

[illegible]

ПЕРШИЙ НІКЕЙСЬКИЙ СОВОР

ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ та його БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ

ББК Э371-3-014.1“325”

УДК 27-732.3

В 19

Василів Павло

В 19 **Перший Нікейський Собор.** Історичні передумови та його богословсько-філософський контекст. Правила Отців Першого Нікейського Собору. – Львів: Місіонер, 2009. – 408 с.
ISBN 978-966-658-174-0

Книга є сучасною фундаментальною працею з догматичного богослов'я. Павло Василів системно показує розвиток і формування християнських догм про Пресвяту Трійцю. Проблематику історії тринітарно-христологічної догми розв'язують патристичні тексти, подані автором мовою оригіналу а також їх переклад.

Книга послужить підручником для вивчення тринітології та христології у семінаріях, академіях, університетах.

ББК Э371-3-014.1“325”

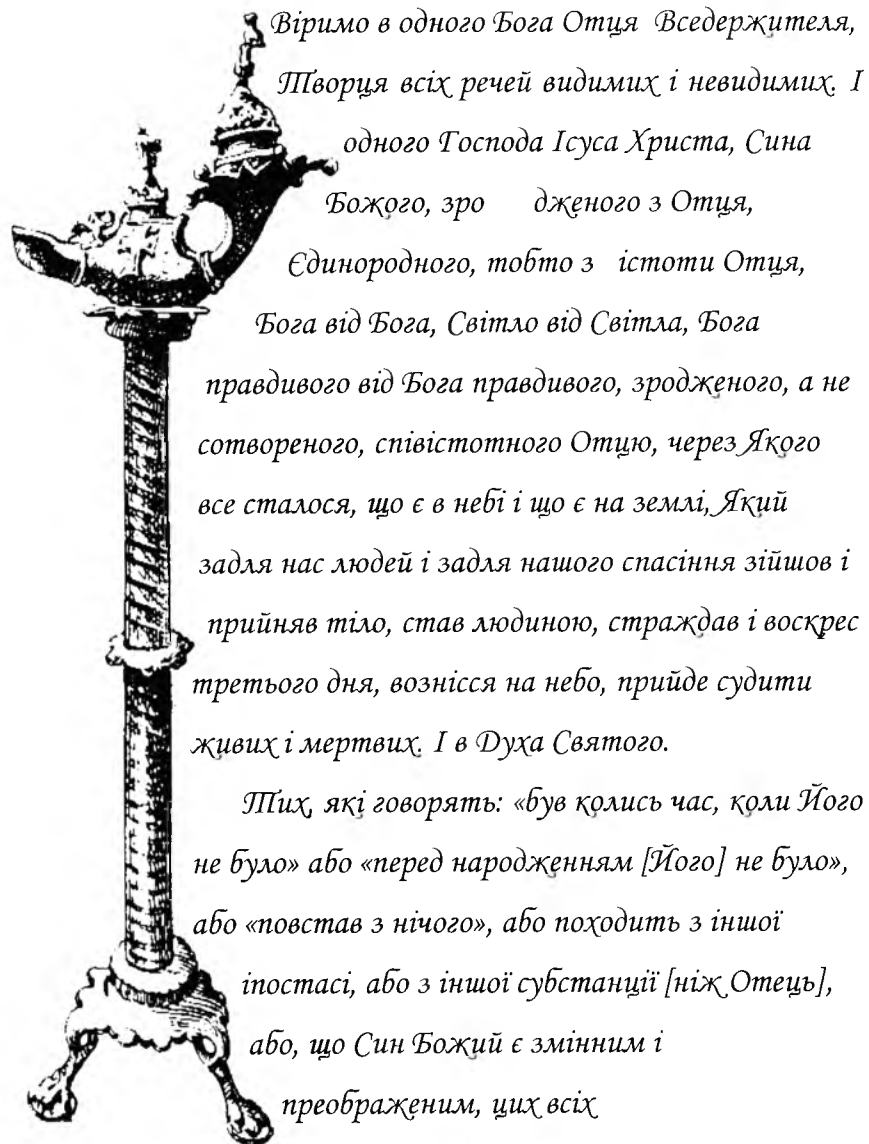


О́ца незначáлна, С́на собезначáлна, Д́а соприсно́бщина, бо́жество
ѣди́но, /ерѣвѣмски славослѣвити дерзáюще, гл́ема: ст́а, ст́а, ст́а ѣси,
Бже́ нашъ, /валѣмъ въ Трѣицѣ помѣлѣи́ насъ.

(Тропа́рх Прáздника Пресвѣ́тѣ Трѣи́цы, Глáсѣ г)

© Василів П., 2009

ISBN 978-966-658-174-0 © Видавництво «Місіонер», 2009



Віriamo в одного Бога Отця Вседержителя,
Творця всіх речей видимих і невидимих. І
одного Господа Ісуса Христа, Сина
Божого, зродженого з Отця,
Єдинородного, тобто з істоти Отця,
Бога від Бога, Світло від Світла, Бога
правдивого від Бога правдивого, зродженого, а не
сотвореного, співістотного Отцю, через Якого
все сталося, що є в небі і що є на землі, Який
задля нас людей і задля нашого спасіння зійшов і
прийняв тіло, став людиною, страждав і воскрес
третього дня, вознісся на небо, прийде судити
живих і мертвих. І в Духа Святого.

Тіх, які говорять: «був колись час, коли Його
не було» або «перед народженням [Його] не було»,
або «повстав з нічого», або походить з іншої
іпостасі, або з іншої субстанції [ніж Отець],
або, що Син Божий є змінним і
преображеним, цих всіх

Католицька і Апостольська Церква піддає
анафемі.



РЕЦЕНЗІЯ НА КНИГУ «ПЕРШИЙ НІКЕЙСЬКИЙ СОБОР. ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ЙОГО БОГОСЛОВСЬКО – ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ»

Згромадження єпископів у Нікеї на запрошення імператора Константина Великого було визнане як Перший Вселенський Собор. Апробація виміру вселенськості цього Собору відбулася лише на Соборі в Ефезі (431 р.), який першим мав свідомість своєї вселенськості. Незважаючи на всі напрацювання та висновки Першого Нікейського Собору, багато питань і надалі залишатимуться відкритими. Інформацію про перебіг подій та проблеми, які були розглянуті на засіданнях Першого Нікейського Собору подає історик Євсей з Кесарії у творі «*Vita Constantini*», св. Атанасій у творі «*De decretis Nicaenae Synodi*», а також історики Созомен, Сократ Схоластик, та багато інших.

Ортодоксійне вчення Церкви про преекзистенцію Логоса, відвічність, єдиносущність та рівноістотність Божого Сина з Отцем, іпостасне розмежування Божих Осіб

– все це було відкрите Святими Отцями Першого Нікейського Собору.

Правила Отців Першого Нікейського Собору разом з їхніми богословськими сентенціями становлять багатство Церкви і мають велику цінність для богослів'я, канонічного права, філософії, історії, тощо.

На Соборі у Нікеї (325 р.), який скликав імператор Константин, було розглянуто проблематику святкування Пасхи, а у книгу «*Liber pontificalis*» було вписано Символ віри та інші постанови щодо культу та догми, які зобов'язували всіх, насамперед, до виконання та визнання всіма християнами Римської імперії.

Юридичні проблеми, які були вирішені соборово великими світилами Церкви були пов'язані з проблемами церковного устрою. Вони зобов'язували всіх християн до виконання, і тим самим надали Першому Нікейському Собору вимір вселенськості.

Варто підкреслити, що впродовж всієї історії Церкви богослови, каноністи, філософи та історики використовують безцінні матеріали Першого Нікейського Собору для своїх праць. Це вказує на їхню актуальність та вагоме значення цього Собору.

Постанови Першого Нікейського Собору мають свій відблиск у постановах наступних Соборів і багато правил, які були встановлені на цьому Соборі до цих пір функціонують у канонічному праві Церкви.

Другою важливою проблемою, яку потрібно було вирішити на засіданнях Першого Нікейського Собору, було подолання єретичного вчення Олександрійського священика Арія, яке становило велику проблему та небезпеку для Церкви і створювало глибоку рану у її Містичному Тілі.

Чисельні прихильники цього красномовного Олександрійського священика Арія почали поширювати його хибне вчення. У даній критичній ситуації не міг

мовчати Олександрійський єпископ Олександр, який блискавично зреагував на поширення ересі і спричинився до скликання Собору. Своєю титанічною богословською працею Олександрійський єпископ Олександр та його молодий секретар диякон Атанасій зуміли з богословської сторони переконати загал єпископів у хибності філософського тлумачення Арієм багатьох текстів Святого Письма. Більшість тих, які раніше схилилися на сторону красномовства Арія, на засіданнях Собору вияснили спадкоємство правд віри і захистили христологічну та тринітарну догми. Ці догми голосять всій Церкві, що Три Божі Особи: Отець, Син і Святий Дух є одноістотними, а Син Божий, Який прийняв Тіло задля нашого спасіння є одноістотний Отцеві у Божестві.

Книга Павла Василюва «Перший Нікейський Собор. Історичні передумови та його богословсько – філософський контекст» є сучасною фундаментальною працею у галузі догматики і певним «*novum*» у розвитку українського богослів'я. Автор книги системно показав розвиток і формування християнської догми про Пресвяту Трійцю у донікейський період та вплив богослів'я багатьох Отців періоду Ранньої Церкви на хід подій засідань Першого Нікейського Собору.

Цінність цієї праці є ще і в тому, що автор збагатив її патристичними текстами в оригінальних мовах: грецькій, латинській і подав їхній переклад. Це свідчить про фаховий підхід до розв'язання проблематики історії догми.

Дана книга суттєво збагатить такі предмети як історію догматів, історію Церкви, патрологію, канонічне право та ін. для нашого молодого богослів'я, яке ще тільки випускає свої пагінці. Праця Павла Василюва може служити прекрасним підручником для вивчення тринітології та христології у семінаріях, академіях, університетах та інших вищих навчальних закладах.

Метою цієї книги, на мій погляд, є виявлення квінтесенції християнського вчення про Пресвяту Трійцю та занурення в спадщину Традиції Церкви, з якої черпає свою силу наша віра. Вмілий аналітично–критичний аналіз автора змушує читача до глибокого роздумування над тринітарною та христологічною догмами.

Особливої уваги заслуговує аналіз вчення російських богословів про Святу Софію. Ця тема, яка має своє опертя у Святому Письмі, перекликається з філософськими концепціями Платона. Її розкриття та всестороннє вивчення має пряме відношення до вчення Арія про буття Логоса.

Олександрійський священник Арій у своєму вченні повинен був вибирати між філософією, (яка не знала повноти Об'явлення та повної правди про Бога, бо ще не зіткнулася з Євангелією) та тринітарною правдою, яку проповідує і якої навчає Церква. Арій поставив акцент на філософію і пристосував до неї біблійні цитати.

Отцям Церкви необхідно було правильно відповісти на хибне вчення Арія про Божу Премудрість і вказати на відмінність між ортодоксійним церковним богослів'ям та приватною концепцією Арія. Саме до вчення про Божу Премудрість Арій підходив з чисто філософських позицій, відкидаючи богословські аргументи.

Багато століть пізніше, після повстання ересі Арія та святоотцівського вчення про Божу Премудрість, російські богослови С. Булгаков, П. Флоренський та В. Соловйов розвинули цю ділянку богословської науки. Впровадження у богослів'я нової термінології: «Софія нестворена» та «Софія створена» відіграло важливу роль у сучасному тринітарному, христологічному, маріологічному та пневматологічному богослів'ї.

Знаменитий російський богослов С. Булгаков вводить нові поняття у вченні про Божу Премудрість. Він

подає кардинально відмінну спробу, по відношенню до святоотцівської спроби, розв'язки цього питання.

С. Булгаков вважає:

«Усія є Софія..., є Плерома, Божественний світ, існуючий у Бозі і для Бога, вічний і нестворений, в якому Бог живе у Пресвятій Трійці». «Божа природа є не тільки такою, яка перебуває у мовчанці і бездонній глибині Усії, але і такою, Яка промовляє, як виявляюча Себе Софія».

«Коли ми говоримо про Божество Бога, то одночасно розуміємо під цим Його природу – і як невідкриту глибину, джерело життя, і як відкриту, – саме життя, причому джерело життя і саме життя – тотожні... Таким чином Божественна Софія є не що інше, як Божа природа, Усія, Яку розуміємо не тільки як силу і глибину, але як зміст, який себе розкриває, як Всеєдинство».

Це нове богослів'я, відмінне від богослів'я Отців Ранньої Церкви, про яке багато з богословів лише дещо і не конкретно чули, подане, вияснене і гармонійно вписане автором книги як необхідний елемент вчення про Божественну природу Творця і яке безпосередньо відноситься до вивчення цього питання і цієї теми.

Вже з перших сторінок починаєш розуміти, що книга Павла Василюва є багатою на історичні факти, біблійний аналіз та патрологічні тексти Отців Церкви. Всі вони у розвитку тринітарно – христологічної догми є дуже важливими для того, щоби зрозуміти хід подій Першого Нікейського Собору та правильність розв'язання проблеми. Автор вказує на важливість християнської Традиції або Передання, яке вплинуло на формування термінології, пов'язаної з християнськими догмами.

Дана книга стане певним «*novum*» у сучасному богослів'ї ще і тому, що Павло Василів зробив новий переклад з грецької мови «Правил Першого Нікейського Собору», «Послання Собору у Нікеї до Єгиптян» та «Послання Євсевія з Кесарії до Святої Церкви», подаючи в

оригінальних мовах вищевказані тексти. Автор перекладу подає цінні коментарі до Правил Першого Нікейського Собору, вказуючи на паралель між Апостольськими Правилами, Правилами Неокесарійського Собору, Правилами Анкірського Собору та Правилами Петра Олександрійського церковнослов'янською мовою, які також є фахово перекладені українською.

Читаючи книгу Павла Василіва відчувається свіжість богословської думки та його фаховість у даній проблематиці. Знання, здобуті під час багатолітнього навчання в університетах Заходу, приносять плоди. Сподіваюся, що Павло Василів і надалі буде тішити наукові кола своїми інтелектуальними здобутками, на що також сподіваються його читачі, які вже мали змогу познайомитися з його попередньою працею *«Актуальність вчення про Пресвяту Євхаристію у творі Патріарха Йосифа Сліпого «Про Святі Тайни» (De Sacramentis)»*.

Автору книги бажаю Божого благословення та подальшої плідної праці на науковій ниві.

+ Владика проф. д-р Софрон Мудрий
Голова Наукової Комісії УГКЦ.



СЛОВО ДО ЧИТАЧА



Грецьке слово «σύνδοξ» складається з двох частин «σύν», тобто *«разом»*, та «δοξ», яке українською мовою перекладається як *«дорога»* або ж *«подорож»*. Значення цих слів разом – *«асамблея, товариство подорожуючих осіб, які зустрічаються для вирішення майбутнього, будучи в очікуванні»*. Це слово прекрасно ілюструє образ подорожуючої Церкви.

Лексема «σύνδοξ» у грецькій мові належить до жіночого роду, «ἡ σύνδοξ»: передавши це слово латиною *«synodos»*, спостерігаємо, що воно вживається також у жіночому роді. Хоча у латинській мові слово «σύνδοξ» перекладається також, як *«concilium»* і належить до середнього роду. Слово «σύνδοξ» чи то у значенні релігійному, чи світському завжди означало *«асамблею осіб»*.

Подібно грецьке слово «οἰκομενική», а український відповідник *«єкуменічний»* означає *«мешкання»*; *«замешкати»*; *«де знаходяться помешкання»*, а значення грецької лексеми «οἶκος» означає *«належати до спільноти»*.

всього світу», бути «*вселенською*». Термін «οἰκος» вказував також на міжнародний (вселенський) вимір Собору, учасники якого належали до різних частин Римської імперії, проте збиралися щоби вирішити спільну їм проблему.

Аналізуючи етимологію даних слів можемо спостерігати, що ці слова спочатку мали виключно світське значення і були запозичені Церквою зі світського середовища. Церква використала ці слова для кращого пояснення того, що вона робить у конкретному моменті, часі і місці як спільнота, яка вирішує певні нагальні проблеми.¹

Спершу необхідно зауважити, що немає вичерпної відповіді на питання, звідки в Церкві взяли синоди єпископів. Очевидно, що для всіх християн було зрозумілим те, про що можемо читати у книзі Діяння Апостолів (15 розділ), де сказано про зустріч апостолів у Єрусалимі з метою обговорення проблеми прийняття інших народів (за походженням із поган) у лоно Церкви. Знаємо, що апостоли вирішили не зобов'язувати етнохристиян² юдейським правом.

