодо світу. Власне те, плідним знаком чого є видима Церква у своїх існуванні й діяльності, належить до Церкви.

3. Свою історичність Церква має у цьому подвійному способі буття. Церква дійсно присутня тепер, але її можна сприймати тільки есхатологічно, тобто в перспективі повноти часу, розпочатої вже в Ісусі Христі – вона є мандруючим Божим людом (1Пт 2,10 Євр 3,7-4,11) аж до повторного приходу Ісуса Христа. «Мандруюча Церква у своїх таїнах й інституціях, що належать сучасному часові, набирає постаті цього змінного світу» (КДЦ 48). Історичність Церкви не перебуває у суперечності із зобов'язуючим характером її конкретного вияву, виключно в якому її й можна зустріти (а не в якійсь духовній «ідеальній Церкві»). Церква є історією, але перед постійною загрозою її розпаду, безупинно і завжди по-новому оберігається Святим Духом (пор. ДВ 600 н. 3807; історія спасіння), який вже звершене об'явлення історично й постійно виявляє по-новому. Внутрішній динамізм Церкви наказує їй не тільки йти шляхом, що провадить від віри й ласки до сакраментально схоплюваного уявлення цієї внутрішньої дійсності, але провадити й зворотно

– від сакраментального характеру цілої «видимої» Церкви до віри й ласки; обидві ці тенденції є рушійною силою остаточного сповнення Церкви. Відтак Церква живе у трьох вимірах: у внутрішній сфері віри і ласки, у видимій сфері сакраментальних дій та інституцій, що її представляють, та у сфері реалізованої тут і тепер (завдяки актам любові) зростаючої участі у майбутньому еоні, в якому вже не буде різниці між знаком і десигнатом.

4. Необхідність Церкви для спасіння треба сприймати у контексті її «сакраментальної» істоти: вона необхідна для спасіння так як, необхідні, відмінним, притаманним собі способом, віра і хрещення (хрещення прагнення, членство Церкви, необхідність спасіння). Аналогічно до міри (здавна вживаною у теології) виразності віри (*fides implicita*) і хрещення (*votum baptismi*) також процес формування Церкви проходить різні ступені (КДЦ 13-16 ДЕ 4), однак він проходить таким чином, що всі ці ступені автентично беруть участь в сакраментально-єклезіяльному остаточному ступені, тому що є підпорядкованими йому. Це можливе тільки тому, що дійсність Церкви, так як і дійсність Ісуса Христа та таїн, попри свій видимий характер, не є здетермінованим різновидом матеріяльних виявів. Силою своєї природи вона є дійсністю, яка виявляється у духовній й тілесній сферах, і як така, посідає більшу можливість збереження своєї докладної тотожності на різних ступенях конкретної тілесності. Отже, вислів Кипріяна «екстра еклезіам нулла салус» можна повністю узгодити із загальною волею спасенною Бога, принаймні не заперечуючи ані рельну можливість спасіння всіх (отже, і тих, що залишаються поза Церквою), ані об'єднуючої сили Церкви. Ця зобов'язуюча сила Церкви в певному розумінні підпадає під сумнів, коли йдеться про «надзвичайні» й «незбагненні» шляхи спасіння та про приналежність до «душі» Церкви. Згідно з католицьким вченням про сутність Церкви, структура Церкви не припускає такого роду поділу (ДВ 911 2885), але на підставі своєї сакраментальної структури не перебуває у суперечності з нею певне зростання за ступенем, якщо тільки з'являється

об'єктивний зв'язок між частинами і цілою дійсністю, яка зростає в них, і настільки залишається непорушним зобов'язанням людини щодо цілої дійсності Церкви.

5. Риси. Звичайно тепер виділяють чотири риси справжньої Церкви Ісуса Христа (ДВ 2886):

а) Католицька Церква домагається права, що тільки їй була доручена місія здійснення однієї, також зовнішньо видимої Церкви (єдність Церкви; КДЦ 8);

б) Католицька Церква вважає себе святою (святість Церкви, КДЦ 8 н. 39 41 48);

в) Церква Ісуса Христа за своєю підставою повинна бути вселенською, тобто повинна бути світовою Церквою (вселенськість Церкви, КДЦ 8 13 23 ДЕ 4);

г) повинна базуватися на апостолах та бути їхньою наступницею, тобто повинна бути апостольською (апостольство Церкви, КДЦ 8 ДЕ 17).

6. Щодо структури Церкви як суспільства пор. апостоли, папа, єпископ, уряд світський, Уряд Учительський, уряд пастирський, ордо, визнання урядів, наступництво апостольське.

7. Образ Церкви. За прикладом Святого Письма та патристики, Церква говорить про свою сутність в аналогіях і образах (останній раз 2-й Ватиканський собор в КДЦ 6 та ін.), відношення яких до Церкви та їхнє докладне значення можна побачити щойно у контексті цілого об'явлення.

а) Перше порівняння, яке приходить на думку, пов'язане зі сферою соціології: Церква є Божим людом (1Пт 2,10). В цьому контексті заклик до спасіння стає засадою, яка збирає вірних. Зв'язок особистого стосунку людини до Бога з зовнішньою і спільною дією (або спільним пізнаванням) сучасний індивідуалізм сприймає як щось чуже. Однак ця ідея охоплює всю історію спасіння (засада солідарності). Божя ласка уділювалася людині завжди у спільноті, починаючи від праотців (моногенізм), через отців угоди (Ной, Авраам, Мойсей), аж до Нової угоди, в якій ті, що «далеко і близько» (Еф 2,17) згромаджуються об'єднуючою силою крові Ісуса Христа (пор.

Мт 21,43). Не можна вирватися з цього зв'язку, не втрачаючи шлях, який провадить власне до тієї Трансцендентності, задля якої людина намагається, а можливо навіть є зобов'язаною протестувати проти безправних спроб її відібрання.

б) До тієї самої царини належать слова про «царство Боже» (щодо властивого застосування цього виразу пор. басілея). Вони говорять про Церкву як про історичний простір, в якому явно і практично реалізується Божя воля, та як про початкову фазу тієї остаточної організації створення, в якій, як в справжньому царстві, Бог буде «всім у всьому».

в) Згідно з вченням Павла або т. зв. Паулінами (1Кор 6,15 Еф 1,22 Кол 1,24) та з Традицією (Климентій Римський, Оріген, Августин, Боніфатій VIII) Церква визначає себе як «містичне Тіло Ісуса Христа». Значення вчення про містичне Тіло Христове для нової свідомості Церкви полягає як у стислому пов'язанні Церкви з Ісусом Христом, так і в більш фундаментальній солідарності членів. Щодо цього пов'язання з Ісусом Христом можна сказати: Церква є Христовою дійсністю (1Кор 12,13); вона є емініентним способом, в якому після свого вознесіння Ісус Христос живе і надалі (через зіслання Святого Духа: пор. 1Кор 10,3 Еф 2,15.17) серед людей, яких, вмираючи, втілив як своє «тіло», свою «повноту» (Еф 4,12). Вони ж уподібнюються до Нього та всі разом стають «кимсь одним у Христі» (Гл 3,28). Цей спосіб подальшого перебування серед людей називається містичним, що ніяк не применшує характеру реальності Церкви, а лише вирізняє серед інших способів буття тілом (напр. від біологічної субстанціональної єдності). Відтак Церква є живою єдністю, що значно перевищує все, що тільки інституціональне: вона відноситься до Ісуса Христа на тільки як до свого початку, але як також до присутньої в ній засади його життя. Представлений у образі містичного Тіла зв'язок між всіма вірними (спілкування святих), який виявляється у споживанні одного хліба (1Кор 10,17.22), становить підставу свідомості солідарності членів, антично базованої «у Христі» (Рим 12,5), є мотивом плекань у літургійній, аскетичній, душпастирській, екуменічній і суспільній сферах.

Оскільки новозаповітна Церква є спадкоємницею Старого заповіту, то, крім загальної ідеї Божого люду, їй належать також образні звороти містики заручин, про яку говорять пророки: Бог поєднується з відкупленою людськістю чулою і нерозривною любов'ю. Тільки зовнішньо цей образ не дорівнює образу містичного Тіла, адже власне ця любов призводить до того, що партнери є «одним тілом» (Рим 2,24), і власне це тіло дозволяє членам зберегти особисту тотожність. Обидва образи об'єднуються у Новому заповіті (Еф 5,23-32 Одрк 21,9) та взаємно доповнюючися, врівноважують страх з приязню.

д) Подібну діалектичну функцію виконує змінне користування Святим Письмом образами, що походять з фізичної й органічної сфер. З одного боку, Церква подібна до будови, що будується з багатьох цеглин, набуваючи вигляд будинку (1Тим 3,15 Євр 3,6 1Пт 4,17) або святині (Еф 2,21), щоб нарешті стати досконалим містом Бога (Гл 4,25). З другого боку, вона зростає зсередини як зернятко гірчиці, виноградна лоза або дерево (Мт 13,31 Ів 15,1-8) райської повноти життя. Однак місто і сад не є заперечуючими себе протилежностями, а призводять до думки, що за допомогою цих образних висловів прагнуть показати, що таємничий спосіб буття Церкви перевищує і поняття того, що нагромаджене, і поняття того, що оживлене. Зрештою, Церкву в її повній дійсності, яка є справою Святого Духа, не можна сприймати адекватно через жодну категорію земної екзистенції (чи образно, чи поняттєво). Адже підстава, завдяки якій існує Церква, дана їй «з висот», а сама Церква не стає більш зрозумілою для людської думки тому, що сама це заперечує.

8. Місцева і універсальна Церква. Під місцевою Церквою 2-й Ватиканський собор насамперед розуміє таку Церкву, якою керує єпископ (єпархію). Теологічно ж місцева Церква означає таке: одна і ціла Церква Ісуса Христа є даною і присутньою у всіх місцевих спільнотах вірних (КДЦ 26), конститутивними елементами яких є проповідання євангелії Ісуса Христа, Євхаристії, дії любові. Ця, інколи дуже маленька спільнота вірних, «на своєму місці» є новим Божим людом у Святому Дусі. Завдяки місцевій Церкві Ісус стає знаком і у Дусі присутнім для

віруючих і невіруючих. Як цілість Церква створюється з багатьох таких, часом розпорошених, основних спільнот вірних (місцевих з'єднань).

9. Церква і держава. На підставі своєї істоти, Церква домагається права на принципіальну незалежність від держави, вона не є жодною політичною, господарчою чи суспільною системою, не зв'язана з жодною визначеною культурою (КЦС 42 58 76). Вона визнає держави і світські суспільства цілком самостійними, незалежними від Церкви автономними величинами (досконалі суспільства, плюралізм, ДВ 638 н. 943 2895 2919 3168 3171 3685). Навіть якщо Церква і домагається права до буття «знаком і запорукою трансцендентного характеру людської особи» (КЦС 76) та проголошує норми природного морального права, що є об'єктивно зобов'язуючими також у царинах суспільного і державного життя, а їхнє порушення визначає як гвалт сумління народів, тим самим визначаючи сумління своїх членів, все це, однак, не робить з Церкви величину, що стоїть понад державою, оскільки вона визнає засади релігійної свободи та толеранції насамперед в межах світоглядно плюралістичної держави, не висуваючи права до формулювання конкретного імперативу, наказуючого, що треба позитивно робити у державній і суспільній сфері в даній історичній ситуації. Церква, місія якої, згідно зі словами 2-го Ватиканського собору, «не має політичного, господарчого чи суспільного характеру» (КЦС 42), однак є зобов'язаною «поважно спричинитися до того, щоб людська родина та її історія ставали більш людськими» (КЦС 40). Є усправедливленою різноманітність поглядів серед членів Церкви щодо обрання конкретного політичного шляху (КЦС 43 75). Однак не треба розуміти під цим свободу висловлення тільки на боці багатих, гнобителів і визискувачів (КЦС 63-72). Завдання Церкви у державі й суспільстві походять з того, що вона є для інших, також і для невіруючих, відтак повинна протистояти несправедливості; отже, її завдання полягає не в захисті своїх привілеїв, або навіть «легально набутих прав» (КЦС 76).