Серед навернених були прозеліти, які з ностальгією споглядали у сторону синагоги і хотіли зберігати усі ритуальні приписи. Саме тому численні Отці Церкви, піклуючись пастирською опікою про надання можливості віруючим переходу із поган до Церкви, скеровували свої виступи у бік «проти євреїв». Вони не хотіли дошкуляти євреям, як етносу, але хотіли знеохотити їх у бажанні щодо виконання практик, які були в юдаїзмі і привернути увагу до християнського Об'явлення та його значення.

¹ Пор. P. N. TANNER, *I Concili della Chiesa*, Milano 1999, с. 9.

² Цим терміном, утвореним за аналогією до юдеохристиянства, характеризуємо християн, які походили з інших народів (грецькою «εθνη» від «ἔθνος», що означає народ).

Зібрання Апостолів в Єрусалимі, про що було сказано попередньо, також називається «Єрусалимським Апостольським Собором». Отже практика зібрання єпископів два рази у році має місце у II ст., а у III ст. про це сказано у Правилах³ Першого Нікейського Собору, а саме у правилі 5, де чітко сказано про їхнє колегіальне засідання з метою прийняття колегіальних рішень.

Ідеєю таких засідань було підкреслення того, що єпископи є наступниками апостолів з усією владою, яку вони отримали від Спасителя. З колегіальністю правління

³ Грецьке слово «*hóros*» (ὅρος) перекладається українською мовою, як визначення, правило, або визнання віри. Даючи лінгвістично – релігійний аналог слова «*hóros*» (ὅρος), яке було розглянуте російським богословом П. Флоренським, зауважуємо, що воно вживається також у значенні «термін». Дане слово функціонує як у філософії, так і в богослів'ї. Слово «*hóros*» (ὅρος) походить від грецького «*horismós*» (ὁρισμός) і означає: «*борозна, колія, світла смуга*» і, як наслідок, отримало значення «*границя*».

Спершу даним словом послуговувалась виключно філософія, але згодом воно набрало сакраментального значення. Перше (початкове) значення цього слова «*hóros*» (ὅρος) у своїй основі було інституціональною концепцією релігійного характеру, а тому повинно було захищати один єдиний культ Бога.

Російський богослов П. Флоренський, посилаючись на твердження св. Івана Дамаскина, вважає, що термін «*viznachennia*» - «*horismós*» (ὁρισμός) функціонував для окреслення певного роду речей, тобто, щоби відрізнити одну річ від іншої. Але його значення також містило у собі зміст для окреслення певної границі приватної власності. Як границя або межа відділяє одну власність від другої, так само визначення відділяє природу однієї речі від другої.

Св. Іван Дамаскин показує певну різницю та значення цих двох різних між собою у змісті термінів. Різниця між словом «*hóros*» (ὅρος) та спорідненим цьому слову «*horismós*» (ὁρισμός) полягає у тому, що перший термін, у баченні св. І. Дамаскина, означає «*територіальну границю*», або ж «*декрет*»—«*hōrisen basileús*» (ἡρῑσεν βασιλεὺς), також «*декрет імператора*»; а другий означає лінгвістичні та природні ліміти суб'єкту, який досліджують; (пор. P. FLORENSKI, *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, Milano 1989, cc. 140 – 145).

єпископів через синоди пов'язана влада св. ап. Петра, особливо важливу роль якої виконує єпископ Риму.

Перші Синоди єпископів скликалися єпископом найважливішого (у світському значенні) міста, зазвичай столиці провінції і тому—то їхня законодавча діяльність мала обмежену територію. Ця ситуація змінилася у 313 році, коли імператор Константин визнав християнство за одну із повноправних релігій Римської імперії. Він не тільки не ліквідував синоди єпископів, але й сам особисто почав скликати їх для нарад у важливих справах церковного життя.

Константин зробив це вісім разів, почавши від 313 року, коли вперше закликав єпископів на синод у справі ересі Доната.

У Римській імперії відповідальним за релігійні справи та культ був «*pontifex maximus*»⁴, який керував колегією понтифіків. Власне понтифік установлював календар усіх свят, вирішував порядок богослужбових книг і проявляв себе контролюючим органом. Він також вирішував легальність усіх культів на території Римської імперії. Однозначно, що на це привілейоване місце вибиралися імператори і, тим самим, отримували владу над усіма сферами життя. Наприклад Юлій Цезар, отримавши владу і гідність «Найвищого Понтифіка», зміг провести реформу календаря і впровадити свій славнозвісний Юліанський календар. Цим правом

⁴ Помилковим було б перекласти термін «*pontifex maximus*» українською як «найбільший священнослужитель», а тому варто вживати слово «понтифік». Термін «понтифік» походить від латинських слів «*pons* – *tis*», тобто «міст» та слова «*felx*», основою якого є дієслово «*faceo - ere*», яке означає «*робити*». Отже, завдання понтифіка – будувати мости, проводити мирні переговори. Це завдання перейняв, як спадкоємець цього титулу Римський Вселенський Архiepей; (пор. А. BARON, H. PIETRAS, Od redakcji, в: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, т. I, Kraków 2003, с. 9).

скористався також імператор Константин Великий, проголошуючи християнство державною релігією.

Починаючи з 379 року, імператори відмовляються від титулу «Найвищого Понтифіка», проте звичай скликання деяких Соборів вони продовжували реалізовувати впродовж багатьох століть. Цей звичай мовби «приріс» до становища і титулу імператора.

Таким чином із ситуації церковно-релігійного управління, яка склалася у Ранній Церкві можна розрізнити два типи Синодів:

1) «провінційний», який скликав митрополит,

2) «імператорський», який скликав імператор, але в якому не мали обов'язку брати участь усі без виключення єпископи. Їх могли замінювати їхні представники чи то із Заходу, чи зі Сходу.⁵

Необхідно звернути увагу на критерій, який Церква і церковна наука вживали для визначення важливості Соборів, як Вселенських так і Помісних, та як з'явилися їхні перші видання.

Перший, хто провів у середньовіччі класифікацію Синодів і Соборів – канонік з катедри *Notre Dame* у Парижі Жак Мерлін. Він першим видав «Постанови» різних Синодів і Соборів не тільки донікейської доби, але і «золотого віку» патристики та середньовіччя. Метою каноніка Жака Мерліна було бажання ознайомити широкий загал Церкви зі скарбницею постанов, рішень та заборон вказаних Синодів і Соборів у зв'язку з поширенням Реформації.

У 1524 р. цей священник видає свої твори у двох томах «*Tomus primus quatuor conciliorum generalium*,

⁵ Пор. А. BARON, H. PIETRAS, Od redakcji, в: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, т. I, Kraków 2003, сс. 8 – 10.

quadraginta septem conciliorum provincialium» та «Secundus tomus conciliorum generalium».

Згодом з'явилися й інші автори: напр. Peter Crabbe у трьох томах також видав «*Постанови Соборів*».

Між 1608 та 1612 рр. виходить у світ збірка документів Соборів з благословення папи Павла V «*Τῶν ἁγίων οἰκουμένων συνόδων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἅπαντα: Concilia generalia ecclesiae catholicae Pauli V pontificis maximi auctoritate edita* (Editio Romana)» завдяки невтомній праці єзуїта Роберта Белярміна, якого вищезгаданий понтифік включив у колегію кардиналів.

До переліку подібних напрацювань можна віднести й інші видання. Найбільш вагомою серед цих видань була праця Д. Мансі (D. Mansi), який розпочав видання патрологічних творів Отців Церкви і перевидав «*Постанови Соборів з поясненнями*». Дане видавництво розпочало працю у 1759 р. і продовжувало її до 1927 р. За допомогою інших співпрацівників цього видання вийшли усі тексти Синодів і Соборів з поясненнями у 53 томах «*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*», Firenze, Venezia, Parigi, Lipsia 1759–1927. Саме ці тексти стали вагомим внеском для фундаментальної праці знаменитого патролога Й. П. Міня (J. P. Migne), який зібрав усі твори Отців Церкви та церковних авторів, а також Документи усіх Соборів у творі «*Patrologia Graeca*» та «*Patrologia Latina*».⁶ У 2003 році вийшов найновіший переклад «Канонів (Правил) Нікейського Собору» польською мовою, який опрацювали о. А. Барон та єзуїт о. Г. Петрас («*Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*», т. I, Kraków 2003).

Серед перекладів російською мовою найбільш успішним став переклад архієп. Петра Л'юїльє («*Правила первых четырех Вселенских Соборов*», Москва 2005). Останній, подаючи переклад російською мовою «Канонів

(Правил) Першого Нікейського Собору», коментує їх на підставі пояснень Отців Церкви, показуючи також історію розвитку даних постанов.

Переклад українською мовою «Канонів (Правил) Першого Нікейського Собору» має на меті представити богословські проблеми, з якими зіткнулася Церква перших століть та спосіб їх вирішення, який подається у вказаних Канонах (Правилах) та Посланнях Отців цього Собору.

У даній книзі перед Канонами (Правилами) Першого Нікейського Собору подано історію формування та значення догм, які окреслюють християн, як визнавців правдивої віри, адже саме догми Церкви впливають зі Святого Письма та Передання Церкви і становлять суть нашої віри, яка завжди повинна бути правдивою.

Собор, як вселенська спільнота єпископів, зібраних під орудою Римського Вселенського Архидієєса – видимого знаку невидимої Голови Церкви – Христа та всім Учительським Урядом Церкви (усіма єпископами розпорощеними по цілому світі), колегіально визначає основу та зміст нашої віри. Собор підкреслює ті правди віри, які Церква отримала від Христа та апостолів для їхнього визнання та збереження. Усі ці правди віри Церква повинна сповідувати як одна спільнота – Містичне Тіло Христа.

На засіданнях Першого Нікейського Собору, який скликав та на якому головував імператор Константин Великий, взяли участь також папські легати та велика кількість єпископів, більшість яких стала на захист тринітарно – христологічної догми.

Постанови Першого Нікейського Собору є не просто актуальними в сьогоденні, але вони також характеризуються як незмінні, адже висвітлюють та дефінітивно підкреслюють правду про Божество Ісуса Христа, Триєдинство Бога. Ці правди віри і у сьогоднішні часи для багатьох сект залишаються «*каменем спотикання*». Секти (напр., свідки Єгови) не звертають

⁶ Пор. P. N. TANNER, *I Concili della Chiesa*, Milano 1999, cc. 14 – 16.

уваги на докази з Об'явлення та Традицію Церкви, яка отримала ортодоксійність віри від Самого Спасителя. Вони керуються лише свавіллям своїх розважань над предметами віри та власною, егоїстичною духовністю.

Як приклад такого егоїстичного мислення та покладання акценту на беззаперечність своїх сентенцій був пресвітер Бавколійської церкви Арій. Він будував своє єретичне бачення на власній духовності, а не на еклезіальній свідомості, будучи противагою своєму опоненту Олександру єп. Олександрійському та його секретарю св. Атанасію Великому, які розпрацювали богослів'я одноістотності Божих Осіб.

У вченні про Пресвяту Трійцю та Божество Другої Особи Божої Сина Божого, Який прийняв Тіло, Арій заперечував Отцівство Отця. Він вважав, що Отець не може зродити рівного у Своїй істоті Сина. Даний погляд Олександрійського пресвітера базувався на монотеїстичній концепції юдаїзму. Арій дотримувався юдейського монотеїстичного вчення про Бога, яке не могло вмістити ані ідеї втілення, ані ідеї кенози, а також того, що Отець є вповні Отцем тільки тоді, коли зроджує зі Своєї істоти Сина, рівного Собі у Своїй природі.

Арій визнавав юдейський монотеїзм Бога, додавши до нього грецьку концепцію Логоса. Його вчення є синкретизмом юдаїзму та еллінізму. Арій не сприйняв вчення християнського монотеїзму, який так само як і монотеїзм Синагоги говорить, що Бог є Один, проте у Трьох Особах єдиний. Християнський монотеїзм навчає, що Три Божі Особи мають те саме Божество (однакову природу, спільну Їм Трьом), але у свій спосіб: Отець у спосіб Отцівства, Син у спосіб Синівства, а Святий Дух у спосіб походження від Отця і Сина.

Щоби не впасти у хибне вчення про якусь четверту іпостась, якою може нам здаватися «οὐσία» (природа), спільна всім Трьом Божим Особам, ми повинні підкреслити те, що вірою Церкви від самих початків її

існування було сконцентроване вчення на тій істині, що початком Божества Сина та Святого Духа є Отець, Який зроджує Сина і від Якого походить Святий Дух.

Дуже часто Отці Церкви ототожнювали Отця з «οὐσία», тобто «усією» (природою), яку Він уділяє Синові та Святому Духові у внутрішньотринітарних відносинах. Варто підкреслити, що внутрішньотринітарні відносини у Пресвятій Трійці є відносинами духовними, і тому не заперечують юдейський монотеїзм. Християнський монотеїзм, який підкреслює тринітарність Бога і йде дещо далше ніж юдаїзм, краще показує універсалізм Творця і Його містерійну несподіванку для будь – якого філософського мислення, яке могло би пригадуватися над таємницею Бога.

Постанови Першого Нікейського Собору повинні привернути нашу увагу на початок формування христологічної та тринітарної догм і їхній розвиток під час наступних Вселенських Соборів. Вплив вчення Отців Церкви, церковних письменників та богословів різних шкіл, як вірних інтерпретаторів догм віри, є чи не найважливішим завданням для сучасних богословів для того, щоби вивчити титанічну працю богонатхненних захисників тринітарно – христологічної правди.

Переклад правил Першого Нікейського Собору повинен служити підґрунтям для наукових праць богословів та людей, які зацікавлені історією розвитку християнства.

Розпочинаючи з II ст. по Р. Хр., в історії Церкви задокументовано той факт, що єпископи (як наслідники апостолів, які збиралися на Апостольський Собор в Єрусалимі), також спільно збиралися для обговорення важливих справ з тією метою, щоби об'єднатися у вирішенні конкретних проблем, які з'являлися перед Єдиною, Святою, Католицькою і Апостольською Церквою.

Щоби розглянути більш детально ці події, необхідно вивчити «Постанови» та їхню хронологію

перед та після Першого Нікейського Собору. Метою богословського вивчення Постанов Першого Вселенського Собору та його богословських сентенцій є розкриття всього того, чого навчає Учительський Уряд Католицької Церкви. Богослів'я та Постанови Першого Нікейського Собору, хоча і виконують різні функції, проте служать одній фундаментальній цілі: збереженні Божого люду у правді, яка визволяє (пор. Ів. 8, 32), щоби у цей спосіб Христос став «Світлом народів».⁷

У богословських напрацюваннях, які відносяться до даної теми та розкривають богословську канву донікейського періоду є, як невід'ємна частина, і праці російських та західних богословів. Аналіз творів цих богословів допомагає читачеві зрозуміти вчення Церкви про містерію Пресвятої Трійці як у донікейський, так і у нікейський періоди розвитку цієї науки.

Розглядаючи проблему розвитку науки про Пресвяту Трійцю у світлі донікейського періоду та *«Постанов Першого Нікейського Собору»*, використано патристичні здобутки цього періоду. Отці Церкви та церковні письменники допомогли багатьом зрозуміти об'явлену правду про те, що Бог може мати Свого Сина, а це для семітського менталітету було певним *«novum»*.

Донікейський період та *«Постанови Першого Нікейського Собору»* містять у собі концентрацію уваги на богослів'ї відносин між Отцем, Сином та Їхньою одноістотністю, тобто рівністю у природі. Пневматологія, тобто вчення Церкви про Святого Духа, матиме свій розвиток у дещо пізнішому богослів'ї св. Атанасія Великого, св. Василя Великого та інших Отців Церкви.

⁷ Пор. KONGREGACJA NAUKA WIARY, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele «Donum veritatis», в: Z. Zimowski, J. Królikowski, *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966 – 1994*, Tarnów 1995, с. 360; пор. J. D. SZCZUREK, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*, Kraków 2003, с. 223.

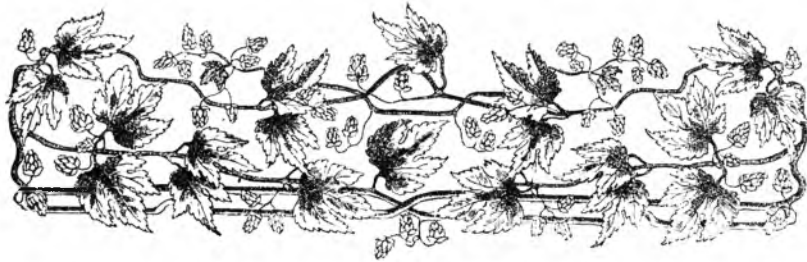
Даний переклад *«Правил Першого Вселенського Собору»* є одним із перших україномовних перекладів, який повинен служити для богословських наукових напрацювань та вияснити значення подій, які мали місце у 325 р., а також їхню актуальність у сьогоденні.

Павло Василів

Викладач Івано – Франківської Теологічної Академії



Благовіщення.
Різьба з слонової кісті



ПЕРШИЙ НІКЕЙСЬКИЙ СОБОР. ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ЙОГО БОГОСЛОВСЬКО – ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Богонатхненний автор біблійної Книги Мудрості пророче передав подію, яка сколихнула світ словами: «Тоді як мирна тиша все повила, і ніч, поспішаючи, досягла половини свого бігу, твоє всемогутнє слово з неба, з царських престолів, як невблаганний воїн, грянуло в осередок пропащої країни...» (Мудр. 18, 14). Ці пророчі слова, вказуючи на Таємницю Втілення, прекрасно змальовують образ мирної тиші, яка наповнювала цю подію, адже великі події сповнюються завжди у правдивій тиші, під час якої набули свою актуальність слова єв. Івана: «Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν...»¹ (Ів. 1, 14).

Бог проявляє себе у легкому подиху вітру, у сповненій покорі молитві Марії, адже Він – Цар миру – не

шукає гучних гасел, революцій та політичних переворотів, щоби таким способом прийти у світ та оселитися посеред нас, але вибирає сповнене жертвної любові серце Преподобнословенної, яке погоджується на Великий Прихід та Втілення Божого Слова кажучи «*fiat*»: «ἰδοὺ ἡ δοῦλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου»² (Лк. 1, 38).³

Дивлячись з перспективи віків по-богословськи, ми можемо розглянути таємницю Втілення Логоса та Його дві природи зі сторони сотеріологічного бачення Церкви. Пунктом виходу для розгляду Правил Першого Нікейського Собору нехай стануть слова новозавітного гімну про кенозу (κένωσις) св. ап. Павла: «Він, існуючи в Божій природі, не вважав за здобич свою рівність із Богом, а применшив себе самого, прийнявши вигляд слуги, ставши подібним до людини. Подобою явився як людина, він понизив себе, ставши слухняним аж до смерті, смерті ж – хресної» (Фил. 2, 6 – 8).

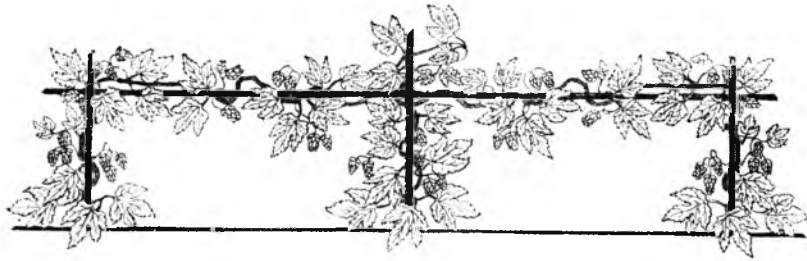
Правила (κανόνες) Першого Нікейського Собору (325 р.) ми повинні розглядати у перспективі Христа та заснованої Ним Церкви, Яка завжди піклується про добро своїх вірних, подаючи ці Правила як норми для виконання і як перестороги перед хибними вченнями та ересями.



² «Ось я Господня слугиня: нехай зо мною станеться по твоєму слову!» (Лк. 1, 38).

³ Пор. R. GUARDINI, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, Warszawa 1999, с. 22.

¹ «І Слово сталося тілом, і оселилося між нами...» (Ів. 1, 14).



РОЗДІЛ І

СВЯТЕ ПИСЬМО ПРО ПРЕЕКЗИСТЕНЦІЮ БОЖОГО СЛОВА ТА ТАЄМНИЦЮ ПРЕСВЯТОЇ ТРИЙЦИ

На запитання, як єврей Павло міг сказати: «щоб перед іменем Ісуса всяке коліно приклонилося на небі, на землі й під землею» (Фил. 2, 10), бажаючи деколи молитовного падіння на коліна перед Ісусом⁸ домініканин проф. Ф. Дрейфус (єврейського походження) відповів:

«Треба пережити через власний духовний спосіб те саме, що пережив св. Павло, щоби могли так само прийняти цю невимовну складність, яку становить віра у Таємницю Втілення для віруючих євреїв. У порівнянні з цим усі інші складнощі є просто смішними. Ця складність є настільки радикальною, що її неможливо перемогти. Її необхідно обійти, як минає альпініст гори, коли північний

вітер є нестерпним. Але тільки південний, дозволяє людині підніматися вище.

Тільки у світлі віри відкривається те, що Пресвята Трійця та Втілення не є суперечливими з монотеїстичною догмою Ізраїля: «Слухай, Ізраїлю, Господь Бог наш, Господь єдиний» (Втор. 6, 4; Мк. 12, 29). І тоді стає зрозуміло, що тут не тільки немає суперечності, але навпаки, християнська догма становить розвиток, а навіть вінець віри Ізраїля. Для когось, хто отримав такий досвід відкривається новий погляд: побожний єврей (св. ап. Павло) першого століття знаходився у тій самій ситуації, як і сучасний (єврей). Тільки велика впевненість у вірі допомагає оминати цю складність, бо впевнене переконання щодо Божества Ісуса довершує цю тезу».⁹

У єврейському віровченні існує концепція про преекзистенцію Тори, Слова Божого, тобто Логоса – Божої Мудрості і врешті-решт Самого Месії. Його ім'я було прихованим під престолом Бога. Це розмежування між чисто «ідеальною» преекзистенцією у Божій думці та «реальною» преекзистенцією є дуже плавним.¹⁰

Апокаліптична література щодо Сина Чоловічого також подає концепцію Його преекзистенції. Згідно з переданням єврейського «теологумену», існує сім або, можливо, шість, «речей від створення світу»... Тора, покаяння, Ган (сад) Едема, Гехінном, престіл Слави, Храм та ім'я Месії.¹¹

⁹ F. DREYFUS, *Jésus savait – il qu'il était Dieu?*, Paris 1984, с. 63.

¹⁰ Пор. M. HENGEL, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdische Religionsgeschichte*, Tübingen 1977, сс. 108 – 109.

¹¹ Пор. Ch. SCHÖNBORN, *Bóg zesław Syna swojego. Chrystologia*, Poznań 2002, с. 72.

Надзвичайно цікавими є равиністичні традиції, які стверджують про преекзистенцію Месії, як напр., мідраш Песітта Раббаті: «Який є доказ того, що Месія існував від початків створення світу? «А Дух Божий ширяв над водами». Це є Месія цар! Адже говориться: «І спочине на нім Господній Дух» (Іс. 11, 2)». Отже,

⁸ Пор. Ch. SCHÖNBORN, *Bóg zesław Syna swojego. Chrystologia*, Poznań 2002, с. 71.

1.1. Христологічні формули Святого Письма

Євангелія від св. Івана говорять: «Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог. З Богом було Воно споконвіку» (Ів. 1, 1 – 2). Євангелист Іван у Пролозі до Євангелії хотів провести паралель між творінням людини, описаним у книзі Буття, (де на початку Бог творить людину), та з моментом Втілення, (під час якого відбувається нове Творіння), на світ приходить

Месія є присутнім при створенні світу (Сам Ісус Христос вважає ці слова спрямованими до Себе (пор. Лк 4, 18) та такими, які мають виключно месіанське значення). Дивним є також ототожнення в Песігта Раббаті 36, 1 творіння прасвіта (Буття. 1, 4) зі світлом Месії, яке Бог приховував під Своім престолом. Хіба у даному випадку не проглядається паралель з текстом Євангелії від св. Івана 8, 12: «Я світло світу»? Впровадження думки про преекзистенцію Божого Логоса не містить якоїсь несподіваної ідеї, ані, тим більше, не являється елліністичним додатком, бо звершується завдяки внутрішній необхідності. В якому значенні?

Преекзистенція не становить для нас проблеми. Також не становить для нас проблеми післання якоїсь небесної, вже існуючої особи та її зшестя з неба до світу земного. Все це знає єврейське богослів'я у спекулятивних роздумах пов'язаних з шекіною; (Пор. М. HENGEL, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdische Religionsgeschichte*, Tübingen 1977, ss. 73 – 75).

Специфікою християнського віровчення є те, що цей предвічно існуючий Месія та Син Чоловічий, Логос і Мудрість, Син Божий знаходяться «не тільки на боці створіння, але також на боці Бога». Юдаїзм, безсумнівно, знає велич небесну, яка є атрибутом Бога. Вона є мовби уособленням властивості Бога, як напр. Справедливість і Милосердя. Талмуд містить слова-прохання до Бога про те, щоби Його милосердя перевищило і здолало Його гнів. Те, що особова велич, Предвічний Божий Син може бути Самим Богом в юдаїзмі є чимось винятковим і повністю новим; (Пор. Ch. SCHÖNBORN, *Bóg zesław Syna swojego. Chrystologia*, Poznań 2002, c. 73).

новий Адам, Втілений Бог, щоб об'явити Себе нам, як Триєдина Любов.¹²

Коли Слово є Богом, Яке триває в одноістотній єдності з Отцем, то Воно може добровільно стати Людиною і добровільно уділити людям Божественне життя. Логос у Своему бутті, у Бозі Сам є Богом, про що сказав єв. Іван: «Ніхто й ніколи Бога не бачив. Єдинородний Син, що в Отцевому лоні, Той об'явив» (Ів. 1, 18). Окрім того, продовжує Євангелист логію Ісуса Христа: «Я в Отці, а Отець у Мені» (Ів. 14, 10). Власне через Сина ми отримали спасіння та живий контакт з Отцем у Святому Дусі: «Я путь, істина і життя. Ніхто не приходить до Отця, як тільки через Мене» (Ів. 14, 6).

Саме тому «ми знаємо також, що Божий Син прийшов і дав нам розум, щоб ми Правдивого пізнали. Ми у Правдивім, у Його Сині Ісусі Христі. Він – правдивий Бог і життя вічне» (пор. 1 Ів. 5, 20).

Наступним питанням про Триєдиного Бога є те, Ким Він є і як об'являється? Християнство у відповідь твердить, що Бог об'являється в Ісусі Христі, тобто Сам Себе об'являє.

«Якже сповнився час, Бог послав свого Сина, що народився від жінки, народився під законом»

¹² Змістом Втілення Божого Слова є Його прихід у світ, щоби стати Новим Адамом і відкупити нас. Як зі старим Адамом увійшов гріх, так із Новим Адамом входить спасіння (пор. 1 Кор. 15, 45). Дивлячись з цієї сторони на Пролог Євангелії від св. Івана можемо побачити, що тут йдеться про божественне діяння пов'язане з Об'явленням. Логос – це титул Ісуса Христа, який відноситься до Його об'явлюючої функції, тобто Бог промовляє Своє Слово і об'являє Себе Самого. Але тут йдеться також і про те, що Слово не може бути відділене від Бога. Воно завжди є у Бозі. Воно являється не як дійсність створена, (як твердив Арії), але Слово є тим, що передається з Самим Богом (Слово є носієм Бога і носить Божественну істоту); (пор. Ch. SCHÖNBORN, *Bóg zesław Syna swojego. Chrystologia*, Poznań 2002, ss. 75 – 76).

(Гал. 4, 4). Бог є Тим, Який безнастанно об'являє Себе у Церкві – спільної любові, посилаючи у наші серця Духа Сина Свого, Який викликає: «Авва, Отче!» (Гал. 4, 6).¹³ Дух Сина, про Якого Він свідчить, є також Духом Отця, про що говорить Спаситель: «Дух істини, який від Отця походить, то Він свідчитиме за Мене» (Ів. 15, 26), як про Сина рівноістотного Отцеві. Саме Святий Дух є Тим, Хто зміцнює Церкву у Її земній мандрівці, у Її поступі до Божого Царства та в Її доктринальному вченні.

Саме Він – Утішитель, «Святий Дух, Якого Отець в Ім'я Моє (Христа) зішле, Той навчить вас усього, і все вам пригадає» (Ів. 14, 26).

Святіший Отець Бенедикт XVI у книзі «*Ісус з Назарету*» підкреслює факт самоідентифікації Христа з Ягве «יהוה».

У словах Ісуса, переданих нам єв. Іваном та синоптиками, вжито групу слів, які містять зворот «Я той, хто є», та ще й у двоякій формі: раз Ісус говорить їх без жодних додатків, просто говорить: «Я той, хто є», «тобто, Я є»; в іншому випадку Він вживає ці слова – «Я той, Хто є» світлом світу, виноградником, добрим пастирем і т. д.

В Євангелії від св. Івана знаходимо слова під час Свята Наметів, які спричинили дискусію серед присутніх, де Спаситель представляє Себе як джерело живої води (пор. Ів. 7, 37). Це твердження Ісуса призвело до суперечок між людьми. Одні запитували, чи Він бува не є дійсно очікуваним пророком; інші натомість вказували на те, що жоден пророк не походить з Галилеї (пор. Ів. 7, 40. 52).

Ісус сказав до них: «Хоч я і свідчу за себе сам, та свідоцтво моє правдиве, бо я знаю, звідкіля прийшов я і куди йду. Ви ж не знаєте, звідки приходжу і куди відходжу. Ви судите за тілом – я не суджу нікого. Коли я суджу, то суд мій правдивий, бо не сам я, а з

Отцем, який послав мене Та й у законі вашім написано, що свідоцтво двох людей – правдиве. Я свідчу про Себе Самого, а Отець, який послав Мене, про Мене свідчить (...) Ані Мене не знаєте, ані Отця Мого» (Ів. 8, 14. 19). І далі продовжує повчати Спаситель: «Ви здолю, Я – згори. Ви з цього світу, Я – не з цього світу» (Ів. 8, 23).

Коли Христос говорить про Отця, то не ставить Себе біля Нього, але ідентифікує Себе як єдиносущний з Отцем: «Хто Мене бачив, той бачив Отця» (Ів. 14, 9).

Євангелист Іван показує чітку паралель між свідченням Христа про Себе та Об'явленням Старого Заповіту, де Бог об'являє Себе: «Я той, хто є» (Вих. 3, 14) – «יהוה». Автор четвертої Євангелії вказує таким чином на одноістотність та Божественне походження втіленого Логоса. Трансцендентний Бог діє у світі, входить у нього і доводить, що Він іманентний, тобто ще більш досконалий, аніж ми могли сподіватися, але Він є також Тим, Який об'являє Себе в Ісусі Христі.

На запитання євреїв (а також на наше запитання) «Хто ти є?», Ісус вказує найперше на Того, хто Його послав і в ім'я Якого Він говорить до світу, об'являючи ще раз формулу: «Я той, хто є» (пор. Ів. 8, 25). Ці слова знаходяться і в логії Ісуса, коли Він вказує на майбутню подію хресної жертви: «Коли вгору Чоловічого Сина піднесете, тоді дізнаєтесь, що Сущий Я і що від Себе не чиню нічого, але як навчав Мене Отець мій, говорю, і що Той хто послав Мене – зо Мною сущий» (Ів. 8, 28 – 29). Христос говорить про Свою одноістотність з Отцем, але відмінність є у тому, що Він є посланий Ним. У цьому полягає відмінність втіленого Логоса від Отця, яка не закінчується, адже Він Ягве, стає Слугою, щоби бути прибитим до хреста.

¹³ Пор. J. BOLEWSKI, *Początek w Bogu*, Kraków 1998, с. 396.

У Книзі Одкровення сказано: «От приходить із хмарами, і побачить його кожне око, і ті, що його прокололи, і возплачуть за ним усі племена землі» (Одкр. 1, 7). Нове Об'явлення Ягве іде з хреста. Подібно як страх теофанії огорнув учнів тоді, коли Христос пішов по воді і втихомирив бурю, так само Він об'являє Себе Богом на хресті, коли відбувся землетрус, затьмарилося сонце і страх огорнув усіх присутніх, бо це було останнє передпасхальне об'явлення Бога в Ісусі Христі і на хресті.

Бог не прийшов на землю, щоби лише померти у Тілі Спасителя, але щоб воскреснути третього дня і показати нове Об'явлення у прославленому Тілі. Це було нове післяпасхальне об'явлення Ягве в Ісусі Христі, Якого бачимо і залишаємося живими, щоби жити вічно.

Бог говорить нам: «Я, Я – Господь: нема спасителя, крім Мене!» (Іс. 43, 10).

Ці слова пророка Ісаї у світлі Нового Заповіту виразно і недвозначно засвідчують, що спасіння йде від Ісуса Христа – Правдивого Бога і Правдивої Людини.¹⁴

В історії становлення христологічної та тринітарної догм стало необхідністю відрізнити терміни «Син» та «Отець», Які мають спільне «Я Той, Хто є» – «יהוה».

На Першому Нікейському Соборі Отці Церкви для цього вжили термін «*homoousios*» (ὁμοούσιος), тобто «одноістотний», або «снівістотний». Цей термін не містить у собі характерного філософії елліністичного забарвлення і не обтяжував християнський Символ віри чужою філософією. Він підтвердив лише те нове, що є відмінне між Ісусом Христом – Втіленим Логосом та Отцем.