10. Постава зрілих християн щодо Церкви нині, з одного боку, визначається поглядом, згідно з яким абсолютний релігійний індивідуалізм неможливий: Бог хоче спасіння всіх, і це спасіння, як спасіння цілої людини, здійснюється і уприсутнюється у всіх вимірах людини, тому немає такої сфери, яка була б специфічно релігійною (напр. внутрішнє життя, почуття, жіночість, культ). Таким чином Церкві також належить суспільний вимір дійсної присутності божественного спасіння. Тому для християнина у релігійній площині неможливий жодний сепаратичний індивідуалізм, оскільки як *homo relidiosus* він також є *individuum inefabile*. З іншого боку, зберігаючи вірність Церкві як триваючому просторові своєї релігійної екзистенції, та послух її вчительському і пастирському урядові, християнин відчуває, що Церква є Церквою подорожуючою, що в своїй історичності працює шукає свій шлях, що провадить через віки, приймає цю Церкву з критичною лояльністю і терпеливістю, оскільки він самий приймається Церквою. Він бачить в ній знак (спасіння, миру, поєднання і єдності), поставлений в історії Богом також для цілого світу, отже, також для тих, які історично і видимо до неї ще не належать. Це фундаментальне і водночас цілком конкретне підтвердження Церкви, не виключає того, що індивідуальність або група бере участь, силою даного харизмату, в діях наміру Церкви, тому лише частково ототожнюється з місцевою Церквою, в якій цей намір реалізується в недостатній мірі.

Див. також: доктор Церкви, історія Церкви, Отці Церкви, право церковне, заповіді церковні, скарбниця Церкви, влада Церкви.

ЦЕРКВА ПЕРВІСНА, перша спільнота, апостольська Церква, раннє християнство – визначають не лише у часі перший період у історії Церкви і християнства (більше-менше від Зіслання Святого Духа до кінця першого століття християнської ери), але також характеризують той період з теологічної точки зору, як свого роду єдиний і нормативний для Церкви і її вчення на всю майбутність (розвиток догматів). Адже ця Церква була безпосереднім свідком воскресіння Ісуса як спасенної події

вирішального есхатологічного значення, а апостоли, які владарювали в ній, є не тільки переповідачами остаточного християнського об'явлення але, насамперед, тими, хто сприймав його; нарешті, власне в той час формувалося Письмо Святе як постійна норма Учительського Уряду. Власне тому ця Церква є перманентним початком, в контексті якого розвивається вся подальша історія Церкви і віри, до того ж автентична історія, а не звичайне тривання того, що було на початку. Хоч вірність подальшого розвитку Церкви остаточно гарантується участю Святого Духа, це не звільняє Церкву від обов'язку постійного звертання у своєму доктринальному, правному і літургійному розвитку до первісної Церкви, повністю поважаючи надихаючу функцію Святого Духа.

Пор. також канон.

ЦЕРКВА СЛУХАЮЧА у стислому теологічному розумінні не означає факт, що Церква як цілість слухає слова Божого об'явлення, як і не означає слухаючу частину Церкви на відміну від її навчаючої частини (силою Учительського Уряду до навчаючої Церкви, на підставі Божого права, належить тільки єпископат на чолі з Папою, а на підставі церковного права – ті, хто були призначені єпископами для навчання). Це поняття означає факт, що у справжньому і властивому розумінні навчаюча і слухаюча Церкви об'єднуються у слуханні, оскільки Святий Дух, даний Церкві як цілості, і ціла Церква наділена «почуттям віри» (віра), так що в Церкві тільки віруючий, тобто слухняний, тобто слухаючий дійсно може бути навчаючим.

ЦЕРКВИ СХІДНІ. Не йдеться тут ні про історію виникнення Східних Церков, нез'єднаних з Римом (від схизми IX-XI ст. аж понині), ні про спроби їхнього поновного з'єднання (особливо на другому соборі у Ліоні та на соборі у Флоренції), ні про історію Східних Церков, з'єднаних з Римом, що зберегли відносну автономію влади та власну літургію (див. 2-й Ватиканський собор: Декрет про Східні католицькі Церкви), але про короткий огляд тих теологічних поглядів, розвинутих у нез'єднаних з Римом Східних Церквах, які відрізняються від поглядів римсько-католицької теології. Цей погляд стосується

тільки великих Церков (грецької і слов'янської). Ці Церкви вже не брали участі у розвитку західної теології, початки якої у формі юридичної і легалістичної теології відкуплення і еклезеології сягають часів Тертуліяна і Кипріяна у Пст., та своєрідний характер якої пізніше був окреслений Августином (особливо його теологія Святої Тройці) і остаточно устійнений схоластикою. Та часто не добачувана різниця означає, що східна думка розвивалася згідно з початковою схемою динамічно сприйманої історії спасіння, виходячи з площини Святої Тройці, у стислому зв'язку з доктриною відкуплення: Схід навіть там, де виявляв глибоке розуміння хреста, завжди сприймав відкуплення як реальний онтологічний процес, який, починаючись з втіленням, відкриваючи площину внутрішнього життя Святої Тройці, закінчується обоженням світу (в якому християнська практика не бере жодної участі), вперше переможно виявляючись у воскресінні Ісуса Христа (спроваджуючи, згідно з визначними ранніми теологами Сходу, до апокатастазу). Натомість, західна теологія у втіленні Логосу майже виключно вбачає встановлення суб'єкта, гідного принесення жертви за гріхи; також і вона не оминає обоження світу, але більше підкреслює надолуження за гріхи на хресті та пробачення. Ця основна різниця, яка в ширшому діалозі між двома теологіями могла б привести до їхнього щасливого доповнення, дуже виразно пояснює, чому під час схизми східні Церкви вказували на філіокве латинської Церкви як на причину роз'єднання, що з історичної і теологічної точок зору є абсолютно неадекватним виразом глибоко вкоріненої різниці між цими двома горизонтами думки. Теологія східних Церков, заплутана в розумах над правдами, відкритими в період великих христологічних і тринітарних суперечок перших п'яти віків, закрилася (на противагу до історії тих століть) перед ідеєю правного розвитку догматів, дотепер визнаючи чинність перших сімох соборів вселенських: відкидає католицьку доктрину про чистилище та догмати про непорочне зачаття і вознесіння Марії (хоч вірить в них та надає культові Марії ще більше значення, ніж римо-католицька Церква). Згідно з нею, джерелами віри є Святе Письмо і Традиція (відповідна нікейсько-царгородському символу віри; Константинополь);

в своїй основі теологія східних Церков вважала і вважає євхаристійну літургію нормою віри, зв'язки між східними Церквами і протестантизмом залежали і залежать від погляду на Євхаристію. Крім внутрішньої єдності Церкви, яка вимагає підпорядкування всіх Церков невидимому главі Ісусові Христові та практикування сімох таїн, теологія східних Церков не вважає зовнішню єдність необхідним елементом (хоч вбачає певну користь у зовнішній організації, напр. в межах Світової Ради Церков, де східні Церкви виступають як свідки правди, а не як її шукачі). Кожний народ повинен сам вирішувати особливості, що стосуються структури його власної Церкви; в той час, коли всі патріярхи і єпископи зберігають наступництво апостольське, влада над Церквою часто перебуває в руках світського синоду. На підставі цієї байдужості східних Церков щодо справ церковної організації, за римським папою вони визнають тільки титул патріярха Заходу, або почесну першість, в жодному випадку не визнаючи за ним право до першості юрисдикції над усією вселенською Церквою, як і папський привілей непогіршимості. Теологічне з'єднання зі східними Церквами з їхнього боку, безумовно, вимагає більшої зацікавленості у братерському дусі тим, що випрацювала західна теологія впродовж одинадцяти віків; насамперед тут йдеться про досягнення у сфері підстав біблійної теології (про уряд Петра та біблійну еклезеологію взагалі), як також і про вищу оцінку теології як такої, про нове переосмислення християнської практики у царині активної, конкретної любові тощо. З іншого боку, католицька теологія повинна бути готовою відповісти на питання східних теологів: чи вона зробила всі висновки з патристичної думки (патристика) та з вчення про уряд єпископа у Церкві, чи з достатньою відвертістю протистоїть бюрократичному централізмові, який не можна теологічно виправдати. 2-й Ватиканський собор зробив певні кроки для поступу в цьому напрямку (ДЕ 14-18 ДЦС 24-29).

Ч

ЧАС, ЧАСОВІСТЬ. Бажаючи отримати властиве, повне поняття часу, не можна виходити з годинникового часу, оскільки такий час, як зовнішня міра фізичних процесів є зовнішнім щодо часовості й внутрішнього часу того, що часове, і затемнює факт, що також міра часу може бути вжита тільки духовним існуванням, яке вже на підставі своєї внутрішньої самореалізації знає, чим є час, і може робити відповідні порівняння. Час, насамперед це спосіб вставання обмеженої свободи: вихід від початку, над яким немає жодної влади, щоб згідно з власним вільним вибором реалізувати своє існування як власну можливість і, зрештою, дійти до неодмінного, неповторного сповнення того, що було закладене. Отже, час існування складається з єдності й розрізнення тих моментів, які не є чистою наступністю по собі різних речей (бо тоді ці моменти не були б фазами однієї події), але дійсно творять одну часову структуру. Ця досвідчувана «наступна наступність по собі» моментів не підлягає «роз'ясненню», тобто її не можна синтетично сконструювати з інших і більш зрозумілих моментів, оскільки буття і досвідчування тих інших елементів самі були б беззахисно заплутані в часовість. Залишаючись у цьому неминучому замкненні у часі, який досвідчується, але який не можна перемогти, осягнення автентичного поняття вічності неможливе ані через розуміння часу як такого, що продовжується у «безкінечність» (то завжди був би тільки час), ані через просте заперечення часу (оскільки тоді не було б ясне, чи «щось існує мінус час» ще є реальним поняттям), але через роздуми над цією остаточністю, яка шукається волею як результат часу у свободі, і яка є досвідчувана тією волею в самому часі. Наскільки ті моменти обопільно від себе віддалені, і початок довільно не володіє кінцем, але «починає» його в

процесі свого власного початку існування, настільки часовість є рисою створеності. Наскільки через час надходить не минуле, а те, що остаточне, настільки час є позитивним способом, яким створіння бере участь у вічності Бога. Часова структура індивідуального біологічного існування і часова структура, притаманна світові як цілості (акт створіння, кінець світу), опиняються в тій перспективі як zdeградовані форми внутрішнього часу духовно-особового існування в історії його свободи. Кінець, есхатологія, суд, пекло, небо.