¹⁴ Пор. BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu. Od Chrztu w Jordanie po Przemienienie*, Kraków 2007, cc. 285 – 292.

«У Символі віри, сформульованому у Нікеї, Церква разом з Петром не перестає говорити Ісусові: «Ти є Месія, Син Бога живого» (Мт. 16, 16).¹⁵

У Старому Заповіті Бог проявляє Себе у Своїй трансцендентності¹⁶, як Всюдиприсутній: «Так говорить Господь: Небо – Мій престол, а земля – Мій підніжок. Який дім ви мені могли б збудувати? І де те місце, на якому я міг би спочити?» (Іс. 66, 1).

Бог не є тільки трансцендентним, але й іманентним, тобто є Богом посеред нас. Іманентність¹⁷ Бога

¹⁵ Там само, с. 292.

¹⁶ Хрестова Церква, щоби пояснити всюдиприсутність Бога, вживає, окрім терміну іманентний також термін «трансцендентний». Він означає, що Бог перевищує будь – які границі, будь – яку межу уяви про Нього. Цей термін пояснив «батько» середньовічної схоластики св. Ансельм Кентерберійський, подаючи дефініцію буття Бога, як «*id quo maius cogitari nequit*», тобто те, «*понад що нічого більшого подумати не можна*». Саме тому, – продовжує св. Ансельм, – Бог «*non maxime, quod cogitari potest*» [не є максимумом, який можемо збагнути], бо, за інших обставин, Бог став би найбільшим комперативом нашого мислення, проте це не так; (пор. W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, с. 11).

Будь – якого роду висловлювання про те, що Бог є Найбільшим, Всемогутнім, Всесильним «ставлять Його у рамки найбільшого комперативу нашого мислення», адже Він є і так понад усе те, що ми можемо висловити людською мовою і що означає термін «трансцендентний». Саме тому всі способи нашого висловлювання про Бога набувають символічного значення, а тому східне богослів'я на питання трансцендентності Бога пропонує апофатично мовчати. Щоби висловити те, що є невимовним, ми повинні вживати мову символів за якою криється невимовне, неможливе до описання. Саме термін «трансцендентний» символічно передає якості Бога; (пор. K. RAHNER, H. VORGRIMMER, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, с. 500 – 501).

¹⁷ Щоби відрізнити трансцендентність від іманентності необхідно зрозуміти: іманентність означає перевищення чогось, якоїсь границі. Бог – «*Philantropos*», тобто «Чоловіколюбчець», виходить з власної трансцендентності до людини, виводить її з безодні і кличе Собі на зустріч; (пор. W. BRAUNING, *Nauka o Bogu*, Kraków 1999, с. 9).

проявляється через Його спасительну дію, передусім в Ісусі Христі: Його Втіленні, смерті та Воскресінні. Присутність Бога посеред нас та повнота Його об'явлення в Ісусі Христі спрямовує нашу віру у напрямку одноістотності Трьох Божих Осіб, Які мають те саме Божество, але у Свій спосіб: Отець у спосіб Отцтва, Син у спосіб Синівства, Дух Святий у спосіб походження від Отця [і Сина].

Догматичну правду про одноістотність «*homoousios*» (ὁμοούσιος) Божих Осіб підтвердили Отці Першого Нікейського Собору, представляючи вищенаведені біблійні аргументи у відповідь на хибне вчення олександрійського священника Арія, який відкинув аргументи Отців Собору і, не прийнявши їхніх постанов, продовжував поширювати свою ересь. Арій не прийняв тієї істини, що «тілом Христос, що Він над усіма Бог, благословенний, навіки, амінь» (Рим. 9, 5) і, внаслідок цього був підданий відлученню від Церкви.

1.2. Тринітарні підстави віри у Святому Письмі

Повнота Божого Об'явлення є в Ісусі Христі, бо Він «став нам мудрістю від Бога» (1 Кор. 1, 30). «Сина не знає ніхто, крім Отця, і Отця не знає ніхто, окрім

Бог, через іманентне буття, показує, що Він існує понад Своєю власною трансцендентністю, тобто Він є ще більш досконалим, а тому є Богом посеред нас, є нашим Творцем і Спасителем. Якби Бог був тільки і виключно Богом «трансцендентним», то залишався б невідомим цієї «трансцендентності», був би Богом замкнутим Самим у Собі, тобто був би «невільник у золотій клітці». Але Бог через Втілення та присутність в історії людства показує, що Він є ще більш досконалим, тому об'являє Себе нам і оселяється посеред нас (пор. Ів. 1, 14); (пор. K. RAHNER, H. VORGRIMMER, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, c. 149).

Сина, та кому Син захоче відкрити» (Мт. 11, 27). Власне у Христі ми повинні шукати правду про «Того, хто послав» (Ів. 5, 30) Христа.

В Єрусалимському Храмі Ісус говорить до Йосифа та Марії: «Хіба не знали, що я маю бути при справах Отця мого?» (Лк. 2, 49).

Цей вислів впроваджує нас в атмосферу правди про Бога, Який об'явився нам в Ісусі Христі і прийшов у світ, щоби голосити нам правду про Себе у Святому Дусі.

Христос приходить у світ, щоби виконати волю Небесного Отця, об'явити Його нам настільки, наскільки це потрібно для нашого спасіння. Ісус говорить, що Він є «одно» з Отцем (пор. Ів. 17, 21 – 22), тому все те, що Він говорить про Отця, говорить правдиво, адже Він є з Ним «одно», а Бог Отець доручає Йому спасти світ, проголошуючи Його «*улюбленим Сином*» (пор. Мт. 3, 17). Слово і Отець становлять «одно» в одноістотній єдності зі Святим Духом.

Віра Церкви від самого початку свого існування була вірою у Христа, Який прийшов у світ, щоби об'явити Отця, послати у спільноту Церкви Утішителя, Який зміцнить її, адже Сам Ісус говорить про Святого Духа: «Утішитель же, Дух Святий, що Його Отець пошле в Ім'я Моє, Той навчить вас усього, і пригадає вам усе, що Я вам говорив» (Ів. 14, 26). Саме тому Церква, від самого початку свого існування, визнає віру у Пресвяту Трійцю і навчає «всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (Мт. 28, 19).¹⁸

Символ віри Першого Нікейського Собору є розгорнутим поясненням наказу Спасителя про хрещення всіх народів в ім'я Пресвятої Трійці (пор. Мт. 28, 19).

¹⁸ Пор. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, c. 25.

Св. ап. Павло у II Посланні до Коринтян 13, 13 навчав: «Благодать Господа нашого Ісуса Христа, і любов Бога й Отця, і причастя Святого Духа нехай буде зо всіма вами!». Апостол Народів звертає увагу на тринітарний характер віри апостолів і навчав цього всю Церкву.

Христологія св. ап. Павла є дуже цікавою, адже він прагне відрізнити Сина (Який прийняв Тіло і став Богочоловіком) від Отця. Апостол Народів впроваджує термін «*κύριος*» (*Господь*) (пор. Фил. 1, 3), яким підкреслює дві природи у Христі: Божу і людську та Його одноістотність з Отцем.

Стосовно Святого Духа Євангелія говорить про Третю Особу Божу як про Утішителя «*παράκλητος*» (Ів. 14, 26). Утішитель «*παράκλητος*» є біблійним титулом Святого Духа. Даний титул вказує на участь Третьої Особи Божої у спасительній дії ікономічної Трійці.

У донікейський період не було випрацюваного богослів'я Святого Духа (пневматології), проте Церква від самих початків свого існування визнавала Його рівноістотним з Отцем та Сином.

У книзі Діяння Апостолів читаємо про гріх Ананії та його дружини Сапфіри, які, продавши маєток, не віддали все із ціни проданого майна на церковну спільноту (пор. Дії. 5, 3 – 4).

Даний текст, який ілюструє дії та розвиток Церкви в апостольських часах, говорить нам про дію Святого Духа. Св. ап. Петро визнає Третю Особу Пресвятої Трійці Богом: «Промовив Петро: Ананію, чого сатана твоє серце наповнив, щоб ти Духу Святому неправду сказав та присвоїв із заплати за землю? Хіба те, що ти мав, не твоє все було, а продане не в твоїй владі було? Чого ж в серце своє ти цю справу поклав? Ти не людям неправду сказав, але Богові!» (пор. Дії. 5, 3 – 4).

Цей текст з книги Діянь Апостолів вказує на іншу беззаперечну правду, а саме: Святий Дух, будучи Третьою Особою Божою у Пресвятій Трійці є Одноістотним Отцеві та Синові, тобто Святий Дух є Богом.

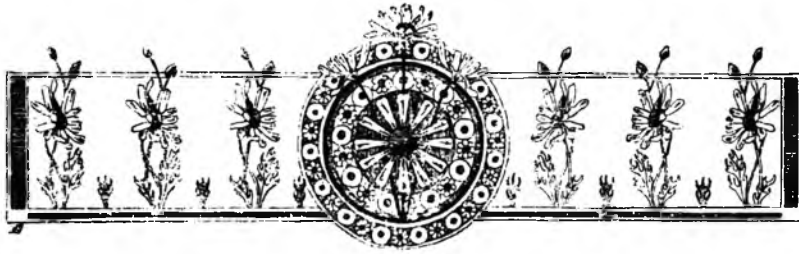
Третя Особа Божа, Святий Дух є пов'язаний з місійною діяльністю Церкви, яку весь час провадить і зміцнює, про що говорить нам подія Зіслання Святого Духа у книзі Діяння Апостолів (пор. Дії. 2, 1 – 13).

Після Вознесіння на небо Ісус Христос, як і обіцяв апостолам, посилав Утішителя – Духа Правди: «І вблагаю Отця Я, і Утішителя іншого дасть вам, щоб із вами повік перебував, Духа правди, що Його світ прийняти не може, бо не бачить Його та не знає Його. Його знаєте ви, бо при вас перебуває, і в вас буде Він» (Ів. 14, 16 – 17).

Підсумовуючи вищесказане, варто підкреслити, що Церква не заперечувала монотеїзму Бога, але пояснила його у тринітарному світлі Об'явлення Нового Заповіту. Вже з самих початків свого існування спільнота розуміла, що Отець, Син та Святий Дух – це Три Божі Особи, Які мають те саме Божество, цю саму природу, яка Їх, (відмінних як Осіб), єднає в одне ціле у Своїй природі.



*Хронос (час) під стопами Христа
Саркофаг Юніса Бассуса (359 р.)*



РОЗДІЛ II

«Principium totius Deitatis».

У ТРИЄДИНОМУ БОЗІ Є НАШЕ СПАСІННЯ. БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ

У наших розважаннях над тринітарною та христологічною догмами віри спробуємо по-богословськи їх пояснити, щоби вони стали для всіх *«fides quaerens intellectum»*, тобто вірою, яка є зрозуміла для нашого розуму. Саме тому в історії формування тринітарної та христологічної догми Отці Церкви застосовували різні моделі мовлення про Бога з метою пояснення правди про Нього, тобто щоби тринітарне об'явлення Бога в історії спасіння стало ближчим і зрозумілим людині.

Поруч із правильними і богословсько-еклезіальними моделями мовлення про Бога існували також і єретичні моделі мовлення про Нього, які наближували фальшивий образ Творця та суперечили історіоспасаючій правді про Христа.¹⁹

Проблема метафізичних моделей мовлення про Бога у часи розвитку та формування богословської термінології в III ст. була надто делікатною. Щоби пояснити одноістотність Отця із Сином необхідно було застосувати термін *«homoousios»* (ὁμοούσιος), який у донікейський період був до певної міри контрверсійним, про що говоритимемо пізніше.²⁰

Варто звернути увагу і на розвиток богослів'я терміну *«homoousios»* (ὁμοούσιος) у донікейському періоді та застосування його у богослів'ї Отцями Церкви на Першому Нікейському Соборі. Вказаний термін від самого початку свого існування отримав *«табу»* і його не застосовували у богослів'ї через хибне вчення Павла із Самосати. На засіданнях Першого Нікейського Собору цей термін був скерований у властиве русло тринітарно-христологічного розуміння догми. Цей термін *«homoousios»* (ὁμοούσιος) було впроваджено у богословську науку Церкви на Першому Нікейському Соборі у 325 році, де він став ключовим для пояснення одноістотності Божих Осіб.²¹

Даний термін не заперечував монархії Отця (*sancta monarchiae*), але підкреслював одноістотність та неподільність Трьох Божих Осіб, які є відмінні як Особи у Своєму Божественному тринітарному житті, що впливає як об'явлена правда зі Святого Письма. Значення богословського терміну *«homoousios»* (ὁμοούσιος) полягає власне у тому, щоби він показав єдність у Божественній природі, через Яку бачимо рівність Божих Осіб, але,

²⁰ Пор. P. PARENTE, Consostanziale, в: *Enciclopedia Cattolica*, IV, під кер. G. PIZZARDO, P. PASCHINI, Città del Vaticano 1950, с. 419; пор. K. SCHATZ, *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 2006, с. 25; пор. J. H. NIKOLAS, *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. Dio Uno e Trino. L'incarnazione del Verbo*, I, Città del Vaticano 1999, с. 106.

²¹ Пор. J. H. NIKOLAS, *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. Dio Uno e Trino. L'incarnazione del Verbo*, I, Città del Vaticano 1999, с. 106.

¹⁹ Пор. P. CODA, *Gesù Cristo e il futuro della religioni*, Lugano 2004, с. 58.

водночас, і Їхню відмінність у Божественних міжособових внутрішньотринітарних відносинах.

Святійший Отець Бенедикт XVI з нагоди проголошеного року святого апостола Павла у книзі «Павло – апостол народів» навчає, що Бог проявляє Себе як «тринітарна релятивна реальність, тобто як *relatio subsistens*», вказуючи на внутрішньотринітарні відносини у Бозі та Його природну єдність, яка єднає у нерозривне ціле відмінні між Собою Божі Особи.²²

Дивлячись з перспективи часу на визначення та декларації Учительського Уряду Церкви, як вірного інтерпретатора Об'явлення та Традиції, ми повинні розглянути та вивчити суть термінології, яка привідкриває Правду, об'явлену нам Творцем у Святому Письмі, тобто ми розглядатимемо еклезіальні моделі мовлення про Бога.

Дані визначення, як «*regula fidei*», містять у собі правду про Бога, яка об'явлена Богом задля нашого спасіння. Ця правда, об'явлена Богом настільки, наскільки це потрібно для нашого спасіння. Інтерпретуючи тринітарно – христологічні терміни у властивому еклезіальному ключі, спробуємо декодифікувати їх, щоби дійти до суті об'явленого.

Інтерпретуючи формулу віри, яка висвітлює нам правду про Одного Бога у Трійці Святій Єдиносущній, розуміємо роль кожної Божественної Іпостасі в ікономії (οἰκονομία) спасіння, тобто Отець – безпочатковий Початок Божества (*principium totius Deitatis*) з Якого відвічно, безнастанно, не матеріально, а духовно зроджується Син і від Якого походить Святий Дух.²³

²² Пор. BENEDETTO XVI, *Paolo l'apostolo delle genti*, Cinisello Balsamo 2008, с. 93.

²³ Внутрішньотринітарні відносини між Отцем, Сином та Святим Духом розглянув св. Августин у творі про Пресвяту Трійцю «*De Trinitate*». Отець Церкви пояснює ці внутрішньотринітарні відносини наступними моделями мовлення про Бога:

- відносини Отця до Сина: зродження (*generare*) тобто Отцівство;

Цікавим є також те, що Господь, об'являючи Себе як «יהוה» [yhwh] говорить, що Він є «Той, Хто є»: «אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה» [*ʾēhyeh ʾāšer ʾēhyeh*] (пор. Вих. 3, 14).

Слово «יהי» [*hayyāh*], яке ми перекладаємо українською як «*бути*», у своїй суті означає «*діяти*».²⁴ Таким чином відносини у Бозі є діями внутрішньої Любові Бога, Яка проявляє себе щодо нас, як Любов спасаюча.²⁵

- відносини Сина до Отця: бути зродженим (*generari*) тобто Синівство;

- відносини Отця та Сина до Святого Духа: Подув (*spirare*);

- відносини Святого Духа до Отця і Сина: Бути Подувом (*spirari*).

Усі ці три типи відносин реально між собою відрізняються: (1) Отцівство, (2) Синівство та (4) Буття Подувом, адже кожна з цих внутрішньотринітарних відносин констатує конкретну Божу Особу (зазначмо, що тип відносин (3), про який говорить св. Августин не показує відмінності Божих Осіб); (W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1997, с. 372).

Необхідно ствердити, що вищезазначені відносини є безперервним виявом Божої Любові, адже у цій Любові Отець безнастанно зроджує Сина, Який завжди перебуває в Отці (пор. Ів. 14, 10), а також Отець безнастанно уділяє Синові Своє Божество. Подібно Син віддає Себе повністю Отцеві у цій Божественній Любові. Третя Особа Божа є Любов'ю персональною, тобто Нею є Святий Дух. Третя Особа Божа є спільна Отцеві та Синові (пор. Ів. 14, 16). Вона є тим «Божественним внутрішньотринітарним поцілунком», в якому Отець віддає Себе всеціло Синові і навпаки; (пор. Н. Urs von BALTHAZAR, *Teologia chwały*, Kraków 2001, сс. 206 – 207).

²⁴ Пор. T. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1965, с. 33.

²⁵ Одним із недоліків врівнення Арія було нерозуміння тринітарного персоналізму. У церковній персоналістичній концепції Отець є завжди у відносинах з Сином та Святим Духом. Ці відносини були пояснені згодом християнським філософом Боєцієм у його визначенні особи: «*Persona est rationalis naturae individua substantia*», тобто особа є індивідумом розумної природи; (пор. BOEZIO, *Liber de personarum et duabus naturis*, 3 (PL 64, с. 1343); пор. L. F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004, с. 99; S. DE FIORES, *Maria nella vita secondo lo Spirito Santo*, Roma 2003, с. 25, 175; G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*.

Ця таємниця любові проявляє себе у Церкві через Святі Тайни (*oikonomiae sacramentum*), де кожна з Божих Осіб діє у Свій спосіб, входячи у наше життя, освячуючи нас та подаючи нам освячуючу благодать.²⁶

З цим вченням Церкви не погоджувалися ебїоніти, які походили з юдео-християнського середовища. Вони заперечували Божество Ісуса Христа, приймаючи у Ньому тільки людину. Свою позицію ебїоніти пояснювали складністю звільнитися від культурно-релігійно-єврейських впливів. Прихильниками цього вчення були також і деякі євреї, які зазнали впливу християнства. Можливо, це були наведені есеї, вірні звичаям Закону, але вороже наставлені до Синагоги.

Про ересь ебїонітів згадує також церковний письменник Оріген в апології «*Проти Кельса II, I*», стверджуючи, що етимологія слова «ебїоніти» походить від слова «бідний». Оріген характеризує їх як тих, які приймають Ісуса, але хочуть і надалі жити за єврейськими законами. Оріген констатує факт, що існують дві секти ебїонітів. Перша з них визнає Ісуса, Який народився від Діви, а послідовники другої стверджують, що Спаситель народився так само, як і всі люди.

Вихідним пунктом першої християнської ересі є складність більше релігійної природи, аніж філософської. Вона полягала у тому, щоб узгодити божественність Христа з біблійною догмою про єдність і єдинство Бога.

Teologia trinitaria, Brescia 2000, с. 107; пор. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, с. 374).

Ця дефініція не є досконалою, адже особа проявляє себе у дії, а тому Рікардо від св. Віктора подав краще визначення терміну «*persona*», яке пояснює особу як таку, що має раціональну природу і діє щодо іншої особи, тобто: «*naturae rationalis incommunicabilis existentia*»; (пор. A. M. PIAZZONI, *Monaci teologi*, в: *Storia della Teologia nel Medioevo. La grande fioritura*, II, Casale Monferato 1996, р. 193).

²⁶ Пор. F. A. PASTOR, «Principium totius Deitatis». Misterio inefable y Lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 247.

Сповідуване ебїонітами монархіанство можна трактувати як ересь, типову для єврейського світогляду, який мав свою присутність у християнстві. Євреєві було легше говорити про Христа як пророка, заздалегідь вибраного Богом для того, щоб привести до повного знання Закону – єдиного джерела спасіння. Саме тому юдаїзм прийняв духовне послання Ісуса, проте відкинув трансцендентність Його Особи.²⁷

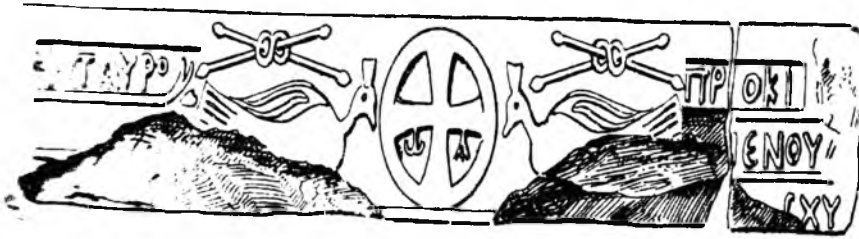
Іншою популярною сектою, яка суперечила доктрині Ранньої Церкви є маркіонізм. Засновник даної ересі – Маркіон народився у Синопі у перші роки II ст. Секта, яка носила ім'я свого засновника, проіснувала аж до V ст.

Маркіон проголошував відкуплення, здійснене Ісусом і зумовлене милосердям Бога Отця. Маркіон був переконаним, що Бог Старого Заповіту не мав милосердних рис Господа, про Якого говорить Ісус. Цей еретик відрізняв Бога Старого Заповіту від Бога Нового Заповіту, що суперечить Об'явленню, адже Бог є Одним в історії спасіння.

Засновник даної секти почав розрізняти, з одного боку, доброзичливого Бога і Отця Ісуса, Який добровільно спасає любов'ю, а з іншого – Бога Старого Заповіту, Володаря цього світу, Який пов'язує зі Собою Вибраний Народ за допомогою страху і закону. Відповідно до антиюдейських настанов цей еретик відкинув усі книги Старого Заповіту, а також деякі книги Нового Заповіту, які він визнавав інтерпретацією юдаїзму.

Маркіон з деякими поправками прийняв Євангелію від Луки і Послання ап. Павла, давши таким чином перший канон новозавітних творів.

²⁷ Пор. Л. ПАДОВЕЗЕ, *Вступ до патристичного богослів'я*, Львів 2001, с. 38.



РОЗДІЛ ІІІ

ТРИНІТАРНЕ ВЧЕННЯ ОТЦІВ ЦЕРКВИ

3.1. Вчення Апостольських Отців

Апостольські Отці Церкви були тими, хто формулював християнське вчення про Бога у донікейському періоді. Особливо варто виділити вчення **св. Климентія Римського**.

3.1.1. Св. Климентій Римський

Папа Климентій (+ біля 100 р. по Р. Хр.) один із перших серед Апостольських Отців творить тринітарне богослів'я Ранньої Церкви, будучи єпископом Рима. У

«Послання до Коринтян» св. Климентій виявляє стурбованість ситуацією, яка виникла у середині цієї Помісної Церкви. На думку папи св. Климентія єдність Церкви закорінена в тринітарній єдності Божих Осіб. Для врегулювання ситуації у Коринті папа послуговується тринітарною формулою, яка вказує на одноістотну єдність Божих Осіб: «Чому серед вас є непорозуміння? [...] Чи не маємо одного Бога, одного Христа, одного Духа благодать зіслану на нас?»

У богослів'ї св. Климентія Отець названий «θεός δεσπότης», Бог – Владика всього творіння, тому Отець є Творцем всього. Про Христа св. Климентій навчає, що Друга Особа Божа преекзистувала в Отці, а Святий Дух, рівний у природі з Ними, провадить і надихає спільноту Церкви.²⁸

3.1.2. Св. Ігнатій Антіохійський

Другим світилом серед представників тогочасного богослів'я був **св. Ігнатій єп. Антіохійський**, який помер біля 110 р. по Р. Хр. У його творах спостерігаємо спільні пункти з вченням папи св. Климентія, якого він цитував. Св. Ігнатій Антіохійський також проголошував концепцію єдності Церкви на підставі вчення про Пресвяту Трійцю.

У Послання до Єфесян (розд. V) він навчає: «Блаженні ви, які поєднані з ним [єпископом] так само, як

²⁸ Пор. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, с. 154; пор. В. ЛАБА, *Патрологія*, Рим 1974, сс. 48 – 52.

Церква, з Ісусом Христом, і як Ісус Христос з Отцем, щоби все було згідно через єдність».²⁹

У Посланні до Магнесійців св. Ігнатій Богоносець навчає, що Ісус Христос є «Богом», є «інтелектом Бога» (θεοῦ ὑπόσις). Св. Ігнатій Богоносець (Θεόφορος) стверджує, що походження Сина є від Отця: «Ісус Христос походить від Отця» (ἀφ' ἐνὸς πατρὸς προελθόντα), і тому Бог об'являє Себе через Своє Слово (λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών).³⁰

У Посланні до Філадельфійців св. Ігнатій говорить про Святого Духа: «Він є присутній при народженні людини і при втіленні Сина. Цей же Дух діє в Ісусі та діє в Церкві, бо «є від Бога (ἀπο θεου ὄν)».³¹

3. 1. 3. Послання Псевдоварнави

Відомим також у добі Ранньої Церкви було *Послання Псевдоварнави*, яке з'явилося приблизно в кінці I ст. і на початку II ст.

Автор «*Послання Псевдоварнави*» пише про преекзистенцію Христа перед Втіленням. Представляючи момент створення людини (Бут. 1, 26), автор вказаного твору навчає про Бога, Який говорить: «Створімо людину», вживаючи множину по відношенню до Себе. Цю думку в тринітології буде пізніше розвинуто іншими Отцями Церкви. Автор «*Послання Псевдоварнави*»

²⁹ Св. ІГНАТІЙ АНТІОХІЙСКИЙ, Послання Святого Ігнатія къ Ефесянам, в: *Антология. Раннехристианские Отцы Церкви*, Брюссель 1978, с. 105.

³⁰ Пор. А. ORBE, *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh 1, 3)*, Romae 1955, сс. 37 – 40.

³¹ Пор. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, с. 156.

навчає, що Христос є Господом, Який віддав Себе за світ, а Святий Дух є зісланим на нас і походить від Господа.³²

3. 1. 4. Вчення Дванадцяти Апостолів «Дідахе»

У *Вченні Дванадцяти Апостолів «Дідахе»* (кінець I ст.) необхідно звернути увагу на два моменти, які розповідають про первісну літургію та скеровують увагу на тринітарну формулу хрещення.

Першою, у даному творі, є охарактеризована формула хрещення, взята з Мт. 28, 19: «Тож ідіть і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа».

Іншим важливим моментом даного твору є євхаристійна молитва, скерована до Отця через Сина, Який є посеред нас: «Дякуємо через Твоє Ім'я Святе [...] Ти створив все, задля Свого Імені».³³ У цьому повчанні вживається архаїчна христологічна формула, в якій сказано про Христа як про «Слугу». Вживання цієї формули вказує на розвиток христологічної догми у літургії Ранньої Церкви.³⁴

³² Пор. L. F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980, сс. 27 – 28.

³³ УЧЕНИЕ ДВЕНАДЦАТИ АПОСТОЛОВ, в: *Антология. Раннехристианские Отцы Церкви*, Брюссель 1978, с. 21 – 22.

³⁴ Пор. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, с. 157.

3. 1. 5. «Пастир Єрма»

Христологія адопціоністичного характеру є представлена у ранньохристиянському творі «*Пастир Єрма*» (написаний приблизно у половині II ст.). У цьому творі Син Божий є представлений трансцендентним, повним Своєї слави.

Автор твору «*Пастир Єрма*» подає до уваги християнської спільноти не «чистий» монотеїзм, (який виключає Божі Особи Сина та Святого Духа), а християнський, в якому Бог є Триединою єдністю, де Слово та Дух преекзистували в Отці.

У богослів'ї Апостольських Отців знаходимо тринітарні формули віри, проте у цій добі ще немає конкретного тринітарно – христологічного вчення, яке тільки почало формуватися, а свій розвиток переживатиме у наступних століттях.³⁵

3.2. Вчення Отців Апологетів

З початком апологетичної діяльності Отців Церкви починається доктринальний розвиток тринітарного вчення. Внаслідок появи численних ересей, які заперечували Божество Сина, Отці Церкви шукали «антибіотик» на негативні впливи еретиків.

3. 2. 1. Св. Юстин Мученик

Одним із перших апологетів був св. *Юстин Мученик* (+165 р.), названий Філософом. Без сумніву, він був одним із перших апологетів і найбільш важливою особою свого часу у богослів'ї донікейської доби. Монотеїзм став дискусійним пунктом богослів'я св. Юстина Філософа. Цей св. мученик дискутував у «*Діалозі*» з монотеїзмом Синагоги в особі юдея Трифона.

Бог є завжди незмінним, є фундаментом існування будь – якої дійсності. У цей же час Він – «Отець всього, є незродженим» (ἀγέννητος).

Син є Тим, Який у повноті може бути названий Сином, бо Слово, Яке співіснує, є зродженим перед всіма речами (пор. Ів. 1, 1 – 3) та віками. Звідси випливає, що Слово, Яке вічно існувало в Отці, було зроджене для створення усієї дійсності. Слово Боже, Яке було зроджене і преекзистувало в Отці є Богом (θεός ὢν), втілилося і народилося з Марії Діви.

Преекзистенція Сина є присутньою у теофанії Старого Заповіту як маніфестація Сина при творінні людини. Ісус Христос, у вченні св. Юстина Філософа, є втіленим Логосом, Який є Божою силою (πρωτότοκος καὶ δυνάμις). Св. мученик Юстин стверджує, що зродження у Бозі є процесом інтелектуально–реальним, а не фізичним; Бог продукує раціональну потенцію, Яка ідентифікується з Його Мудрістю. Це зродження не є сліпим процесом, але походить з волі Отця. Воно не є якимось відділенням, ампутацією, а нерозривним процесом. Св. мученик Юстин застосовує метафору «вогонь, який запалюється від вогню». Ця метафора є подібною до іншої «світло від світла», яка має місце у Символі віри Першого Нікейського Собору.

³⁵ Пор. Там само.

Св. Юстин Мученик, говорячи про Святого Духа, пов'язував Його Божественну Особу з діями спасіння. Святий Дух впливає на хід подій історії спасіння; Він надихає пророків і є Тією Особою, через Яку відбувається велика подія Втілення; Він сходить на Ісуса під час хрещення Іваном і провадить Святу Церкву дорогою спасіння.

У богословській рефлексії св. Юстина Філософа, на жаль, нема підкресленої єдності Трьох Божих Осіб, що буде розвинуто у богослів'ї його наступників.³⁶

3. 2. 2. Татіян Сирієць

Ідеї св. Юстина Мученика були розвинуті іншими апологетами донікейської доби, серед яких необхідно виділити *Татіяна Сирійця*. Св. Юстин Філософ не применшував роль Отця у безнастанному акті зродження Сина, а фундаментальним завданням, (яке поставив собі і Татіян) полягало доведення факту зродження Сина, яке не є відділенням від Отця. Для Татіяна це означало збереження монотеїзму у християнській доктрині.

Характеризуючи твори Татіяна, варто підкреслити, що він не прихильник, (як св. Юстин) тринітарних формул.

Татіян у творі «*Ad Graecos*» підкреслює, що Бог є Початком всієї дійсності, а Слово є Владикою (δεσπότης) всіх речей, є силою Отця (пор. Ів. 1, 1). Створення речей ще не відбулося, і тому будь – яка річ була у Слові (Божій

³⁶ Пор. А. WARTELLE, *Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Paris 1987, cc. 204, 128, 142; пор. J. A. AYÁN, *Antopología de san Justino*, Santiago de Compostela – Córdoba 1988, c. 132; пор. A. MEIS, *La fórmula de fe Creo en el Espíritu Santo en el siglo II. Su formación y significado*, Santiago de Chile 1980, cc. 157 – 179.

Мудрості, Яка є субстанційним початком всього).³⁷ Тому Бог творить через Свій Логос всю дійсність.

Татіян Сирієць для пояснення зродження Сина використовує метафору св. Юстина: «вогонь від вогню», але він додає, що Слово завжди було в Отці і Отець ніколи не був без Своєї Мудрості, в якій існували всі речі.

Говорячи про Святого Духа, Татіян підкреслив, що Третя Особа Божа є Послом Отця, Який мешкає у нас. У Татіяна пневматологія ще не розвинута, тому що він не звертає увагу на внутрішньотринітарні відносини Святого Духа між Отцем та Сином.³⁸

3. 2. 3. Атенагор

У богослів'ї *Атенагора* (друга половина II ст.), подібно як і в св. Юстина Філософа, спостерігаємо тринітарні спекуляції, які конкретизували вчення того чи іншого богослова і показували його ортодоксійність у поглядах.

У творі «*Legatio pro Christianis*» Атенагор, подібно як і його попередники, підкреслює одноістотність Отця і Сина, яка є завжди духовною, адже Бог є Найвищий Дух. Атенагор подає текст з Книги Приповідок (8, 22), щоби пояснити зродження Божого Логоса щодо творіння: Слово було зроджене на початку всіх творінь, але Слово не є сотворене, бо Бог є завжди раціональним.