ЧЕСНОТА. В ширшому розумінні чеснотою є кожна повністю розвинута справність людини у царині волі чи інтелекту (напр. в галузі пізнання: діаноестичні чесноти), у вузкому розумінні є нею справність до роблення морального добра, особливо його роблення постійно й з радістю, ціною жертв і всупереч внутрішнім і зовнішнім перешкодам. Протилежністю чесноти є вада. В залежності від джерела, природи і мети, чесноти поділяються на природні й надприродні. Природні є вкорінені у психосоматичній природі людини і розвиваються завдяки сталому гартуванню (чеснота набута; пор. габітус). Вони вдосконалюють природний характер і становлять необхідну оборону перед жаданням і перевагою потягів. До найважливіших (основних і сумарних) природних чеснот належать т. зв. чесноти кардинальні: второпність, справедливість, мужність, поміркованість. В теологічному розумінні ці чесноти не можна назвати «природними». Оскільки надприродна ласка (як самоуділення Бога) рішуче спрямовує цілу особово-духовну істоту людини в пізнанні й свободі до триєдиного Бога вічного життя, таким чином уможливаючи їй змагання до тієї мети своїми власними актами, вивищеними ласкою, і спроваджуючи до сприйняття самоуділення Бога, тому говориться про надприродні чесноти, «влиті» (тобто уділені Богом в усправедливленні як динамізм освячуючої ласки). Вони не перебувають «поряд» з «природними» чеснотами, але є їхнім вінцем, тобто скеровують релігійне і моральне буття та діяльність людини до безпосередньої участі в житті триєдиного Бога. Святе Письмо (1Кор 13,13) і Традиція (пор. ДВ 1530)

вирізняють три такі надприродні чесноти як «теологічні» та божественні, оскільки вони безпосередньо стосуються Бога самого в собі: віру, надію, любов. В них і через них Бог у своєму самоуділенні призводить до того, що людина є здатною до вільної участі, й бере участь в житті Бога; в тому, хто приймає об'явлення у послуші й любові, Бог так визволяє трансцендентність духа і надає їй таке значення саме по собі, що вона вже є не тільки умовою інтелектуального пізнання обмежених дійсностей світу, але спроможна, як така, знайти своє сповнення в посіданні й баченні Бога самого в собі.

ЧЕСНОТИ КАРДИНАЛЬНІ (від. *lat. cardo – завсика*) як чесноти, які становлять фундамент морального життя. Від часів Отця Церкви Амвросія, це чотири так звані моральні чесноти (на відміну від теологічних): второпність, справедливість, мужність, поміркованість.

ЧИСТИЛИЩЕ – термін, вживаний від часів середньовіччя, для визначення процесу очищення, вдосконалення людини у його всіх вимірах; процес цей відбувається «після» смерті людини і згідно з вченням Церкви (догмат: ДВ 838 856 1304 1580 1820 1867) йому підлягає особа, яка хоч і вмерла в усправедливлюючій ласці, але відпущення гріхів якої на підставі усправедливлення не усунуло стану «кари» (підлягання карі), що надалі існує в ній, і в якій цей стан може бути знесений «надолужуючим» терпінням (експаціним). В питанні докладної структури цього процесу, зокрема його місця, не знаходимо жодної згадки ані в Святому Письмі (яке лише вчить, що добре і корисно молитися за померлих, 2Мак 12,42-45, пор. Шеол, стан посередній), ані Учительський Уряд не подає жодних докладніших приписів. Власне тому саме слово «чистилище» не повинно становити перешкоду у намаганнях властивішого і докладнішого визначення цього процесу, особливо тому, що проти цього поняття промовляють твердження зі сфери релігійної педагогіки.

Допоміжною у розумінні цього процесу може бути така рефлексія: бачення Бога може стати уділом тільки того, хто дійсно є досконалим, навіть якщо воно припадає йому в уділенні

як індивідуальності вже перед вселенським сповненням світу (ДВ 1000). Та, однак, згідно з природою людини, яка дозріває у часі, притаманному їй як створінню, внутрішнє поповнення людини є часовим процесом і не може бути трактованим (хоч би з приводу багатшарової структури людської істоти), як акт арбітрального рішення, на підставі якого все стається в одну мить. Тільки просуваючись етапами через всі прошарки своєї істоти, людина стає тим, ким, завдяки центральному і фундаментальному особовому рішення (віра, жаль, любов), вже «є», а силою смерті – стане остаточно і невблаганно. Реалізація цього фундаментального рішення в багатшаровій дійсності людини натрапляє, однак, на опір в перед-особовій сфері індивідуальності, джерело якого – в раніше скоєних провинах і помилкових рішеннях. «Досвідчення» цього опору є «терпінням» і, як таке, – наслідком людського гріха. Оскільки ж, з іншого боку, це «досвідчення» є відмінним від реалізації людської свободи і від самодосвідчення того, що становить сутність людської особи, є воно «зовнішньою» карою. Тому цей процес інтеграції, завдяки якому після смерті цілість людської особи мусить бути збереженою, щоб протистояти провинному опоріві, утвореному власними гріхами, був би тим дійсним терпінням, яке має характер кари, але в основі якого лежить ласка, прийнята в акті фундаментального рішення, і яке, тим самим, необхідним і безповоротним способом провадить до наповнення людини, тобто до остаточного бачення Бога.

ЧИСТОТА РИТУАЛЬНА. У культовому розумінні чистість і нечистість означають розрізнення між речами, між поживами і між чинностями різного роду, які дійсно, з моральної точки зору, всі є повністю і однаково байдужими, але які (постійно або тільки на певний час) вважаються згідними або незгідними з культом чи особою, яка виконує культові дії; або тому, що «нечиста» річ вважається особливо святою (тобто призначеною Богові), або тому, що якимось чином вважається непридатною для культу. Такі табу існували (інтерпретовані по-різному) не тільки у більшості інших релігій, але також у Старому заповіті: певні факти і сексуальні акти, доторкання мертвого тіла або

прокаженого робили нечистим на якийсь певний час не вільно було їсти м'яса багатьох тварин, як і багатьох визначених гатунків м'яса тощо (пор. Лев 11-17). Інтерпретація такої практики також тут не є легкою, особливо тому, що старі звичаї, які вважалися очевидними самі по собі і часто були вже зовсім незрозумілі, були включені до законодавства Старого заповіту. Безумовно, враховувалися також деякі постулати природної гігієни. Отже, буденність була просякнута певною релігійною свідомістю і була ізольованою від стилю життя інших народів та від їхніх релігій (обрізання). Ці реальні символи скеровували увагу людини до вищої дійсності (Євр 9,13 10,22 та ін., пор. сакрамент). Ісус Христос відмінив приписи ритуальної чистоти (Мт 15,1-20 Мр 7,1-23) на користь чистоти серця. Практична реалізація цієї емансипації натрапила на труднощі у першій спільноті християн (Ді 10; 15 та ін.).

ЧЛЕНСТВО ЦЕРКВИ. Питання членства Церкви або приналежності до Церкви є ідентичним з питанням істоти, тобто самореалізації Церкви. Екклезіологічна позиція 2-го Ватиканського собору яка, з одного боку, приймає, що: а) кожний, хто діє у згоді зі своїм сумлінням, отримує Боже спасіння у Ісусі Христі без уваги на те чи є католиком, чи належить до іншого християнського визнання, чи сповідає іншу релігію, чи, зрештою, (без власної провини) є атеїстом, але з іншого боку, однак, ця позиція пояснює, що: б) Церква Ісуса Христа, прийнята в римо-католицькій Церкві, згідно з цілою Традицією, є необхідна для спасіння всіх людей і всі люди покликані до неї (КДЦ 16 і 14), була заповідана вченням про Церкву як фундаментальну таїну спасіння світу (КДЦ 1 9 48 та ін.). Жертвувана у Церкві Божа ласка може дійти до людини також без Церкви, але Церква є історично автентичною маніфестацією Божої ласки і вказує на цю ласку.

1. Учительський Уряд. До Церкви також належать грішники і ті, щодо яких Бог передбачає, що будуть засуджені (догмат віри: ДВ 1201 1205 1221 1578 2472-2478 2615 3803). Ця доктрина віри не означає, що втрата усправедливлюючої ласки – байдужа справа для Церкви, особливо тому, що Церкву ніколи не можна

вважати якоюсь чисто зовнішньою релігійною організацією, і що до її конститутивних елементів треба зарахувати Святий Дух. Виключно на підставі чинного хрещення кожний стає «особою» у Церкві (СІС кан. 87; новий СІС див. кан. 96; пор. ДВ 1314 1620 1627 1671 3203 КДЦ 11). Як правда віри, з цього, щонайменше, походить, що хрещення в кожному випадку створює певний позитивний і безповоротний зв'язок фундаментального, перед-персонального характеру, підпорядкування Церкві (ДВ 1621 1671). Повна, активна приналежність до Церкви вимагає хрещення, визнання віри, єдності з Церквою і її керівництвом (ДВ 718 1351 2803 3802).

2. Теологія. Подібно до того, як може бути нечинною таїна, таїна тільки чинною і плідною, як може змінитися часовий зв'язок між ласкою і сакраментальним знаком ласки, як ці різниці можуть бути винними або безвинними, так само у зв'язку між людиною і Церквою (пратайною) існує аналогічне розрізнення. Згідно з цим треба сказати: а) Повне членство Церкви, в якому дійсно сповнюється те, що воно означає, є участю католика, що перебуває у стані усправедливлюючої ласки, який вірить і є слухняним Церкві (КДЦ 14). В такому випадку ласка досягає максимуму свого історичного втілення, а приналежність до Церкви пов'язана з тим, що й повинна означати – з вірою і ласкою; б) Якщо хтось є усправедвленим без хрещення, у вірі й любові й через приховане вотум Церкви (хрещення прагнення), то він не є (ще) коротко кажучи, членом Церкви, але перебуває у ситуації, яка характеризується об'єктивною і екзистенціальною тенденцією до досягнення історичного і суспільного стану приналежності до Церкви, і яка таким чином «підпорядковує» людину Церкві, так що також для неї Церква зберігає своє спасенне значення. Це внутрішнє підпорядкування як об'єктивний стан відкуплення, як надприродний екзистенціал, і як зобов'язання відбувається також там, де через провину бракує хрещення і віри (КДЦ 13); в) Між тими крайніми випадками легко можна визначити різні можливі форми об'єктивно неповного зв'язку між людиною і Церквою. Вони є можливими, оскільки однаково

усправедливлення, як й історично-соціологічна маніфестація спасіння, дійсно мають історичний характер, але не тотожні один одному, так що обидва ці процеси можуть розходитися, водночас не перестаючи становити єдність. 2-й Ватиканський собор (КДЦ 14) бачить, згідно з Августином, різницю між приналежністю до Церкви «серцем» і приналежністю «тілом». Католик знає, що належить до Церкви Ісуса Христа «тілом». Чи належить до неї також «серцем», що означає, чи живе в ній вірою і любов'ю, напевно цього не знає, може (і мусить) мати тільки надію, що власне так є. Та надія знає, чи людина може бути «християнином» (себто тут: людиною, що живе у ласці Бога і Христа, християнство анонімне), навіть якщо не знає імені Христа або вважає, що мусить Його відкинути.