Атенагор стверджує, що є Логос іманентний, Який існував у Бозі *перед зродженням*. Святий Дух є з'єднаний з Отцем та Сином, але Атенагор підкреслює, що у Бозі

³⁷ Пор. TATIANUS, *Ad Graecos*, 5, в: *Biblioteca de Autores Cristianos* 116, c. 578.

³⁸ Пор. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, cc. 164 – 165.

відбувається певний процес – еманация (ἀπόρροια), яка виходить і знову повертається до Свого Початку, наче промінь до сонця.³⁹

Святий Дух не є прямо названий Богом, як це стверджує Атенагор щодо Отця і Сина, бо на той час ще не існувало гострих пневматологічних дискусій, а увагу було більше звернено на відносини між Отцем та Сином у внутрішньотринітарному житті Бога. Одноістотна єдність є представлена Атенагором у силі (δύναμις), а різниця у порядку (τάξις) внутрішньотринітарних відносин.

Атенагор приписує Третій Особі Божій космічну функцію і синергію у діянні з Логосом при створенні світу. Отець, Логос та Святий Дух є з'єднані в [одній нерозривній] силі (ἐνοῦμενα κατὰ δύναμιν), тому що Син є Мудрістю (σοφία), Словом та Розумом Отця, а Святий Дух еманациєю (ἀπόρροια), як світло від вогню.

Вчення Отців Апологетів наблизило наступні покоління богословів до розвитку тринітарно – христологічної догми і дало матеріал для подолання різнорідного єретичного вчення.



«Хрест Христа – воскресіння померлих»
Напис з Саїди VI ст.
(зараз знаходиться в Луврі)



РОЗДІЛ IV

МОДЕЛІ МОВЛЕННЯ ПРО БОГА В АПОСТОЛЬСЬКИХ МУЖІВ ТА ХРИСТІЯНСЬКИХ АПОЛОГЕТІВ

Розглянувши богослів'я Апостольських Мужів та християнських Апологетів, варто звернути увагу на формування тринітарного та христологічного богослів'я, які розвинулися у певні моделі мовлення про Бога та існували у різних богословських школах і традиціях.

Коли говоримо про метод вираження правди про Творця у світлі Його Об'явлення, тобто у світлі текстів Святого Письма, то необхідно застосовувати певні критерії для вираження цієї правди за допомогою моделей мовлення про Бога.

У донікейському періоді та у період проведення сесій Першого Нікейського Собору формувався метод вираження догматичних правд за допомогою певних моделей мовлення про Бога. У кожній з цих донікейських моделей мовлення про Бога були присутні певні критерії:

³⁹ Пор. ATENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 24., в: *Biblioteca de Autores Cristianos* 116, cc. 656 – 657.

- 1) традиційна біблійність,
- 2) літургійний характер.

Дані критерії висвітлювали монотеїзм Старого Заповіту у тринітарній перспективі Нового Заповіту, де Отець є Початком та Джерелом Божества в субстанційній єдності з Сином та Святим Духом, Які є прославлені в «*Ecclesia orans*», тобто у молитвах Церкви.⁴⁰

Літургійна традиція становить «*locus theologicus*», тобто має привілейоване місце у вираженні віри. У доксології Пресвятої Трійці прославляється іманентна Пресвята Трійця, Яка постійно діє у світі. Літургія Нового Заповіту є багатою різноманітними формулами, які висвітлюють таємницю спасіння в «*mysterium Trinitatis*». Формули, визнання віри, які були і вживаються надалі під час хрещення, євхаристійних молитв, благословень та доксології підкреслюють тринітарність віри в Єдиного Бога. Біблійні та літургійні формули Символу віри мали своє важливе місце у «*traditio apostolica*».⁴¹

Причиною формування богословських моделей мовлення про Бога у донікейську добу був діалог із юдаїзмом та еллінізмом.⁴²

⁴⁰ Пор. F. A. PASTOR, «Principium totius Deitatis». Misterio inefable y Lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 248.

⁴¹ Пор. Там само, сс. 248 – 249.

Щодо біблійних формул варто звернути увагу на: 2 Кор. 1, 3; 13, 13; Еф. 1, 3; 1 Петр. 1, 3; Мт. 28, 19, які вживаються у богослужіннях як тринітарні формули. Вони підкреслюють депозит нашої віри (*depositum fidei*).

⁴² Пор. G. WAINWRIGHT, *Doxology*, London 1980, с. 103; пор. O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963, с. 47.

4. 1. Історично – спасительна модель мовлення про Бога

Однією із тогочасних моделей мовлення про Бога була *історично–спасительна модель* або, інакше кажучи, *універсальна модель мовлення про Бога*.⁴³

Догматичним завданням цієї «моделі мовлення про Бога» було представлення історії спасіння у перспективі часу, бо Пресвята Трійця об'являє Себе у світі через та в Ісусі Христі і діє як Трійця ікономічна. Світ був створений Отцем через Сина у Святому Дусі, через Якого весь час іміціюється та відновлюється вся створена дійсність. Власне у цій спасенній дії віддзеркалюється вся Пресвята Трійця, даючи Свій відбиток на все творіння, як «*vestigium trinitatis*».

Важливим аспектом цієї моделі є виражений персоналізм Пресвятої Трійці та Її одноістотна єдність. Особливе місце у ній займає антропологія, яка має свій прояв в Ісусі Христі – Правдивому Бозі, Який став досконалою Людиною через Втілення, та завдяки цьому відбулася наша єдність з Божеством.⁴⁴

Ця модель мовлення про Бога є притаманною Отцям Церкви: св. Діонісію Олександрійському, св. Григорію Чудотворцю, св. Кипріяну та ін.⁴⁵

⁴³ Пор. X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana e Misterio Trinitario*, Salamanca 1989, с. 27.

⁴⁴ Пор. P. LISZKA, *Duch Święty, który od Ojca i (Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, с. 228.

⁴⁵ Пор. Там само.

4. 2. Унітарно – іманентна модель мовлення про Бога

На противагу *історико – спасительній моделі мовлення про Триєдиного Бога* була створена *унітарно – іманентна модель*.

Унітарно – іманентна модель мовлення про Бога у своїй рефлексії виходить від позиції початкового прийняття існування Бога, природою Якого є найвищий акт абсолютного існування, притаманний Трьом Божим Особам. Ця модель бере свій початок у тасмниці найвищої єдності, яку творить Божественне буття. Вона мала місце у богослів'ї таких церковних письменників як Оріген та Тертуліан.⁴⁶

Латинський церковний письменник *Тертуліан* у творі «*Апологія*» говорить:

«Et nos autem sermonem atque rationem, itemque virtutem, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum adscribimus, cui et sermo insit pronuntianti, et ratio adsit disponenti, et virtus praesit perficienti. Hunc ex deo prolatum dicimus, et prolatione generatum, et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae: nam et deus spiritus...».⁴⁷

⁴⁶ Пор. Там само; пор. К. КЕРН, *Патрология*, I, Париж – Москва 1996, с. 160.

⁴⁷ «Також і ми у слові та розумінні, і так само у силі, через які Бог створив кожну річ, називаємо субстанцією правдивим духом. Слово є у Ньому, коли (щось) вирішує, розум асистує Йому, коли він вільний, сила є присутньою, коли сповнює виконання. Говоримо, що це є Дух, який сказаний Богом, і через виділення зроджений, і тому сказаний Син Божий і Бог, через єдність субстанційну; тому що також Бог є Духом...»; (TERTULIANO, *Apologia*, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 210 – 211).

Батько алегоричного трактування Святого Письма Оріген в «*Коментарі до Івана II*» пише:

«Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός, οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφοῦμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ' πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶ λόγος, ὃς «ἐν ἀρχῇ» ἦν, τῷ εἶναι «πρὸς τὸν θεόν» αἰεὶ μένων «θεός», οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκὼς εἰ μὴ πρὸς θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους...»⁴⁸

4. 3. Онтологічна модель мовлення про Бога

Окрім цих двох вказаних моделей, існує і *онтологічна модель мовлення про Пресвяту Трійцю*, яка є найбільш розвинутою серед вищезгаданих моделей.

Вказана модель характерна своїм зверненням уваги на те, Ким є Бог як по відношенню Сам до Себе, так і по відношенню до творіння, у Його спасительній дії, яка проявляється в історії спасіння.

Дана концепція мовлення про Бога проливає світло на Пресвяту Трійцю у Її внутрішньому житті у Своїй «οὐσία» (субстанції), яка є безперервним процесом любові.

Цей процес Божої любові у його прояві та історії світу людина може зрозуміти завдяки Об'явленню–виходу Бога з власної трансценденції назустріч людині.

⁴⁸ «Правдивий Бог є проте «Богом»; ті, які є богами, настільки беруть форму згідно Нього, що є ніби образами прототипу. А образом архетипу різних образів є «Логос, Який є з Бога», Який був «на початку». Він залишається Богом через факт буття з Бога; і не був би таким, якби не був з Бога; не залишався б Богом, якщо не (був би) завжди в контемплії, вічний з глибин Отця...»; (ORIGENE, *Commento a Giovanni II*, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 308 – 311).

Онтологічна модель мовлення про Пресвяту Трійцю ставить свій акцент на персоналізмі, який проявляється у відносинах між Триєдиним Богом та людиною.

Як історично-спасаюча, унітарно-іманентна, так і онтологічна модель мовлення про Бога спирається на Божому Об'явленні.

4. 4. Апофатично-містична модель мовлення про Бога

Серед існуючих моделей мовлення про Бога заслуговує на увагу т. зв. **апофатично-містична модель св. Діонісія Ареопагіта**. Щоби пояснити Містерію Бога та Його діяння у світі, св. Діонісій Ареопагіт застосовує «*via negationis*», у поєднанні з «*via mistica*». У такій моделі мовлення про Бога Сам Творець є нескінченним, недосяжним, недоступним для осягнення розумом у Своему Єстві, а тому Він є неописаний. За допомогою «*via negationis*» св. Діонісій стверджує про Бога те, Яким Бог не є і цим самим підкреслює невимовність та трансцендентність Божества Творця, а тому переходить у містику віри та підкреслює апофатичність Бога.

Апофатично-містична модель мовлення про Бога св. Діонісія Ареопагіта не заперечує реального існування Божих Осіб, але проливає світло на Бога, як на Велику Містерію, про яку нічого не можемо сказати. Навіть Об'явлення, яке відноситься лише до способу дії Трьох Божих Осіб, не інформує нас про характеристику буття Бога. Згідно цієї моделі, Об'явлення говорить про Пресвяту Трійцю у світлі тиші, у середовищі чистого мовчання. Тринітарна повнота повністю закривається у Собі Самій, а тому ця модель бачить у Бозі лише якусь

«сакральну тріаду», яку людина повинна весь час відкривати по-новому.⁴⁹

Окрім підкреслення монархії Отця та христології Логоса, які розвивалися у донікейський період, існували і протилежні тенденції: христологія «*nudus homo*» (представниками якої були Павло з Самосати та Теодор з Візантії), патрипасіанізм та тритеїзм. Усі ці еретичні моделі мовлення про Бога мали свої критерії, які згубно впливали на тогочасне християнське середовище.

4. 5. Субординаційна модель мовлення про Бога

Серед існуючих тогочасних моделей мовлення про Бога була **субординаційна модель**.

У своєму радикальному прояві ця модель мовлення про Бога підкреслювала лише Божество Отця. Натомість Син та Святий Дух, згідно цього вчення, є поза існуванням Отця. Таким чином вказана модель підкреслює відсутність одноістотності Отця з Сином та Святим Духом, а тому у цій моделі вони є лише Його потенцією.

Субординаційна модель мовлення про Бога підкреслювала монархію і трансцендентність Отця. Вона знадобилася апологетам для того, щоби захистити доктрину Логоса і показати Його відповідником Деміурга філософії, який є посередником між Богом та людьми. Власне Деміург, у еллінській філософській концепції, як і Логос у християнській концепції, створював світ. Проте у християнському вимірі Логос є одноістотним з Отцем та Святим Духом.⁵⁰ У цьому є відмінність між філософськими домислами та християнським віровченням.

⁴⁹ Пор. X. PIKAZA, *Dios como Espiritu y Persona. Razón humana e Misterio Trinitario*, Salamanca 1989, с. 98.

⁵⁰ Пор. F. A. PASTOR, «Principium totius Deitatis». *Misterio inefable y Lenguaje eclesial*, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 250.

У II ст. св. **Юстин Мученик** був першим з Отців Церкви, який послуговувався змодифікованою субординаційною моделлю мовлення про Бога.

У «Першій Апології» св. Юстин пише:

«Καὶ πάλιν ὡς αὐτολεξεῖ διὰ παρθένου μὲν τεχθῆσόμενος διὰ τοῦ Ἰσαίου προεφητεύθη, ἀκούσατε. Ἐλέχθη δὲ οὕτως: «Ἴδού ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ «Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός». Ἄ γὰρ ἦν ἄπιστα καὶ ἀδύνατα νομιζόμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις γενήσεσθαι, ταῦτα ὁ θεὸς προεμήνυσε διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος μέλλειν γίνεσθαι, ἵνα ὅταν γένηται μὴ ἀπιστηθῇ, ἀλλ' ἐκ τοῦ προεῖρηθαι πιστευθῇ...»⁵¹

Св. Юстин Мученик та **св. Ігнатій Антіохійський** у своїх творах підкреслювали монархію Отця, від Якого народжується Син та походить Святий Дух. Отець є Богом, натомість Син є Логосом, тобто є одноістотною Силою з Отцем. Логос діє у світі як Посередник між Богом та людьми і є тієї ж природи, що і Отець. Дух Святий є Тим, Який об'являє нам Отця та Сина. Він надихнув пророків та апостолів до написання Святого Письма.⁵²

⁵¹ «І слухайте знову, як Ісаія, пояснюючи словами, пророкував, що [Христос] народиться від Діви. Сказано так: «Ось Діва в утробі зачне, і Сина породить, і його ім'я буде «з нами Бог» (Іс. 7, 14). Що у розумінні людей неймовірне та неможливе, це провістив Бог пророчим Духом, щоби, коли воно збудеться, не залишалося б у невірстві, але щоби вірили, тому що воно було пророковане...»; (GIUSTINO MARTIRE, *Prima Apologia*, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 62 – 63).

⁵² Пор. JUSTINUS, *I Apologia*, 63 (PG VI 420). Формула «Бог Отець, Бог Син, Бог Дух Святий» була ключовою у богослів'ї св. ап. Павла. Апостол Народів підкреслив значення втілення Христа у Посланні до Филип'ян, а саме у «Гімні про кенозу», де говориться про субстанційну рівність Слова Божого з Отцем та Його приниження, коли Слово Боже прийняло вид раба (пор. Флп. 2, 16). Вищезгадана

У «Посланні до Єфесян» св. Ігнатій Антіохійський навчає про історико-спасительне значення та тринітарний характер Втілення Логоса:

«Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρσῃ...».⁵³

Вищезгадані Отці Церкви підкреслили субстанційну єдність Трьох Божих Осіб, місію Сина та Святого Духа. Святий Дух доповнює та об'являє правду про Отця у світі.

Вказані Отці Церкви також підкреслили одне діяння Трійці ікономічної (Τριάς οἰκονομίας) для нашого спасіння, через яке Отець є «*Principium totius Deitatis*».

Важливе місце у вченні про Пресвяту Трійцю має вчення про Логос та Його преекзистенцію в Отці до моменту Його зродження та після зродження. Логос є тим креативним фактором усієї дійсності завдяки Якому все існує.

Ідею про двоякий Логос подає олександрійський філософ Філон, а Теофіл єп. Антіохійський розвине дане філософське бачення у христології.

Бог промовляє Своє Слово, і в ту мить світ стає здійсненим фактом, тому що Слово Боже є самим ділом: між цим та іншим немає нічого посереднього.

тринітарна формула була розпрацьована св. Юстином та св. Ігнатієм і стала ключовою у полеміці з різними тогочасними сресями.

⁵³ «Наш Бог, Ісус Христос, по домобудівництву Божому, зачатий Марією від сімені Давида, але від Святого Духа. Він народився і хрестився для того, щоби Своїм стражданням очистити і воду»; (IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera agli Efesini*, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 34 – 35).

У цих словах був поданий новий відтінок у філософському баченні Філона Олександрійського про Логос: до цих пір Логос окреслювався як думка, тепер він уподібнюється звичайному слову, і це слово ототожнюється з його результатом – ділом.

Російський богослов В. В. Болотов твердить, що різниця між Логосом–думкою та Логосом–словом займала важливе місце у філософії Філона. Всі визнають, що знамените вчення про двояке слово у філософській системі Філона було застосоване у значенні людського слова, а тому по відношенню до Божественного Слова цей філософ не мав на меті застосовувати класичні терміни «λόγος ἐνδιάθετος» та «λόγος προφορικός». Таким чином Філон Олександрійський не був у буквальному розумінні творцем цієї теорії для майбутньої христологічної концепції.

Деякі вчені вважають, що Філон був близьким до цієї ідеї, а тому саме його потрібно вважати творцем навіть богословського вчення про Логос.

Потрібно додати, що «λόγος ἐνδιάθετος» у баченні Філона є формальною властивістю у Бозі, яка не має самостійного існування, а «λόγος προφορικός» має всі якості Іпостасі. Таким чином відмінності між тим та іншим Логосом є значними.

Як доказ того, що Філон розрізняв «λόγος ἐνδιάθετος» та «λόγος προφορικός» у Божественному Слові можна послатися на тексти, в яких він наближує Божественне Слово до людського. Він говорить, що у світі, і в людині є двояке слово. У світі є Логос ідей, з яких складається уявний світ, і Логос видимих предметів, відпечаток цих ідей. У людині є слово, приховане у думках, і слово, яке промовляємо.

Ця філософська ідея Філона наштовхнула християнських мислителів до пошуків богословської концепції Логоса, згідно якої Слово Боже весь час існувало в Отці як Мудрість, а коли настала потреба створити світ,

Божа Премудрість була зродженою, щоби завдяки їй повстала уся дійсність.⁵⁴

Теофіл, єпископ Антіохійський (+ 180), навчаючи про Пресвяту Трійцю, в Апології «До Автоліка» розвиває доктрину про Святий Логос. Він вживає термінологію, присутню у філософському баченні Філона Олександрійського.

Теофіл застосовує **субординаційну формулу мовлення про Бога**, в якій є присутнім вираз «λόγος ἐνδιάθετος». Згідно значення формули «λόγος ἐνδιάθετος» Логос завжди існував в Отці (перед часом, безпочатково, нічно). Він є Божа Премудрість, за посередництва якої Бог створив світ і Яка є одноістотна Отцю. Іншою субординаційною формулою Теофіла Антіохійського є «λόγος προφορικός», тобто Слово, Яке спілкувалося з Адамом у раю, і було зродженим, коли настала повнота часу.⁵⁵

Дана модель показує субстанційну синергію Божого Слова з Отцем.

⁵⁴ Пор. В. В. Болотов, *Собрание церковно – исторических трудов*, I, Москва 1999, сс. 15 – 17.

⁵⁵ Російський богослов Н. Арсеньєв підкреслює, що «Логос нійнятково проявив Своє діяння вже у Старому Заповіті, у цьому великому Божому Об'явленні, яке є «нашим вихователем аж до Христа», згідно слів ап. Павла (Гал. 3, 24).

Оріген, наприклад, описуючи дію Логоса у серцях старозавітних праведників, говорить: «Ми не повинні забувати, що мешкання Христа серед людей мало місце і до Його мешкання серед нас у плоті... У душі своєму ці праведники бачили, що повнота віків наближується: патріархи, Мойсей – служитель Божий і пророки бачили вже славу Христа» (Коментар до Євангелія від Івана, кн. 1, 9).

Ця думка є дещо вражаючою для нас і представляється нам сміливою, але має для себе опертя у самому апостольському благовіствуванні. Логос Божий не тільки явився, прийшов у світ, але попередньо Сам приготував людські серця»; (Н. АРСЕНЬЄВ, *О жизни преизбыточествующей*, Брюссель 1966, с. 112).

Теофіл Антіохійський вміло представляє тринітарну модель мовлення про Бога і першим на Сході застосовує термін «*Трійця*» (τριάς).⁵⁶

Теофіл Антіохійський в Апології «*До Автоліка*», навчаючи про «λόγος ἐνδιάθετος», пише:

«Ἐχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὄλων. Τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένων, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν. Οὗτος λέγεται ἀρχή, ὅτι ἀρχεῖ καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων».⁵⁷

Єпископ Теофіл так пише про «λόγος профорικός»:

«Ὅποτε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν профорικόν, πρωτότοкон πάσης κτίσεως, οὗ κενωθείς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ πάντων ὁμιλῶν».⁵⁸

⁵⁶ Пор. В. ЛАБА, *Патрология*, Рим 1974, с. 82.

⁵⁷ «Бог, утримуючи Своє іманентне Слово у Своему лоні, зроджує Його, проявляючи Його разом зі Своєю Премудрістю перед усім [створеним]. Слово це Він мав виконавцем Своїх творінь, і через Нього все створив (пор. Ів. 1, 3). Воно названо Початком, тому що керує і володіє над всім, що через Нього створив»; (TEOFILO DI ANTIOCHIA, Ad Autolico II, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 86 – 87).

⁵⁸ «Коли ж Бог захотів створити те, що Він [наперед] визначив, Він зродив це Слово зовні проявлене, первороджене усього творіння (пор. Кол. 1, 15); не так, проте, щоб Сам залишився [без] Слова, але Він зродив Слово і разом зі Словом завжди перебував»; (TEOFILO DI ANTIOCHIA, Ad Autolico II, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 88 – 89).

Апологет *Атенагор з Атен* (друга половина II ст.) у творі «*Прохання про християн*» визначає Отця, (як Безпочатковий Початок), Сина, (як Першозродженого, Божественну Силу), Святого Духа, (як Того, Який походить від Отця і надихає Пророків). Говорячи про Бога, Аленагор з Атен стверджує, що Творець є Триєдиною Єдністю (ἑνωσις), є Тим, Який безперервно діє і є динамічним (δύναμις) у Своїх відносинах та порядку (τάξις). Бог у світі є, насамперед, транспарантним, динамічним і трансцендентним, але Він проявляє Себе як Трійця іманентна,⁵⁹ тобто Бог є Триєдиною Любов'ю, яка діє серед нас.

4. 6. Унітарна модель мовлення про Бога

Ще однією, негативною і суперечливою для християнської віри, моделлю мовлення про Бога була *унітарна модель*. Представниками і послідовниками цієї псевдомоделі мовлення про Бога були єретики: Павло з Самосати, Теодор з Візантії, Артемон та інші. Усі вони акцентували на монотеїзмі Бога, але відкидали одноістотність Сина та Святого Духа з Отцем. Говорячи про Ісуса Христа, представники цієї єретичної моделі твердили, що Спаситель є лише Людиною і заперечували Його Божественну природу.⁶⁰

Отці Церкви та церковні письменники, які жили у період донікейської доби, підкреслювали субстанційну єдність Отця, Сина і Святого Духа, хоча ще не послуговувались терміном *homoousios* «ὁμοούσιος». Вказаний термін на той час не був ще випрацюваний і не

⁵⁹ Пор. ATHENAGORAS, *Legato pro Christianis*, 10 (PG. VI, 908).

⁶⁰ Пор. F. A. PASTOR, «Principium totius Deitatis». Misterio inefable y Lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 249.

ніс у собі богословського навантаження, але саме еkleзіальне мислення Отців Церкви та церковних письменників створило для цього терміну богословське підґрунтя.

**Схема моделей мовлення про Бога у
донікейський та нікейський період**

3/1 (*)	1/3 (**)	1 (***)	3 (****)
св. Юстин Мученик	Мелітон з Сарди	Павло з Самосати	Євномій
Оріген	Іриней Ліонський	Маркіон	Савелій
Діонісій з Олександрії	Діонісій Римський		
ὁμοούσια (рівні у природі)	ὁμοούσιος (одноістотний)	ταυτοουσία (тотожня істота, але не така сама)	ἐτέροτης κατ' οὐσίαν (інша від істоти [Отця])

* (3/1) – Три Особи в одноістотній єдності

** (1/3) – одна природа у Трьох Осіб

*** (1) – унітаризм, тобто тільки одна Особа в одній природі

**** (3) – тритеїзм, тобто Три відмінні Особи, не з'єднані у Божестві



Зображення хреста ранньохристиянської
церковної спільноти



РОЗДІЛ V

ІСТОРІЯ ГЕНЕЗИ ТЕРМІНУ

homoousios «ὁμοούσιος»

Новий Заповіт та Передання Церкви пояснюють відносини між Отцем та Ісусом Христом, відштовхуючись від Його преекзистенції, як Логоса (Сина Божого), Який втілювався. Ці відносини характеризуються наукою Отців Церкви олександрійської школи, як «*crisologia dall'alto*», тобто «*христологія згори*», яка підкреслювала катабатичний характер місії Логоса, Який прийшов у світ, щоби прийняти Тіло і обожнити людину.⁶¹

На відміну від богослів'я Олександрійської школи, представники богослів'я Антіохійської школи запропонували «*христологію знизу*» (*crisologia dal basso*), акцентуючи на анабатичній ролі Логоса у світі. Вони підкреслювали, що Бог приходить у світ з метою

⁶¹ Поп. A. ORBE, «Introduzione», в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, с. LXVII.

піднесення впадої у гріх людини до гідності «Божого синівства по благодаті».

Грецький термін *homoousios* «ὁμοούσιος» (лат. *consubstantialis*), у перекладі означає «одноістотний», тобто Син є «тієї ж природи», що і Отець, і є рівний Йому у всьому «κατὰ πάντα». Цей термін відіграв велику роль у формуванні богословської тринітарної думки. Саме його поставлено Святими Отцями на вістря захисту ортодоксійності догми про Пресвяту Трійцю супроти аріанської ересі. Даний термін підкреслює єдність у відмінності Божих Осіб.

Поряд і на противагу цьому терміну існував інший – *homoiousios* «ὁμοιούσιος», який походить від «ὁμοιος κατ' οὐσίαν» (подібної істоти). Даний термін говорив про подібність Сина у всьому «κατὰ πάντα» до Отця, проте заперечує одноістотність у Божественній природі Божого Слова з Отцем.

Лексема *homoiousios* «ὁμοιούσιος» виключає номерну єдність Божих Осіб, тобто виключає *homoousios* «ὁμοούσιος», Їхню одноістотність.

Російський богослов П. Флоренський підкреслив, що термін *homoousios* «ὁμοούσιος», схвалений Отцями Першого Нікейського Собору виражає не що інше, як християнську концепцію віри: «в ім'я Отця і Сина, і Святого Духа», а не «в імена» Трьох Іпостасей. Термін *homoousios* «ὁμοούσιος» виражає також і відносини між Божими Особами в есхатологічному характері, адже внутрішня тринітарна періхореза відбувається безперервно в Бозі чи то перед створенням часу, чи то у часі, чи у вічності, де час відсутній.⁶²

⁶² Пор. П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столы и утверждение истины*, Москва 2002, с. 54; пор. В. SESBOUË, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Milano 1987, с. 89; пор. А. ORBE, «Introduzione», в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV*

Завдання Отців Першого Нікейського Собору – показати різницю між «οὐσία», тобто природою, та «ὑπόστασις» – особою, яка виражає через дію періхорези⁶³ природу, тобто суть свого єства. Важливим також є те, що Собор дав поштовх до розвитку богослів'я цих термінів і зміцнив позицію тогочасної ортодоксійності.⁶⁴

Слово *homoousios* «ὁμοούσιος» було включене Отцями Першого Нікейського Собору у Символ віри, щоби показати помилковість еретичної доктрини Арія та його прихильників. Бажаючи виразити одноістотність Сина з Отцем (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ), Отці Собору заперечили ересь Арія, який підкреслював субстанційну або ж, краще сказати, істотну відмінність (ἐκ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) між Трьома Особами Пресвятої Трійці. Саме тому було впроваджено це важливе, хоча спершу контрверсійне слово *homoousios* «ὁμοούσιος».⁶⁵

secolo, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, сс. IX – X.

⁶³ Слово «*періхореза*», як термін не існувало у лексиконі Отців Ранньої Церкви. Сучасне розуміння даного терміну стосується внутрішньотринітарних відносин у Бозі і було присутнє як поняття у розумінні богонатхненних Отців Церкви.

⁶⁴ Пор. М. SILBERER, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Würzburg 1984, сс. 74 – 75.

Грецький богослов, професор Григоріанського Університету (Рим), А. Фірігос, аналізуючи богослів'я Григорія Палами, підкреслює, що грецьке богослів'я від самих початків свого існування не звертало особливої уваги на природу (οὐσία), тому що про неї ми не можемо нічого сказати. Важливішою є особа (ὑπόστασις), яка виражає те, чим ми є, і що характеризує християнський персоналізм та його бачення «*особи*», як індивідууму (*individuum*) у своїй конкретності та існуванні (*subsistentia*); (пор. А. FYRIGOS, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005, с. 153).

⁶⁵ Пор. Р. PARENTE, Consostanziale, в: *Enciclopedia Cattolica*, IV, під кер. G. PIZZARDO, P. PASCHINI, Città del Vaticano 1950, с. 419; пор. К. SCHATZ, *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 2006,

За допомогою терміну *homoousios* «ὁμοούσιος» Отці Першого Нікейського Собору виразили містерійну єдність між Отцем та Сином. Перший Нікейський Собор дефінітивно виразив цим терміном правду про Отцівсько – Синівські відносини і подав це визнання у Символі віри: «*І в єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, зродженого від Отця, Єдинородного, з істоти Отця* (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), *Бога з Бога, Світло від Світла, Бога правдивого з Бога правдивого, зродженого, а не сотвореного, з істоти Отця ...*».⁶⁶

Говорячи про контроверсійність терміну *homoousios* «ὁμοούσιος», ми повинні розглянути його історичні передумови, причину його повстання та суть його змісту, тобто чому він був саме таким?

Вперше даний термін зустрічаємо у гностичній літературі II століття,⁶⁷ про що свідчить св. Климентій Олександрійський у творі «*Випуски з Теодота*».

с. 25; пор. J. H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. Dio Uno e Trino. L'incarnazione del Verbo*, I, Città del Vaticano 1991, с. 106.

⁶⁶ *Professione di fede dei 318 padri*, в: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, під кер. G. ALBERIGO – G. L. ROSSETTI – P. P. JOANNOU – C. LEOPARDI – P. PRODI, Bologna 1991, с. 5.

Щодо кількості учасників Першого Нікейського Собору імператор Константин називає число 300 єпископів, яке є числом містерійним, а також 18 нижчих рангом учасників. У Соборі брало участь у дійсності біля 250 єпископів. Число 318 відноситься до числа слуг Авраама (пор. Бут. 14, 14), яке інтерпретував у своїх повчаннях Псевдоварнава як значення імені Ісуса (по-грецьки 18 = IX) та хрест (грецьке T = 300).

Євсевій з Кесарії у творі «*Життя Константина* VC III, 8» інформує про 250 учасників Собору. Євстатій з Антіохії говорить про 200 або 270 учасників Собору. Інформація про понад 300 учасників є у св. Атанасія. Можливо, що власне з його подання утвердилася цифра 318 як загальноприйнятна. Історик Юлій подає число аж 340/341; (пор. H. PIETRAS, *Le ragioni della convocazione del Consilio Niceno da parte di Costantino il Grande*, в: *Gregorianum* 82 (2001), с. 24).

⁶⁷ Секта гностиків (від грецького «γνῶσις» – знання) була найнебезпечнішою сектою для християнства у донікейську добу, адже

у своїй доктрині вона суперечила логосу та етосу Святого Письма, переформовуючи Його. В історії гнози з'явилася Євангелія від Юди, яка є гностичним твором. Засновником секти гностиків був Симон Маг, ім'я якого зустрічаємо на сторінках книги Дії Апостолів (пор. Дії. 8, 9).

Однією з гностичних груп були мандеїсти. Слово «*mandei*» походить від слова «*manda*» арабською «*d-haiyê*», що означає «*пання*», тобто у даному випадку гностики є тими, які володіють особливим знанням, якого не мають інші.

Багато дослідників ісламу вважають, що чимало елементів з гностичної доктрини є в їхній релігії. Дана релігія перейняла від гностицизму вищевказане бачення, тобто, що саме іслам є правдивим вченням, через яке дослідник Корану та всієї мусульманської традиції отримує специфічне знання, закрите від невірних. Інший арабський вираз «*aḥl al-kitāb*», (який виявляє впливи з боку гностицизму на мусульманство), означає «*захищені книгою*», тобто тих, які повинні бути понад іншими і керувати світом.

Говорячи про політичний устрій в Європі та у країнах, де офіційною релігією є іслам можемо помітити різочу відмінність у формуванні державного устрою. Західна Європа, яка має християнські корені випрацювала у політиці демократію та гуманізм, базуючи свої поняття на персоналістичній, тринітарній філософії. Демократія, як політичний устрій, бере свій початок з тринітарного богослів'я, а отже бачимо вплив Церкви на формування державного ладу.