ЧУДО є таким випадком в площині нашого людського досвідчення, яке не можна пояснити на основі прав (в сутності доступних), властивих у тій сфері нашого досвідчення, і який тому звернений до людини в цьому його вимірі глибини, що спілкується з його видимим світом досвідчення і водночас його перевищує, в тій особовій внутрішній ємкості й універсальності його інтелектуальної природи, яка надає людині основну вразливість до того, що знаходиться поза площиною її досвідчення, до постійної близькості до Бога (дух, трансцендентність). Звичайно, людина мусить невтомно очищувати цю вразливість від земних нашарувань, які її знищують, мусить практично реалізувати цілий потенціал своїх первісних можливостей істоти в цій готовності віри, приналежності до Бога і щирого прийняття свого обмеженого існування, яке усвідомлює її остаточну хисткість і непевність її обривів. Таким чином, у людині утримується та здатність покірного здивування, завдяки якій вона може трактувати певні випадки свого емпіричного світу, які за докладним дослідженням виявилися незбагненними (не тільки фактично не пояснені), як задумані й спричинені безпосередньо Богом, і також може вважати, що через їхнє посередництво Бог викликає її до історичного діалогу з собою. Також Святе Письмо вважає цю основну диспозицію віри в людині за передумову для чуда

(пор. Мр 5,34 Лк 18,42), яке, зі свого боку, в подальшому призводить до віри (в стислому розумінні), у виразно сформульовану Божу заяву (пор. Ів 11,37). В обґрунтуванні можливостей чуда і його пізнавальності (догмати віри, визначені 1-м Ватиканським собором: ДВ 3034 пор. 3009), часто піддаваних сумнівам сучасними вченими-натуралістами і теологією, інспірованою їхнім образом світу, треба пам'ятати, що цілість дійсності, що відкривається перед людиною, нагадує будівлю з багатьма поверхами, до того ж так збудовану, що жодний з її окремих фрагментів не становить замкнутої цілості самої для себе, але всі належать до однієї щільної цілості, що відкривається догори, і що перевищує всі можливості кожної з її окремих частин. Інфралюдська природа є внутрішньо скерованою на людську природу, яка, зі свого боку, сама по собі посідає вразливість на вільну історичну дію Бога. Така історична ініціатива Бога, що виявляється у чуді, тільки увиразнює в (матеріальній) природі в якісно новий спосіб її істоту, те, що вона є виразом суверенної упорядковуючої волі Бога, а разом звільнює цю природу, яка за своєю істотою розвивається в межах, приступних спостереженню прав природи, до вищого права Божої економії спасіння, в якій Бог за посередництвом свого історичного діяння кличе людину до участі в Його власному житті.

З догматичного пункту бачення чудо, отже, не є якоюсь арбітральною, перевищуючою права природи демонстрацією Божої всесильності, але знаходиться у контексті вселенської історії спасіння, становить частину вільного процесу самоуділення Бога людям у ласці (об'явлення, преамбула фідеї); є довершуваним всередині історії самопідтвердженням спасенної волі Бога і Його, що походять з неї, дій, які звершувалися в історії спасіння за посередництвом пророків (від Мойсея), а насамперед Ісуса Христа. Чудо служить їм насамперед як знак зовнішній, який справджує їхню діяльність як бажану Богом; але чудо в своєму повному значенні водночас має есхатологічний аспект, який є особливо виразним у всевишівуючому чуді воскресінні Ісуса: чудо преображеного

воскреслого тіла Ісуса є видимим передбаченням остаточного призначення людини, покликаної до спільноти з Богом; таким чином підтверджується сила Бога як Того, який обґрунтовує історію і есхатологію (який довершив це воскресіння), і водночас підтверджується факт, що сповнення, обіцяне людині Богом, є силою, яка вже приховано діє в нашій сучасній ситуації спасіння.

Ш

ШАНА БОГА. В Святому Письмі під шануванням Бога розуміється визнання людьми Божої слави (докса) у вигляді, в якому вона виявляється в різних (само) об'явленнях Бога. Відповідають цьому особисті чисельні доксології (формули пошани, які найчастіше займали постійне місце вже у літургії перших християнських громад). У догматиці під шануванням Бога (глорія) водночас розуміється онтологічна досконалість Бога (святість Бога), яка визнається і пізнається (шана в аналогічному розумінні), а також найвище, всепередвищуюче визнання (виявлення похвали, славлення, глорифікація) цієї досконалості. Внутрішня пошана Бога водночас є пізнаючим і кохаючим посіданням себе Ним самого себе (формальна шана Бога); зовнішня (формальна) пошана до Бога є пізнанням і визнанням Його створіння. Внутрішня (формальна і матеріальна) шана Бога є тотожною з можливою до уділення (через акт створіння і ласку) повноті буття самого Бога, яка зі свого боку є «сенсом» Його творчого акту; зовнішня (формальна і матеріальна) пошана до Бога, отже, є тією буттєвою досконалістю, до якої, зі свого боку, віднесене створіння як таке, що бере участь в повні Божого буття. Причому, завдяки ласкавому самоуділенню Бога в Ісусі Христі духовне визнання Бога створінням має свою підставу в тому, що в самому Бозі становить Його власну внутрішню прославу. Докса.

ШЕОЛ – в Старому заповіті, а передусім в пізньому юдаїзмі цей термін означав «місце перебування» померлих, Гадес Старого заповіту: сіре, сумне існування тіні, яка далека від Бога і правдивого життя. Тільки пізніше це місце було розрізнене на

краще для добрих і гірше, що було місцем кари, для злих (Лк 16,22-24). Уявлення Шеолу є об'єктивізацією:

а) віри в подальшу екзистенцію померлих;

б) смерті і її досвіду (не тільки досвіду життя після нього, так що не можна стверджувати, що Старий заповіт помилково висловлювався на тему життя «після смерті») – існуючу в Старому заповіті теологію Шеолу (йдеться саме про Псалми) можемо і мусимо трактувати як старозаповітну теологію, яка чисто з людської точки зору визначає людський досвід смерті як абсолютну межу, яка не підлягає власному контролю за допомогою лише тлумачення, що смерть є «кінцем усього»;

в) непокутного характеру тієї ситуації, християнська спокута якої (Флп 1,20-26 Рим 8,38 н. 1Кор 15 Лк 23,42 н. 46 1Сол 4,13-18) сприймається через факт, що загадка смерті, яку представляє ідея Шеолу в Старому заповіті, в покорі й послузі залишена Богові.

ШКОЛА ТЮБІНГЕНСЬКА.

1) Назва тюбінгенська євангельська школа визначає певний напрямок протестантської теології XIX ст., головні представники якого (напр., Ф. Хр. Баур, Д. Фр. Страусс, Е. фон Зеллер) зосередилися в Тюбінзі, і в якому в різний спосіб знаходив відбиття дух XIX ст.: прагнення до спекулятивної системи на зразок німецького ідеалізму, а також історичний критицизм.

2) Католицька тюбінгенська школа (Дрей, Гіршер, Мюлер, Кун, Гефель, Стауденмайер та ін.), що повністю стоїть на церковній основі, переборола раціоналізм віку просвіщення. На відміну від неосхоластики, ця школа користується апаратом понять німецького ідеалізму й виявляє живе розуміння для історичного розвитку релігії і догмату, а також для історичного методу в теології.

ШКОЛИ ТЕОЛОГІЧНІ. Тут не йдеться про перелік і опис шкіл, що з'явилися в історії теології (напр., в епоху патристики: олександрійська, антиохійська теологічні школи, пізніше: августинізм, томізм, скотизм тощо), але про значення і межі формування шкіл в теології. Передусім слід звернути увагу на

факт, що Церква і її Вчення ніколи не ідентифікувалися з однією визначеною школою, незважаючи на те, що рекомендували особливо доктрину св. Томи (ДВ 3665 н. 3894). Людина є історичною істотою також в своєму пізнанні правди: справді є віднесеною до усяєї дійсності, що доступна її пізнанню, але даної їй виключно у визначеній, скінченній, історично зумовленій перспективі (у сфері понять, проблематики, здогадних аксіом і сумнівів, суспільного й індивідуального досвіду) (ДВ 3893). Навіть якщо під впливом власної рефлексії і навіть в дусі протесту людина віддалилася від вихідної точки, то і так та сама вихідна точка залишається апіорним правом такого руху думки, чого дійсно не можна плутати з теологічним релятивізмом. Отже, власне в такому історично зумовленому контексті пізнання людина слухає об'явлення; слухає його, отже, і розуміє у визначеній історичній формі, тим більше, що саме об'явлення як історичне було проголошене у цілком визначеній історично зумовленій формі. Щоб слово заклику було почуте в зрозумілий спосіб, особливо в спосіб якомога більш «об'єктивний», уся «суб'єктивність» слухача повинна бути не тільки залученою до тої діяльності, а й бути відкритою до змінення під впливом слова заклику. У цьому світлі слід дивитися на теологічні школи: вони є вираженням в Церкві різноманітності повноважних й історично зумовлених способів, в які досконала людина може сприйняти об'явлення і визнати його за своє. Тому, що існує розвиток догматів, існують і школи в теології. Те, перше, вказує на правдиву історичність об'явлення і його сприйняття самою Церквою, друге ж – на факт, що всередині однієї Церкви є різні історично, суспільно й індивідуально зумовлені способи слухання об'явлення. Правомочність того факту була виразно визнана 2-м Ватиканським собором (КДЦ 23 ДЕ 14 16 та ін.). Оскільки є тільки одна правда Божя, одна Церква і одне публічне визнання віри однієї Церкви, остільки завданням Церкви є відокремлення уповноважених способів інтерпретації об'явлення, а власне теологічних шкіл, від тих способів, які відходять від Божої правди або не містять в собі зрозумілого для всіх визнання однієї

віри одної Церкви (єресь). Звідси випливає, що школа тільки тоді залишається католицькою, коли увесь час заново розпочинає роздумувати над основами своєї власної системи в світлі усього змісту об'явлення і коли завжди залишається відкритою до щораз повнішого розуміння Церкви усіх часів й усіх шкіл (не намагаючись стати єдиною адекватною «системою», тим, чим тільки Церква може бути як цілісність і на всі часи). Ті основні роздуми відносяться і до теологічного образу теологічних шкіл. Бажання не належати до жодної із шкіл було б доведенням безглуздої самовпевненості того, хто вважає, що вже зараз, ніби поза історичним часом, може досягти вічної правди; так само абсолютне прийняття однієї системи як такої, що повністю виражає віру Церкви, означало б заперечення історичного характеру правди. В контексті часу можна шукати правди Божої тільки в покорі й послузі, які не підлягають систематизації відносно віри, втіленої в загальній Церкві (бо тільки в той спосіб вона становить об'єктивну величину на відміну від суб'єктивності особи), і в покірній відвазі щодо «власної» правди.

Див. також: олександрійська теологічна школа, антіохійська теологічна школа, школа тюбінгенська.

ШЛЮБ: містика, символіка див. містика шлюбу, символіка шлюбу.

Щ

ЩАСЛИВІСТЬ – усе те, що визначає остаточне здійснення долі усієї людини, наділеної ласкою в надприродному порядку: а отже, бачення Бога, воскресіння тіла, остаточна басілея (небо) в досконалому спілкуванні святих (есхатологія). В основному те саме виражають також благословення, що містяться в Проповіді на Горі, хоча дослівний зміст «бути благословенним» – прийняття спасіння від Бога, там висловлено нечітко.

Ю

ЮДАЇЗМ І ХРИСТІЯНСТВО. Юдаїзмом можна було б визначити ту частину людськості, яка в історіоспасенну добу Старого заповіту силою історичного втручання Бога, вибрання і угоди була визначена як народ і, попри всі прояви секуляризації, залишилась народом, що відрізняється свідомістю вибрання, надії спасіння і особливої обітниці Богові. Щодо теології цього народу було багато сказано в гаслах Старий заповіт, вибрання, угода, Право. З цього народу походить Ісус – єврей, зроджений єврейською дівцею Марією, охрещений згідно із звичаями цього народу (обрізання), що молився в його святинях, прагнуч дотримуватися його Права, вважаючи Його учні, Дванадцятро, яких покликав, щоб дали свідоцтва про Його право до свого народу, до дванадцяти поколінь, як до народу, що є Його власністю; цей народ застерігав, переповнений любов'ю, яка повинна притягнути його до Нього, цьому народові пробачив, вмираючи на хресті, позаяк цей народ не знав, що чинить (пор. Лк 23,34). Від цього народу була відлучена і стала відлученою первісна Церква на підставі визнання своєї віри в Ісуса як Сина Божого (щодо цієї теологічно нової ситуації пор. Церква, Новий заповіт); це відлучення було історіоспасенною «необхідністю», чимось, що не повинно було бути, але що «мусило» статися, оскільки це було історично-земною, необхідною дорогою, що провадила до виходу за межі обраного народу та відкриття до цілої людськості. Однак це відлучення ніколи не може бути приводом до звинувачення євреїв з боку християн або переслідувань (і то власне християнами!) тих «мучителів Бога» за їхні кривди (мотивовані псевдотеологічно та релігійно).

Першу спробу до залагодження цього минулого було зроблено 2-м Ватиканським собором у декларації «Про стосунок

Церкви до нехристиянських релігій». Лише тепер виникає християнська і католицька теологія, яка, визначивши відправною точкою історіоспасенну ідею, дозволила б цілковито відкинути ворожий стосунок до юдаїзму. Відправною точкою вона повинна обрати «великий смуток» та «безмежний жаль» «антиєврейського» теолога Павла, який радше бажав би «самому перебувати під прокляттям (бути відлученим) від Христа для спасіння братів моїх», ізраїльтян, «яким належить обране синівство і слава, угода і надання Права, виконання Божої служби і обітниця» (Рим 9,2-5); вона повинна виходити з визначеної в Рим 9-11 перспективи, в межах якої Павло, ніби оглядаючись назад, бачить, як Бог дозволив непослух євреїв і поган, щоб змилюватися над всіма, щоб на підставі взаємної ревності в пошуках спасіння, одних і других провадити до свого царства (басілея, пор. Мт 23,39). Цей розділ, який полягає в тому, що християни визнають своїм Господом Ісуса, який походить з єврейського народу, а євреї вважають, що не можуть в Нього вірити, не є тільки «теоретичною» та незначною відмінністю поглядів. Християнин, який вірить, що його життя і вічність благословенні, оскільки Ісус вмер за нього, та що несе таку відповідальність за смерть Христа, як і кожний єврей, може дивитися на народ, з якого походить Ісус так, як на нього дивився і Христос. І якщо бачить, що вже тепер євреї починають з несмілою любов'ю говорити про Христа – «однак був одним з нас», то в ньому зростає надія, що поза тим відкиненням Ісуса Христа єврейським народом, існує більше і важливіше, хоч і не висловлене, Його ствердження, бо знайшли Його багато для свого спасіння, навіть ті, для кого Його ім'я було чужим.

Я

ЯГВЕ в етимологічному й екзегетивному аспекті не є ні власною назвою в розумінні визначення, вказуючого на якийсь предмет (іменник), ні визначенням якоїсь властивості чи зв'язку (прикметник), але означає визнавану з подякою і пошаною підставу спасенної події, літературне пояснення якої було вміщено у найстарішому біблійному оповіданні про вихід. Оскільки у висловленні, яке могло б бути поданням свого імені («Є той, хто є», Вих 3,14) знайшли свій синтетичний вираз зберігаюча спасенна дія Бога щодо свого люду і запевнення про Його суверенну, але завжди близьку і допоміжну присутність, тому його треба інтерпретувати не в онтологічному розумінні, але в розумінні харраційному: оповідальна історія пояснює історично тривалу тотожність Того, про якого власне говориться, причому Він сам підтверджує її правдивість, тому, попри змінювані умови історичного досвідчення, вона становить завжди актуальну підставу пізнання того, що Бог Виходу у своїх діях виявляється Рятівником.

ЯНСЕНІЗМ – інтелектуальний і релігійний рух, що бере свою назву від Ц. Янсенса, єпископа Іперн (пом. 1638 р.), який у XVII і XVIII ст. охопив значну територію Франції, Бельгії, Голандії, Італії і Німеччини. Його характерними рисами, які не можемо тепер широко викладати, були: знеохочення до філософії, виключне визнання Святого Письма, Отців Церкви, містики серця, моральна суворість (рішуча боротьба з лаксизмом), підкреслення суверенності єпископів у дусі французького галліканізму. Цей рух був засуджений Церквою. У теологічному аспекті однозначно помилковим було проголошуване янсенізмом вчення про ласку, оскільки воно твердило: ласка слушно належала Адамові; поганські чесноти були виключно

винятками; людськість є невідільницею грішного жадання, якому принаймі внутрішньо підлягає також і усправедливлена людина; провина можлива також і без внутрішньої свободи вибору; Ісус вмер тільки за вибраних, а маса залишається засудженою (предистинація). Це вчення про ласку, вміщене у книзі *Augustinis*, було викладене в п'яти твердженнях (засуджене у 1613 році, ДВ 2001-2005). Янсеністи також визнали ці твердження єретичними, однак заперечивши, що вони знаходяться у згадуваній книзі. Тому 1656 року Церква проголосила, що такі твердження вміщені у книзі (ДВ 2012 2020), а в 1715 році янсенізм знову був урочисто засуджений (була *Unigenitus*). Вчення це протрималося до початку XIX ст., а в утрехтській Церкві янсеністів (Гокландія), яка була у 1723 році відлучена від Римської Церкви, актуальне й дотепер.

ПОКАЗНИК ОСНОВНИХ І ДОДАТКОВИХ ГАСЕЛ

/жирним курсивом виділені додаткові гасла, пояснення яких подані в межах головних гасел, до яких відсилає знак →/

Агнець Пасхальний → Пасха
 агомейці → аріянство → семіаріанізм
 адаптація → місія
 акт моральний → акт. 2
 акт релігійний → акт. 3
 акт віри → аналіз віри
 анатема → прокляття
 Антропофозія → гноза → інтуїція
 апологети → теологія
 апологетика → теологія
 апостазія → відхід від віри
 аттрітіо → аттриціонізм
 бегарди, бегінки → квітизм → Вієнн
 Біблія → Святе Письмо → протестантизм
 біблеїзм → протестантизм

вартість → добро → етика
 вільність досліджень → вільність навчання
 теологічного
 вільність сумління → сумління
 визволення → емансипація
 виправлення шкод → тайна покути
 влада пастирська → влада Церкви →
 уряд пастирської Церкви
 влада свячень → влада Церкви

владі → Керівництва, Влади і Сили
 втеча → аскетизм → втеча від світу
 Вульгата → Письмо Святе

галліканізм → конциліаризм
 генотеїзм → політеїзм
 гностицизм → гноза
 глоссолатіє → харизма
 гомейці → аріянство → семітанізм
 гомінізація → створення людини
 гомоузіїани → аріянство → семіаріанізм
 горизонт → буття

дванадцять → апостоли
 день поєднання → покладення рук
 дитя Боже → дитинство Бога
 доксологія → шана Бога → молитва → визнання
 доктрина про дві природи → унія іпостатична
 допущення гріху → предестенція

жертвоприношення → теорія жертвоприношення
 жінка → Адам → Єва → подоба Божа

заміна → репрезентація
 замір → інтенція
 заступництво → відпущення → посвята
 Зелені Свята → Дух Святий
 знамена, тринітарні → предмети, тринітарні
 знання серця → кардіогноза
 зростання ласка → досконалість → заслуга

еволюціонізм → розвиток
 екзистенціальна інтерпретація → демітологізація

екзорцизми → одержимість
 езотеризм → світ
 еквіпробабілізм → системи моральні
 екклезія → Церква
 екс катедра → визначення
 екскомуніка → прокляття
 еківокація → аналогія
 екуменізм → теологія контроверсійна
 епікія → право церковне
 ессенція → Курман
 етика індивідуальна → етика екзистенціальна

 єпископат → єпи́копи → собор

 іманентизм → іманентність
 індікуліс → лекс оранді → віра
 ієрархія → апостоли → єпископи → диякон →
 священство → клір → ордо → уряд
 ієрархія правд віри → статті фундаментальні →
 догмат
 інкарнація → христологія → тіло → Ісус Христос →
 втілення
 інтегралізм → світ
 іреничний метод → теологія контроверсійна
 іслам → поганство → містика

 клерикалізм → клір → світський
 книги девтерокаанонічні → канон
 книги протокаанонічні → канон
 конверсія → хрещення єретиків → навернення

 магія → містика
 медитація → розмірковування

мистес → містерії поганські
 Мілевітаніум → Картаген
 місце очищення → чистилище
 Можливість спасіння → хрещення прагнення →
 Екстра Екклезіам ну́лла салус →
 воля спасення Бога
 момент → зараз
 Моноергізм → монотелетизм
 монотолізм → моногенізм

 найвища юрисдикційна влада → папа
 намащення → миропомазання → намащення хворих
 Народження → дитинство Бога → генераціонізм →
 Троїця Свята
 непізнавальність Бога → аналогія етніс → Бог →
 таємниця → бачення Бога
 нецесита → працепті → необхідність спасіння
 новохрещені → хрещення дітей
 норма моральна → акт.2 → атеїзм екзистенціальна →
 етика ситуаційна → природне моральне право
 нота Екклезіє /знамена Церкви/ →
 апостольство Церкви → єдність Церкви →
 Церква → святість Церкви

 обітниця → акт → басілея → царство Боже →
 надія → відповідальність за світ → парузія →
 преамбула віри → сакрум і профанум → суд →
 справедливість → Старий заповіт → спасіння →
 теологія політична
 Однозначність → аналогія
 онтоногенез → генераціонізм
 основа → засада
 останнє намащення → намащення хворих

останні речі → речі останні
очевидність → певність → засада

падіння людини → перший гріх
подорожі душі → креаціонізм →
реекзистенціоналізм
природність → культура
провина збірна → провинна

рапорти Кінсея → статистика у моральності
реальна присутність → Євхаристія →
трансубстанція
Решта, свята → вибрання
ригоризм → системи моральні
розгрішення загальне → тайна покути
розум і інтелект → інтелект і розум
ружехрестовці → гноза

сакраментатологія → теологія тайн
самотрансцендентність → генераціонізм →
креаціонізм → матерія → створення людини →
трансцендентність → втілення →
взаємодіяння Бога
свідомість віри → віра
світло слави → небо → бачення Бога
Світська теологія → теологія світська
сенс → телеологія → спрямування
символічний метод → теологія контрверсійна
синод → собор
синод місцевий → собор
синод національний → собор
систематична теологія → догматика →
теологія позитивна

скептицизм → атеїзм
Служба Божа → культ → літургія
собор вселенський → собор
сповідь → тайна покути → сповідь світська →
сповідь з побожності
сповнення, доповнення → історичність → кінець →
бачення Бога → внебовступлення Ісуса →
воскресіння тіла
справедливість вчинків → вчинки
створеність → антропологія → час → пригадання →
створіння → створення людини
супралапсаричний стан → стани людини
схоластика → теологія
Codex Iuris Canonici /CIC, Кодекс канонічного
права/ → право церковне
Sitz im Leben → види літературні

темна ніч → контемпліяція → містика
теофізія → гноза → інтуїція
теологія переповідання → теологія керигматична
теологія практична → теологія пасторальна
теологія революційна → революція
тіло /Fleish/ → тіло /Leib/ → воскресіння тіла →
саркс
Тора → канон → Право
трансцендентальний метод → трансценденціальність
трансфіналізація, трансгніфікація →
трансубстанціяція
Трулльський собор → Константинополь
туторизм → системи моральні
Тюбінгенська школа → школа тюбінгенська
уприсутнення → анамнез → Євхаристія →
жертва Служби Божої → повторення →

репрезентація

учта культова → жертва

хвала → докса → подоба Божа

хрещення Івана → хрещення

хрещення крові → хрещення → мучеництво

целібат → непорочність

цензури → кваліфікації

Церква Католицька → Церква

Церква місцева → єпископи

чеснота героїчна → досконалість →

справедливість людини

шана богів → політеїзм

юс дівіnum / ius divinum / → право церковне →

визнання урядів

юрисдикція → тайна покути → влада Церкви

я – ти / відношення / → комунікація →

самоуділення Бога → спільнота

Зміст

ВСТУП, 3

СКОРОЧЕННЯ, 9

КОНСТИТУЦІЇ, ДЕКРЕТИ, ДЕКЛАРАЦІЇ

2-го ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ, 10

ДОКТРИНАЛЬНІ ВИСЛОВЛЮВАННЯ ЦЕРКВИ, 10

ЦЕРКОВНЕ ПРАВО, 10

ТЕРМІНІВ, ЩО ВЖИВАЮТЬСЯ ПРИ ПОЯСНЕННІ

ГАСЕЛ, 11

A

АБСОЛЮТ, 12

АВГУСТИНИЗМ, 12

АВТОРИТЕТ, 13

АГАПЕ, 14

АГНОСТИЦИЗМ, 14

АДАМ, 14

АДОПЦІОНІЗМ, 15

АДОРАЦІЯ, 15

АКТ, 16

АКТ СПАСЕННИЙ, 18

АКТ СТВОРЕННЯ, 18

АКЦИДЕНС, 20

АНАЛІЗ ВІРИ, 20

АНАЛОГІЯ, ANALOGIA ENTIS, 21

АНАЛОГІЯ ВІРИ, 22

АНАКЕФАЛАІОСІС, 23

АНАМНЕЗ, 23

АНГЕЛ, 24

АНГЕЛОЛОГІЯ, 26

АНІМА НАТУРАЛІТЕР КРІСТІАНА, 26

АНТИНОМІЗМ, 27

АНТИХРИСТ, 27

АНТІОХІЙСЬКА ТЕОЛОГІЧНА ШКОЛА, 28

АНТРОПОЛОГІЯ, 28

АНТРОПОМОРФІЗМ, 31

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ, 32

АПОКАТАСТАЗ, 32

АПОКАЛІПТИКА, 33

АПОСТОЛИ, 34
 АПОСТОЛЬСТВО ЦЕРКВИ, 35
 АПОЛОГЕТИКА ІМАНЕНТНА, 36
 АПОЛІНАРИЗМ, 36
 АПОКРИФИ, 36
 АПРОПІАЦІЯ, 37
 АРГУМЕНТ КОНВЕНІЄНЦІЇ, 37
 АРГУМЕНТ КОНВЕРГЕНЦІЇ, 38
 АРГУМЕНТ ПРЕСКРИПЦІЇ, 38
 АРІАНСТВО, 39
 АСЕІТАС, 40
 АСКЕТИКА, 40
 АСКЕТИЗМ, 40
 АТЕЇЗМ, 42
 АТРИЦІОНІЗМ, 45
 АФТАРТОДОКСИ, 46

Б

БАЗЕЛЬ, 47
 БАНЕЗІОНІЗМ, 47
 БАСІЛЕЯ, 47
 БАТЬКІВСТВО БОГА, 49
 БАЧЕННЯ БОГА, 49
 БАЯНІЗМ, 51
 БЕЗГРІШНІСТЬ, 51
 БЕЗСМЕРТЯ, 51
 БЛАГОСЛОВЕНСТВО, 53
 БОГ, 53
 БРАТИ ІСУСА, 57
 БУДУВАННЯ, 58
 БУТТЯ, 58

В

ВАДА, 60
 ВАТИКАН 1, 60
 ВАТИКАН 2, 61
 ВЗАЄМОДІЯ БОГА, 61
 ВИДІННЯ, 62
 ВИДИ ЛІТЕРАТУРНІ, 63
 ВИЗНАННЯ, 64

ВИЗНАННЯ ВІРИ, 64
 ВИЗНАННЯ УРЯДІВ, 65
 ВИЗНАЧЕННЯ, 67
 ВИПАДКОВІСТЬ, 67
 ВИПРАВДАННЯ, 68
 ВИТРИМКА, 69
 ВІДКУПЛЕННЯ, 70
 ВІДНОШЕННЯ, 73
 ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗА СВІТ, 74
 ВІДПУЩЕННЯ, 75
 ВІДХІД ВІД ВІРИ, 75
 ВІЄНН, 76
 ВІЛЬНІСТЬ, 76
 ВІЛЬНІСТЬ ВІД ГРІХА, 78
 ВІЛЬНІСТЬ ТЕОЛОГІЧНОГО НАВЧАННЯ, 79
 ВІЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНА, 80
 ВІРА, 81
 ВІРНІСТЬ БОГА, 88
 ВІЧНІСТЬ, 88
 ВЛАДА, 89
 ВЛАДА ЗВ'ЯЗУВАННЯ І РОЗВ'ЯЗУВАННЯ, 90
 ВЛАДА КЛЮЧЕЙ, 91
 ВЛАДА ЦЕРКВИ, 91
 ВЛАДИ, 92
 ВНЕБОВСТУПЛЕННЯ ІСУСА, 92
 ВОЛЯ, 93
 ВОЛЯ БОЖА, 93
 ВОЛЯ СПАСЕННА БОГА, 94
 ВОСКРЕСІННЯ ІСУСА, 95
 ВОСКРЕСІННЯ ТІЛА, 99
 ВСЕПРИСУТНОСТІ ДОКТРИНА, 101
 ВТІЛЕННЯ, 101
 ВТІХА, 107
 ВЧИНКИ, 107

Г

ГАБІТУС, 109
 ГЕНЕРАЦІОНІЗМ, 109
 ГЕРМЕНЕВТИКА, 110
 ГІДНОСТІ ТРИНІТАРНІ, 110

ГІЛЕМОРФІЗМ, 111
 ГІПЕРДУЛІЯ, 112
 ГНОЗА, 112
 ГОМОООУСІОС, 114
 ГРІХ, 115
 ГРІХ ПЕРВОРОДНИЙ, 117
 ГРОМАДА, 119

Д

ДЕЗІДЕРІУМ НАТУРАЛЕ, 121
 ДЕЇЗМ, 121
 ДЕКАЛОГ, 122
 ДЕМІУРГ, 122
 ДЕМІТОЛОГІЗАЦІЯ, 122
 ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ, 125
 ДЕМОНИ, 126
 ДЕНЬ ГОСПОДНІЙ, 127
 ДЕПОЗИТУМ ВІРИ, 127
 ДЕРЖАВА, 128
 ДЕТЕРМІНІЗМ, 129
 ДИСПОЗИЦІЯ, 129
 ДИТИНСТВО БОГА, 130
 ДИХОТОМІЗМ, 131
 ДИЯКОН, 131
 ДІТЕЇЗМ, 132
 ДІЯЛОГ, 132
 ДОБРО, 133
 ДОГМАТ, 133
 ДОГМАТИКА, 136
 ДОКАЗ ІСНУВАННЯ БОГА, 138
 ДОКЕТИЗМ, 141
 ДОКСА, 141
 ДОКТОР ЦЕРКВИ, 142
 ДОЛЯ, 142
 ДОРОГА, 143
 ДОСВІДЧЕННЯ, 143
 ДОСКОНАЛІСТЬ, 144
 ДУАЛІЗМ, 145
 ДУХ, 145
 ДУХ СВЯТИЙ, 147

ДУША, 148

Е

ЕБЕД ЯГВЕ, 151
 ЕКЗЕГЕЗІС, 151
 ЕКЗИСТЕНЦІЯЛ НАДПРИРОДНИЙ, 152
 ЕКЛЕЗЕОЛОГІЯ, 153
 ЕКСТРА ЕККЛЕЗІАМ НУЛЛА САЛУС, 153
 ЕМАНАЦІЯ, 154
 ЕМАНСИПАЦІЯ, 154
 ЕНЦИКЛІКА, 155
 ЕОН, 155
 ЕСХАТОЛОГІЯ, 156
 ЕТИКА, 158
 ЕТИКА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА, 159
 ЕТИКА СИТУАЦІЙНА, 160
 ЕТІОЛОГІЯ, 161
 ЕФЕС, 161

Є

ЄВА, 162
 ЄВАНГЕЛІЄ, 162
 ЄВХАРИСТІЯ, 163
 ЄДНІСТЬ РОДУ ЛЮДСЬКОГО, 166
 ЄДНІСТЬ ЦЕРКВИ, 167
 ЄПІСКОП, 168
 ЄПІФАНІЯ, 171
 ЄРЕСЬ, 171

Ж

ЖАДАННЯ, 174
 ЖАЛЬ, 175
 ЖЕРТВА, 176
 ЖЕРТВА СЛУЖБИ БОЖОЇ, СЛУЖБА БОЖА, 177
 ЖЕРТВОПРИНОШЕННЯ ТЕОРІЯ, 179
 ЖИТТЯ, 179
 ЖУРБА, 181

З

ЗАГАЛЬНІСТЬ ЦЕРКВИ, 182
ЗАПОВІТ, 182
ЗАПОВІДЬ БОЖА, 183
ЗАПОВІДІ ЦЕРКОВНІ, 184
ЗАРАЗ, 185
ЗАСАДА, 185
ЗАСАДА ДЕЛІКАТНОСТІ, 186
ЗАСАДА СОЛІДАРНОСТІ, 187
ЗАСЛУГА, 187
ЗБЕРЕЖЕННЯ СВІТУ, 188
ЗГРІШЕННЯ, 189
ЗДАТНІСТЬ, 190
ЗІШЕСТЯ ІСУСА ДО ПЕКЛА, 190
ЗЛО, ЗЛІСТЬ, 191
ЗМІЦНЕННЯ У ЛАСЦІ, 192
ЗНАК, 193
ЗНАННЯ ІСУСА, 193

І

ІДЕЇ БОЖЕСТВЕННІ, 194
ІДЕОЛОГІЯ, 194
ІКОНОБОРСТВО, 195
ІМАНЕНТНІСТЬ, 195
ІМ'Я, 196
ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ, 196
ІНІЦІАЦІЯ, 197
ІНСТИТУЦІЯ, 197
ІНТЕГРАЛЬНІСТЬ, 198
ІНТЕЛЕКТ І РОЗУМ, 199
ІНТЕНЦІЯ, 200
ІНТУЇЦІЯ, 201
ІПОСТАСЬ, 201
ІРРАЦІОНАЛІЗМ, 202
ІСНУВАННЯ, 202
ІСТОРІЯ ЦЕРКВИ, 202
ІСТОРИЧНІСТЬ, 203
ІСТОРІЯ ДОГМАТІВ, 204
ІСТОРІЯ СПАСІННЯ, 205
ІСТОТА, 206

ІСУС ХРИСТОС, 207

К

КАЙРОС, 214
КАНОН, 214
КАРДІОГНОЗА, 217
КАРИ ЗА ГРІХИ, 217
КАРТАГЕН, 218
КАТЕХІЗИС, 218
КВАЛІФІКАЦІЇ, 218
КВІТИЗМ, 219
КЕНОЗА, 220
КЕРИГМАТ, 220
КЕРІВНИЦТВА, ВЛАДИ І СИЛИ, 221
КІНЕЦЬ, 221
КІРІОС, 222
КЛИР, 223
КОЛЕПІЯЛЬНІСТЬ, 223
КОМУНІКАТІО ІДІОМАТУМ, 224
КОМУНІКАЦІЯ, 225
КОНТЕМПЛЯЦІЯ, 226
КОНТРИЦІОНІЗМ, 226
КОНСЕНСУС, 227
КОНСТАНТИНОПОЛЬ, 227
КОНСТАНЦА, 228
КОНСУБСТАНЦІЯ, 228
КОНФЛІКТ, 228
КОНЦИЛЯРИЗМ, 229
КРАСА, 230
КРЕАЦІОНІЗМ, 230
КРИТИКА БІБЛІЙНА, 231
КРОВ, 231
КУЛЬТ, 232
КУЛЬТ БОГА, 232
КУЛЬТ ІКОН, 233
КУЛЬТ СВЯТИХ, 234
КУЛЬТУРА, 235
КУМРАН, 236

Л

ЛАСКА, 238
 ЛАСКА ОСВЯЧУЮЧА, 243
 ЛЕКС ОРАНДІ – ЛЕКС КРЕДЕНДІ, 245
 ЛІМБУС, 245
 ЛІОН, 246
 ЛІТУРГІЯ, 246
 ЛОГОС, 247
 ЛОЦІ ТЕОЛОГІЧНІ, 248
 ЛЮБОВ, 248
 ЛЮБОВ ДО БЛИЖНЬОГО, 248
 ЛЮДИНА, 252
 ЛЮД БОЖИЙ, 253

М

МАЙБУТНЄ, 256
 МАКЕДОНІЗМ, 257
 МАНІХЕЙСТВО, 257
 МАРІОЛОГІЯ, 258
 МАРІЯ, 259
 МАТЕРІАЛІЗМ, 262
 МАТЕРИНСТВО БОЖЕ, 264
 МАТЕРІЯ, 264
 МЕДІАТРІКС, 266
 МЕЛЕТІЙЦІ, 266
 МЕСАЛІНСТВО, 266
 МЕСІЯ, 267
 МЕТА, 267
 МЕТАНОЯ, 268
 МЕШКАННЯ БОГА, 269
 МИЛОСЕРДЯ, 269
 МИР, 270
 МИРОПОМАЗАННЯ, 270
 МИРЯНИН, 272
 МІСІЯ, 274
 МІСТЕРІЇ ПОГАНСЬКІ І ХРИСТІЯНСТВО, 275
 МІСТИКА, 275
 МІСТИКА ГРІХА, 277
 МІСТИКА ЗАРУЧИН, СИМВОЛІКА ЗАРУЧИН, 278
 МІСТИКА ЛОГОСУ, 278

МІСТИКА ТР ОЙЦІ, 279
 МІСТИКА ХРИСТА, 279
 МІТ, 279
 МОДАЛІЗМ, 280
 МОДЕРНІЗМ, 280
 МОЛИТВА, 281
 МОЛИТВА БЛАГАЛЬНА, 283
 МОЛІНІЗМ, 283
 МОНАРХІЗМ, 284
 МОНІЗМ, 284
 МОНОГЕНІЗМ, 285
 МОНОТЕЇЗМ, 286
 МОНОТЕЛЕТИЗМ, 287
 МОНОФІЗИТСТВО, 287
 МОНТАНІЗМ, 288
 МОРАЛЬНІСТЬ НАГОРОДИ (ЗАПЛАТИ), 288
 МОТИВ, 289
 МУДРІСТЬ, 289
 МУЖНІСТЬ, 290
 МУЧЕНИЦТВО, 290

Н

НАВЕРНЕННЯ, 291
 НАДІЯ, 291
 НАДОЛУЖЕННЯ, 292
 НАДПРИРОДНЕ, 293
 НАДПРИРОДНИЙ ЕКЗЕСТЕНЦІЯЛ, 294
 НАДПРИРОДНИЙ ФОРМАЛЬНИЙ ПРЕДМЕТ, 294
 НАМАЩЕННЯ ХВОРИХ, 294
 НАРОДЖЕННЯ ВІД ДІВИ, 296
 НАРОДЖЕННЯ ПОНОВНЄ (ВІДРОДЖЕННЯ), 297
 НАСИЛЬСТВО, 297
 НАСЛІДУВАННЯ ІСУСА, 299
 НАСТРОЄННЯ, 300
 НАТУРАЛІЗМ, 300
 НАТХНЕННЯ, 300
 НАУКА ПРО БОГА, 301
 НАУКИ ПРИРОДНИЧІ Й ТЕОЛОГІЯ, 303
 НЕБО, 304
 НЕБУТТЯ, 306

НЕОБХІДНІСТЬ, 306
 НЕОБХІДНІСТЬ СПАСІННЯ, 307
 НЕОПЛАТОНІЗМ, 308
 НЕПОГРІШИМІСТЬ, 309
 НЕПОРОЧНЕ ЗАЧАТТЯ, 311
 НЕПОРОЧНІСТЬ, 312
 НЕСТОРІАНСТВО, 313
 НІКЕЯ, 314
 НОВАЦІЯНІЗМ, 314
 НОВИЙ ЗАПОВІТ, 315
 НОМІНАЛІЗМ, 316
 НУВЕЛЬ ТЕОЛОЖІ, 317

О

ОБОВ'ЯЗОК, 318
 ОБРАЗ, МЕДИТАЦІЯ ОБРАЗНА, 318
 ОБРАННЯ, 319
 ОБРИЗАННЯ, 319
 ОБ'ЯВЛЕННЯ, 320
 ОБ'ЯВЛЕННЯ ПЕРВІСНЕ, 326
 ОБ'ЯВЛЕННЯ ПРИВАТНЕ, 327
 ОДЕРЖИМІСТЬ, 328
 ОКАЗІОНАЛІЗМ, 329
 ОКХАМІЗМ, 329
 ОЛЕКСАНДРІЙСЬКА ТЕОЛОГІЧНА ШКОЛА, 329
 ОНТОЛОГІЗМ, 329
 ОНТОЛОГІЯ, 330
 ОПОВІДАННЯ ПРО СТВОРЕННЯ, 331
 ОПТИМІЗМ, 332
 ОПУС ОПЕРАТУМ (OPUS OPERATUM), 333
 ОРАНЖ, 334
 ОРДО, 334
 ОРИГЕНІЗМ, 336
 ОСВЯЧЕННЯ, 336
 ОСНОВА, 336
 ОСОБА, 336
 ОСОБИСТІСТЬ, 340
 ОСТАННІ РЕЧІ, 341
 ОТЦІ ЦЕРКВИ, 341
 ОЧІКУВАННЯ БЛИЗЬКОГО КІНЦЯ, 341

П

ПАНЕНТЕЇЗМ, 343
 ПАНТЕЇЗМ, 343
 ПАПА, 344
 ПАРУЗІЯ, 346
 ПАРАКЛЕТ, 347
 ПАРЕНЕЗА, 348
 ПАСХА, 348
 ПАТРІЯРХИ, 348
 ПАТРІПАСІОНІЗМ, 349
 ПАТРИСТИКА, 349
 ПАТРОЛОГІЯ, 350
 ПЕВНІСТЬ, 350
 ПЕВНІСТЬ СПАСІННЯ, 351
 ПЕККАТУМ ФІЛОСОФІКУМ
 (PECCATUM PHILOSOPHICUM), 351
 ПЕКЛО, 351
 ПЕЛАГІЯНІЗМ, 353
 ПЕРЕДУМОВИ ВІРИ PRAEAMBULA FIDEI, 353
 ПЕРЕСЛІДУВАННЯ, 355
 ПЕРИХОРЕЗА, 356
 ПЕРШИЙ ГРІХ, 356
 ПЕСИМІЗМ, 357
 ПЕЧАТЬ, 358
 ПИСЬМО СВЯТЕ, 358
 ПИСЬМО СВЯТЕ, АВТЕНТИЧНІСТЬ, 364
 ПИСЬМО СВЯТЕ, ДОВЕДЕННЯ, 364
 ПИСЬМО СВЯТЕ, СЕНС, 365
 ПІЄТИЗМ, 366
 ПІЗНАВАЛЬНІСТЬ БОГА, 366
 ПІСЛАННИЦТВО, 367
 ПІСТОЯ, 367
 ПЛЕРОМА, 367
 ПЛЮРАЛІЗМ, 367
 ПНЕВМА, 369
 ПОВНОВАЖЕННЯ, 369
 ПОВТОРЕННЯ, 370
 ПОГАНСТВО, 371
 ПОДОБА БОЖА, 372
 ПОДРУЖЖЯ, 373

ПОЗИТИВІЗМ, 377
 ПОКЛАДАННЯ РУК, 378
 ПОКЛИКАННЯ, 378
 ПОКОРА, 379
 ПОКУТА, 379
 ПОЛІТЕЇЗМ, 380
 ПОЛЯРНІСТЬ, 381
 ПОМІРКОВАНІСТЬ, 381
 ПОРОК, 382
 ПОСЕРЕДНИК, 382
 ПОСИБІЛЯ, 383
 ПОСЛУХ, 384
 ПОТЕНЦІЯ ОБОЄДІЕНТАЛІС, 385
 ПОТЯГ, 385
 ПОХОДЖЕННЯ ЛЮДИНИ, 386
 ПОЧАТОК, 386
 ПОЧУТТЄВІСТЬ, 387
 ПРАВДА, 388
 ПРАВДИ КАТОЛИЦЬКІ, 389
 ПРАВИЛО ВІРИ (REGULA FIDEI), 389
 ПРАВО, 389
 ПРАВО ЦЕРКОВНЕ, 392
 ПРАГНЕННЯ, 393
 ПРАТАЇНСТВО, 394
 ПРАЦЯ, 394
 ПРЕДЕФІНІЦІЯ, 395
 ПРЕДЕСТИНАЦІЯ, 396
 ПРЕДЕТЕРМІНАЦІЯ, 397
 ПРЕДМЕТ ФОРМАЛЬНИЙ, НАДПРИРОДНИЙ, 397
 ПРЕЗУМПЦІЯ, 398
 ПРЕЕКЗИСТЕНЦІЯЛІЗМ, 398
 ПРЕЕКЗИСТЕНЦІЯ, 399
 ПРИГАДАННЯ, 400
 ПРИКРІСТЬ, 400
 ПРИМУС, 401
 ПРИРОДА, 401
 ПРИРОДА І ЛАСКА, 402
 ПРИРОДНЕ МОРАЛЬНЕ ПРАВО, 403
 ПРИСТРАСТЬ, 405
 ПРИСУТНІСТЬ, 406

ПРИСЦИЛІЯНІЗМ, 406
 ПРИЧИННІСТЬ, 406
 ПРОВИДІННЯ БОЖЕ, 407
 ПРОВИНА, 408
 ПРОКЛЯТТЯ, 408
 ПРОПОВІДЬ, 409
 ПРОПОВІДЬ НА ГОРІ, 410
 ПРОРОК, 411
 ПРОСВІЩЕННЯ, 412
 ПРОТЕСТАНТИЗМ, 413
 ПРОТОЄВАНГЕЛІЄ, 420
 ПРОТОЛОГІЯ, 421

Р

РАДИ ЄВАНГЕЛЬСЬКІ, 422
 РАЙ, 423
 РАЦІОНАЛІЗМ, 424
 РЕВОЛЮЦІЯ, ТЕОЛОГІЯ РЕВОЛЮЦІЇ, 424
 РЕЛІГІЯ, 426
 РЕЛІГІЇ НЕХРИСТИЯНСЬКІ, 428
 РЕЛІГІЯ ПОЧУТТЯ, 430
 РЕЛІКВІЇ, 430
 РЕЛЯТИВІЗМ, 430
 РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ, 430
 РЕПРОБАЦІЯ, 432
 РЕЧІ ОСТАТОЧНІ, 432
 РІВНОЧАСНІСТЬ, 433
 РІЗНИЦЯ, 433
 РОЗВИТОК, 434
 РОЗВИТОК ДОГМАТІВ, 435
 РОЗМІРКОВУВАННЯ, РОЗВАЖАННЯ, 436
 РОЗТОРОПНІСТЬ, 437
 РОЗПАЧ, 437
 РОЗУМ І ІНТЕЛЕКТ, 438
 РУХ ЕКУМЕНІЧНИЙ, 438
 РУШІЙ, ПЕРШІЙ РУШІЙ, 440

С

САБЕЛІАНІЗМ, 441
 САДУКЕЇ, 441

САКРАМЕНТАЛІЇ, 441
 САКРУМ І ПРОФАНУМ (SACRUM ET PROFANUM), 442
 САМОВИПРАВДАННЯ, 443
 САМОЗРЕЧЕННЯ, 443
 САМОУДІЛЕННЯ БОГА, 444
 САРКС, 444
 САТАНА, 445
 СВІТ, 446
 СВІТОГЛЯД, 448
 СВІТСЬКИЙ, СВІТСЬКА ЛЮДИНА, 449
 СВІТСЬКА ТЕОЛОГІЯ, 451
 СВЯТЕ, ТЕ, ЩО СВЯТЕ, 451
 СВЯТІСТЬ БОГА, 452
 СВЯТІСТЬ ЛЮДИНИ, 453
 СВЯТІСТЬ ЦЕРКВИ, 453
 СВЯЩЕНСТВО, 454
 СЕКТА, 457
 СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ, 457
 СЕМІЯРІАНІЗМ, 457
 СЕМІПЕЛАГІАНІЗМ, 458
 СЕРЦЕ, 458
 СИМВОЛ, 458
 СИМВОЛІКА, 459
 СИН БОЖИЙ, 459
 СИН ЛЮДСЬКИЙ, 460
 СИНЕЙДЕСІС (SYNEIDESIS), 460
 СИНЕРГІЗМ, 461
 СИСТЕМИ ЛАСКИ, 461
 СИСТЕМИ МОРАЛЬНІ, 462
 СІМУЛ ІУСТУС ЕТ ПЕККАТОР
 (SIMUL IUSTUS ET PECCATOR), 463
 СКАРБНИЦЯ ЦЕРКВИ, 464
 СКОТИЗМ, 464
 СЛОВО, 465
 СЛОВО БОЖЕ, 465
 СМЕРТЬ, 466
 СНИ, 472
 СОБОР, 473
 СОБОРИ ЛАТЕРАНСЬКІ, 474
 СОЛА ФІДЕ (SOLA FIDE), 475

СОЛА ГРАЦІЯ (SOLA GRATIA), 475
 СОЛА СКРІПТУРА (SOLA SCRIPTURA), 476
 СОТЕРІОЛОГІЯ, 477
 СОЦІНІАНІЗМ, 477
 СПАДЩИНА АПОСТОЛЬСЬКА, 478
 СПАСИТЕЛЬ, 478
 СПАСІННЯ, 479
 СПЕЦІЄС, 480
 СПІВІДКУПИТЕЛЬКА, 481
 СПОВІДЬ З ПОБОЖНОСТІ, 481
 СПОВІДЬ СВІТСЬКА, 481
 СПОКУСА, 482
 СПОЛУКА СВЯТИХ, 482
 СПРАВЕДЛИВІСТЬ, 483
 СПРАВЕДЛИВІСТЬ БОЖА, 484
 СПРЯМОВУВАННЯ, 484
 СТАН ПЕРВІСНИЙ, ЛАСКА СТАНУ ПЕРВІСНОГО, 485
 СТАН ПОСЕРЕДНІЙ, 487
 СТАНИ ЛЮДИНИ, 487
 СТАРИЙ ЗАПОВІТ, СТАРА УГОДА, 488
 СТАТИСТИКА В МОРАЛЬНОСТІ, 490
 СТАТТІ ФУНДАМЕНТАЛЬНІ, 490
 СТВОРЕННЯ АКТ, 491
 СТВОРЕННЯ ДОКТРИНА, 491
 СТВОРЕННЯ ЛЮДИНИ, 491
 СТВОРЕННЯ, ОПОВІДАННЯ ПРО, 494
 СТВОРІННЯ, 494
 СТИГМАТИЗАЦІЯ, 494
 СТРАХ, 495
 СТРАХ БОЖИЙ, 495
 СУБОРДИНАЦІОНІЗМ, 497
 СУБСИСТЕНЦІЯ, 497
 СУБСТАНЦІЯ, 497
 СУД, 498
 СУМЛІННЯ, 500
 СУМНІВ, 501
 СХІЗМА, 502
 СЦЕНЦІЯ МЕДІЯ (SCENTIA MEDIA), 502

Т

ТАЄМНА НАУКА, 504
 ТАЄМНИЦЯ, 504
 ТАЄМНИЦЯ ЖИТТЯ ІСУСА, 505
 ТАЙНА, 506
 ТАЙНА ПОКУТИ, 509
 ТАЙНА ПРИРОДНА, 514
 ТЕЇЗМ, 515
 ТЕЛЕОЛОГІЯ, 516
 ТЕОДИЦЕЯ, 517
 ТЕОЛОГИ, 518
 ТЕОЛОГІЯ, 518
 ТЕОЛОГІЯ ASSUMPUS – НОМО, 524
 ТЕОЛОГІЯ БІБЛІЙНА, 524
 ТЕОЛОГІЯ ДЕМОНСТРАТИВНА, 526
 ТЕОЛОГІЯ ДІАЛЕКТИЧНА, 526
 ТЕОЛОГІЯ ГРОМАДИ, 527
 ТЕОЛОГІЯ НАДОЛУЖЕННЯ, 528
 ТЕОЛОГІЯ ІВАНА, 529
 ТЕОЛОГІЯ КЕРИГМАТИЧНА, 531
 ТЕОЛОГІЯ КОНТРОВЕРСІЙНА, 531
 ТЕОЛОГІЯ ЛАСКИ, 532
 ТЕОЛОГІЯ ЛІБЕРАЛЬНА, 533
 ТЕОЛОГІЯ МОРАЛЬНА, 533
 ТЕОЛОГІЯ ПАВЛА, 535
 ТЕОЛОГІЯ ПАСТОРАЛЬНА, 536
 ТЕОЛОГІЯ ПОЗИТИВНА, 537
 ТЕОЛОГІЯ ПОЛІТИЧНА, 537
 ТЕОЛОГІЯ ПОСТУЛАТИВНА, 539
 ТЕОЛОГІЯ ПРИРОДНА, 540
 ТЕОЛОГІЯ РЕВОЛЮЦІЇ, 540
 ТЕОЛОГІЯ ТАЙН (САКРАМЕНТІВ), 540
 ТЕОЛОГІЯ СВІТСЬКА, 540
 ТЕОЛОГІЯ ТАЄМНИЦЬ, 541
 ТЕОЛОГІЯ ТРИНІТАРНА, 541
 ТЕОЛОГІЯ ФОРМАЛЬНА І ФУНДАМЕНТАЛЬНА, 542
 ТЕОЛОГІЯ ФУНДАМЕНТАЛЬНА, 543
 ТЕОЛОГІЯ ЧАСІВ (ІСТОРИЧНИХ), 545
 ТЕОЛОГУМЕНОН, 546
 ТЕОРІЯ ДЕСТРУКЦІЇ, 546

ТЕОРІЯ ЖЕРТВОПРИНОШЕННЯ, 547
 ТЕОРІЯ ІМПУТАЦІЇ, 547
 ТЕОРІЯ МОВИ І ТЕОЛОГІЯ, 547
 ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА, 549
 ТЕОРІЯ ПЕРЕТВОРЕННЯ, 550
 ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ ТЕОЛОГІЧНА, 550
 ТЕРПІННЯ, 551
 ТИП (ЗРАЗОК), 552
 ТІЛО, 552
 ТІЛО ХРИСТА, 554
 ТОЙ СВІТ, 555
 ТОЛЕДО, 555
 ТОЛЕРАНЦІЯ, 555
 ТОМІЗМ, 556
 ТРАДИЦІОНАЛІЗМ, 557
 ТРАДИЦІЯ, 558
 ТРАНССУБСТАНЦІАЦІЯ, 560
 ТРАНСЦЕНДЕНЦІАЛЬНІСТЬ, 561
 ТРИДЕНТ, 562
 ТРИТЕЇЗМ, 563
 ТРИХОТОМІЗМ, 563
 ТРОЙЦЯ СВЯТА, 563
 ТЮБІНГЕНСЬКА ШКОЛА, 568

У

УБОЗТВО, 569
 УНІТАРІАНІЗМ, 570
 УНІЯ ІПОСТАТИЧНА, 570
 УРЯД, 572
 УРЯД УЧИТЕЛЬСЬКИЙ, 573
 УРЯД ПАСТИРСЬКИЙ ЦЕРКВИ, 576
 УСПІННЯ БОГОРОДИЦІ, 576
 УСПРАВЕДЛИВЛЕННЯ, 577
 УТЕЧА ВІД СВІТУ, 578
 УЧАСТЬ, 579

Ф

ФАКТИ ДОГМАТИЧНІ, 580
 ФАРИСЕЙСТВО, 580
 ФІДЕЇЗМ, 581

ФІДУЦІЯ, 581
ФІЛЮКВЕ, 581
ФІЛОСОФІЯ І ТЕОЛОГІЯ, 582
ФІЛОСОФІЯ НАУКИ, 588
ФЛОРЕНЦІЯ, 589
ФОРМА, 590

Х

ХАЛКЕДОН, 591
ХАРАКТЕР САКРАМЕНТАЛЬНИЙ, 591
ХАРИЗМАТИЗМ, 592
ХВОРОБА, 592
ХРЕСТ, 593
ХРЕЩЕННЯ, 594
ХРЕЩЕННЯ ДІТЕЙ, 596
ХРЕЩЕННЯ ЄРЕТИКІВ, 597
ХРЕЩЕННЯ ПРАГНЕННЯ, 597
ХРИСТІЯНСТВО, 599
ХРИСТІЯНСТВО АНОНІМНЕ, 603
ХРИСТОЛОГІЯ, 604
ХРИСТОЦЕНТРИЗМ, 605

Ц

ЦАРСТВО БОЖЕ, 607
ЦЕРКВА, 608
ЦЕРКВА ПЕРВІСНА, 616
ЦЕРКВА СЛУХАЮЧА, 617
ЦЕРКВИ СХІДНІ, 617

Ч

ЧАС, ЧАСОВІСТЬ, 620
ЧЕСНОТА, 621
ЧЕСНОТИ КАРДИНАЛЬНІ, 622
ЧИСТИЛИЩЕ, 622
ЧИСТОТА РИТУАЛЬНА, 623
ЧЛЕНСТВО ЦЕРКВИ, 623
ЧУДО, 626

Ш

ШАНА БОГА, 629
ШЕОЛ, 629
ШКОЛА ТЮБІНГЕНСЬКА, 630
ШКОЛИ ТЕОЛОГІЧНІ, 630
ШЛЮБ, 632

Щ

ЩАСЛИВІСТЬ, 633

Ю

ЮДАЇЗМ І ХРИСТІЯНСТВО, 634

Я

ЯГВЕ, 636
ЯНСЕНІЗМ, 636

ПОКАЗНИК ОСНОВНИХ І ДОДАТКОВИХ ГАСЕЛ, 638