Християнський Бог є Богом Одним, проте у Трьох Особах Єдиним. Зі Святого Письма випливає беззаперечна правда про те, що у Богів існує взаємний внутрішній триєдиний діалог, в якому кожна з Божих Осіб обдаровує Одна Одну Своєю Божественною Любов'ю. Людина, як ікона Пресвятої Трійці, теж повинна відкриватися на іншу особу і нести добро у світ, бо це випливає з її природи та віровчення.

У державах, де іслам є офіційною релігією, можемо зауважити підмінний від християнства політичний устрій. Іслам пропонує своїм вірним монотеїстичну модель Бога, в якій Творець виступає у ролі Того, Який наказує. Наслідком цієї моделі мовлення про Бога є прояв: диктатури, домінування вищих каст над нищими, мужчин над жінками, тощо. У даному випадку не йдеться про те, що якась із релігій є краща, чи гірша, але аналіз екзистенційного буття з філософської сторони показує роль впливу моделі мовлення про Бога на політику та суспільний устрій.

Коли зустрічаються дві відмінні між собою культури: європейська, коренями якої є християнство та східна, де домінує іслам,

тоді відбувається гостра сутичка і сплеск двох відмінних між собою політичних устроїв: демократії та теократії, де остання часто переростає у диктатуру. Спроба впровадити демократію в ісламських державах спричинює обурення та спротив, а часто і тероризм. Різка впровадження демократії, яке супроводжується браком вивчення культури, релігії, філософії буття того чи іншого народу, де демократія і християнські цінності становлять певне «*novum*» розцінюється як зневага релігії та етосу.

Саме тому Захід повинен усвідомити свої християнські корені, які своїм початком закорінені у тринітарному богослів'ї. Саме тринітарне богослів'я підкреслює цінність особи (персоналізм), даруючи світові гуманізм. Персоналізм у свою чергу протоптує стежку для діалогу у суспільстві і допомагає переминювати світ на краще. Варто додати, що християнський персоналізм має важливе завдання у світі. Його завданням є допомога у діалозі, встановленню добра та порядку.

В ісламі є багато позитивного, наприклад, спільні з християнством етичні міркування, чи хоча б Коран, який інформаційно переспівується з Новим та Старим Заповітами. Не може не втішати релігійна практика, яку так достоєменно виконують визнавці ісламу; (пор. Н. BÜCKLE, *Der Mensch der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*, Paderborn 1996, с. 77).

Іншим пунктом, суперечливим християнству, є гностичне вчення про Бога та Логоса, яке радикально відкидає вчення про Бога у Трійці Святій Єдиного. Біблійний монотеїзм, у баченні гностичної доктрини, пропонує дивитися на Бога, як на незнану самозакохану у собі Плерому, яка не цікавиться світом і входить у світ через створений Логос, не божественний, але такий, який є лише інтелекцією (*Nous*), Мудрістю (*Sophia*). Для гностиків-християн Бог відрізнявся від гностичного Деміурга чи Бога Творця Старого Заповіту. Дане бачення суперечить християнству, для якого Бог Старого Заповіту є Богом історії, Який діє і об'явився в Ісусі Христі; (Пор. F. A. PASTOR, «Principium totius Deitatis». *Misterio inefable u Lenguaje eclesial*, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 252).

Підсумовуючи все вище сказане, можемо стверджувати, що прихильники гнози розуміють Об'явлення як таке, яке є скероване для певного контингенту вибраних людей, є проголошенням у певних специфічних обставинах, у певному таємничому місці. В даному випадку виключається універсальність християнства та його доктрина, яка є скерованою до всіх людей. А тому найкращим «антибіотиком» на це згубне вчення гностиків є Святе Письмо, яке використовували Святі

З причин вживання терміну *homoousios* «ὁμοούσιος» гностиками чи іншими єретиками, багато дослідників історії догми виразили своє невдоволення щодо існування цього терміну у богослів'ї.

Інтерпретація терміну *homoousios* «ὁμοούσιος» спричинилася до гострих суперечок між католиками та протестантами. Такі протестантські представники, як Т. Зан (Th. Zahn), а згодом і ліберальні протестанти А. фон Гарнак (A. von Harnack), Сееберг (Seeberg), Гваткін

Отці Церкви, полемізуючи з хибною доктриною даної секти. Окрім того, слід зауважити, що гностичне доктринальне бачення існує і у сучасності, адже гностики стверджують, що Бога можна пізнати у Його Істоті.

Вислів деяких неогностичних авторів «я грав з Богом у кості» означає, що у Бозі немає жодної таємниці, бо я знаю Творця настільки, що Він є моїм партнером в азартній грі. Такий світогляд суперечить християнству. «Об'явлення Бога впроваджує людину у ще більшу таємницю. Так, латинське слово «*revelatio*» (об'явлення) походить від «*velatio*» (вельон, покриття), натомість префікс «*re*» надає цьому слову значення «відслонювати» або «знову заслонити».

Грецьке слово «*μυστήριον*» (таємниця) походить від «*μύω*» (закрити уста, мовчати). У світлі Об'явлення Бога людська особа мовчить, адже Той, Хто створив увесь Космос, є понад усе. Пізнання хоча б частинки Його дійсності провадить до мовчанки і контемплії великої тайни»; (П. ВАСИЛІВ, *Актуальність вчення про Пресвяту Євхаристію у творі Патріарха Йосифа Сліпого «Про Святі Тайни»* (*De Sacramentis*), Івано – Франківськ 2007, с. 21).

Секта гностиків відмовлялася визнавати будь – якого роду таємничу присутність та неосязність Бога. Пізнання, для представників цієї секти, було ліками на світові проблеми, адже вони виключали можливість помилятися. А. фон Гарнак вважає, що гноза та її видозміни є наслідком «радикальної еллінізації християнства». Цю тезу підтримали численні дослідники вказаної проблеми (Е. Мс. Wilson, R. M. Grant, J. Daniélou, G. Mac Rae, K. Rudolph та інші); (пор. А. Н. В. LOGAN, *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Edynburgh 1996, cc. XXI – XXIV; пор. P. SIEJKOWSKI, Wstęp, в: *Klemens Aleksandryjski. Wypisy z Theodota*, Kraków 2001, с. 9).

(Gwatkin) і Коуланж (Coulange) слушно зауважили, що проблема цього терміну з'явилася вже на Синоді в Антіохії у 269 р., коли розглядалося єретичне вчення Павла з Самосати. На засіданнях Першого Нікейського Собору термін *homoousios* «ὁμοούσιος» був скерований у властиве для католицького розуміння русло Олександром єп. Олександрійським та Осією з Кордобі. Згодом цей термін був опрацьований Отцями Першого Вселенського Собору і став ключовим у богослів'ї Каппадокійських Отців.⁶⁸

У III ст. тенденція богослів'я в Олександрії була пов'язана з богословськими поглядами церковного письменника Орігена. Таке бачення олександрійської традиції вплинуло на релятивну еллінізацію тодішнього християнського богослів'я. Оріген пояснював таємницю Триєдиного Бога, послугуючись виразом «τριάς ὑπόστασις». Ці Три Іпостасі, у вченні Орігена, не мають початку є рівними та різними. На жаль, Оріген до кінця не конкретизував свої погляди на внутрішньотринітарні відносини у Бозі, і тому це породило певні проблеми, бо у його вченні Син є зроджений завдяки Божественній волі і є повністю подібний (ὁμοιος) Отцеві, є «παντοκράτωρ», тобто Вседержитель, бо від Нього все має свій початок.⁶⁹ Проблема Орігена полягала у недосконалості вживання термінології Трьох Іпостасей, Які у нього є адекватними Трьом сутностям (οὐσία).

У «Коментарі до Івана II» олександрійський алегорист Оріген розважає над суттю терміну «Бог», показуючи, що є «Бог», і є «Логос», Який теж є Богом:

⁶⁸ Пор. P. PARENTE, Consostanziale, в: *Enciclopedia Cattolica*, IV, під кер. G. PIZZARDO, P. PASCHINI, Città del Vaticano 1950, с. 419.

⁶⁹ L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, с. 190.

«Εἰ καὶ ἐδόξαμεν δὲ παρεκβεβηκέναι, οἶμαι δ' ὅτι παρακειμένως ὑπὲρ τοῦ σαφῶς ἰδεῖν τέσσαρα τάγματα κατὰ τὸ «θεός» ὄνομα καὶ τέσσαρα κατὰ τὸ «λόγος» τοῦτο πεποιήκαμεν. Ἦν γάρ «ὁ θεός» καὶ «θεός», εἶτα «θεοὶ» διχῶς, ὧν τοῦ κρείττονος τάγματος ὑπερέχει ὁ «θεός λόγος» ὑπερεχόμενος ὑπὸ τοῦ τῶν ὅλων «θεοῦ». Καὶ πάλιν ἦν «ὁ λόγος», τάχα δὲ καὶ «λόγος», ὁμοίως τῷ «ὁ θεός» καὶ «θεός», καὶ «οἱ λόγοι» διχῶς.⁷⁰

Продовжуючи своє розважання, Оріген говорив, що Логос Божий є в Ісусі Христі розп'ятому (пор. 1 Кор. 2, 2), Який прийняв задля нас Тіло, Який є *таким як Отець*:

[3, 33] «Τὸ δὲ ἀνάλογον καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τὸν λόγον εὐρίσκομεν. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῷ τῷ λόγῳ κεκόσμηται· οἱ δὲ παρακειμένῳ τινὶ αὐτῷ καὶ δοκοῦντι εἶναι αὐτῷ τῷ πρώτῳ λόγῳ, οἱ μὴδὲν εἰδότες «εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἰσταυρωμένον», οἱ τὸν λόγον σάρκα ὁρῶντες· καὶ τρίτοι, οὗς πρὸ βραχέος εἰρήκαμεν. Τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ τῶν νομιζομένων μὲν ἐν λόγῳ τυγχάνειν, ἀποπεπτωκότων δὲ οὐ μόνον αὐτοῦ τοῦ καλοῦ ἀλλὰ καὶ τῶν ἰχνέων τῶν μετεχόντων αὐτοῦ

[11, 81] Εἰ δὲ κατὰ τὸν Ἡσαΐαν φησὶν ὁ κύριος ἡμῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀπεστάλθαι καὶ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἔστι καὶ ἐνταῦθα περὶ τοῦ ἀποστείλαντος τὸν Χριστὸν πνεύματος ἀπολογήσασθαι, οὐχ ὥς φύσει διαφέροντος ἀλλὰ διὰ τὴν γενομένην οἰκονομίαν τῆς

⁷⁰ «Також, якщо є можливо допустити певне розважання, думаю, що було б виправдано побачити чіткіше, які є чотири категорії по відношенню до визначення терміну «Бог» і також до [терміну] «Логос». Проте з однієї сторони є [термін] «Бог», і «бог», а тому «боги», поділені на дві категорії, з яких ця головніша є вищою від Логоса, Який є Богом усього. Є також, з другої сторони «Логос» і потім також «логос» (подібно як є «Бог» і «бог»), а тому «логоси», поділені на дві категорії»; (ORIGENE, *Commento a Giovanni II*, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 310 – 311).

ἐνανθρωπήσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἐλάττωθέντος παρ' αὐτὸ τοῦ σωτήρος».⁷¹

Цікавим є опис самого акту зродження Сина від Отця у богослів'ї Орігена. Він медитує над самою таємницею зродження, спираючись на Святе Письмо, особливо на Книгу Мудрості (Мудр. 7, 25 – 26).

Посилаючись не тільки на фізичні явища, але і на прояви духа, Оріген стверджує, що Син є зроджений, як блиск від світла, як воля, яка виходить з розуму, або як слово, створене думкою. Логос є чистою еманациєю слави Всемогутнього (пор. Євр. 1, 3), «образ невидимого Бога» (Кол. 1, 15).

Оріген підкреслює вічність процесу зродження Божого Слова з Отця, адже не було моменту, коли Отець не мав Своєї Мудрості, Свого Розуму. Оріген три рази повторює славу фразу, яка була використана проти аріан: «οὐκ ἦν ὅτε ἦν», тобто «*не було такої миті, в якій не було Сина*». Варто зазначити, що це не є додатком апологета

⁷¹ [33] «Знаходимо дещо аналогічне розуміння для тих усіх, які приєдналися до Логоса: деякі, проте, обожнюють Логос у собі самому; інші, навпаки, логос, який є наближений до Логоса і можливо Він Сам Той Перший Логос: є такі, які не знають «іншого крім Ісуса Христа, і то розп'ятого» (1 Кор. 2, 2) і бачать тільки Логос, Який став Тілом; у третьому випадку йдуть ті, про яких говоритимемо пізніше. Щодо тих, які стримуються бути у Логосі, то вони відділяються не тільки від Добра у собі, але навіть від накреслених відбитків у всьому тому, в чому беруть участь?»

[11, 81] Слідуючи за Ісаєю, де наш Господь говорить, що є посланий Отцем та Своїм Духом (пор. Іс. 48, 16), є можливість також пояснити факт, що тут був Дух, шоби послати Сина, то не тому, що Він є більшим по природі, але у тому значенні, що Спаситель став нижчим у гідності по причині майбутньої ікономії втілення Божого Сина»; (ORIGENE, *Commento a Giovanni II*, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 310 – 313).

творчості Орігена св. Руфіна з Аквілеї, тому що твір «*Про основи*» є цитований св. Атанасієм, який він приписує Орігену.⁷²

Оріген виражає «вічність» термінами «αἰών» та «αἰώνιος». Він розуміє «вічність» як безконечну тривалість. Саме тому вічне зродження Сина від Отця для олександрійського Алегориста є безперервною контемплациєю Отцівської глибини (тобто патрікоῦ βαθους).

Оріген виражає не матеріальний спосіб зродження Сина, який характеризується розділенням, але духовний. Важливою і характерною рисою цього безперервного зродження є безперервне перебування Зродженого у Тому, Який народжує, тобто в Отці (пор. Ів. 17, 10). Пояснюючи духовний процес постійного зродження в Отці і від Отця, Оріген полемізує з валентиніанами, які у терміні «προβολή» або «*prolatio*» розуміли зродження Слова як матеріального процесу, наслідком якого є відділення Зродженого від Того, Хто зроджує (від Отця).

Бог Отець є джерелом любові, яка у своїй щедрості «переливається» на Сина і на Святого Духа, а через Них на людей. Таким чином Отець діє у світі через Сина та Святого Духа.⁷³

У розважаннях над терміном «Бог» та терміном «Логос» Оріген не заперечував Божество Божого Слова, проте його порівняльний аналіз та оперування терміном «ὕποστασις», який на той час був синонімом «οὐσία», дало привід для пригадування багатьом його послідовникам над християнським віровченням про Пресвяту Трійцю.

На жаль, Оріген нечітко показав різницю між Божими Особами та Їх одноістотністю, що було підставою виникнення нових ересей у донікейському періоді, які

⁷² Пор. H. CROUZEL, *Origène*, Paris – Namour 1985, с. 244.

⁷³ Пор. J. D. SZCZUREK, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*, Kraków 2003, cc. 236 – 237.

мали своє продовження навіть і після Першого Нікейського Собору.

Необхідно зауважити, що тринітарне богослів'я олександрійця Орігена носить субординаційний характер.

Оріген твердить, що тільки Отець є у повноті Самим Богом (αὐτόθεος та ὁ θεός), тоді як Син є тільки (якимось) Богом (θεός [без артикля] (пор. Ів. 1, 1). Син не є Сам із Себе Добротою та Правдою, але є віддзеркаленням та образом Доброти та Правди Отця. Хоча Син і Дух є в якийсь спосіб і підпорядковані Отцеві, проте належать до тієї ж сфери Божества, а тому Син є і Богом, і абсолютною Мудрістю, і співістотним Отцеві *homoousios* «ὁμοούσιος».

Твердження Орігена, що Слово є Богом співістотним Отцеві з пункту бачення творінь, але з Божого пункту бачення Слово є нижчим від Отця є недоречним. Таке твердження з'явилося внаслідок застосування Орігеном платонівської ідеї ієрархії буття.

Згідно з думкою Й. Н. Д. Келлі (J. N. D. Kelly) субординаціонізм Орігена можна охарактеризувати у конкретному твердженні, що «дія Отця поширюється на всю дійсність, дія Сина є обмеженою до розумного буття, а дія Святого Духа спрямована на тих, які є освячені».⁷⁴

На особливу увагу заслуговує тринітарне богослів'я *Дідима Сліпого* (+ 398), який був прихильником богослів'я Орігена, за що був осудженим на наступних Вселенських Соборах (можливо його осудив уже Собор у Константинополі 553 р. та наст.). Варто додати, що хоча Дідим Сліпий вживав алегоричний метод у своїх богословських трактатах, проте він не повторив тих помилок, яких припустився Оріген.

⁷⁴ J. N. D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, с. 106, пор. J. N. D. KELLY, *The Trinity of Love. A Theology of the Christian God*, Walmington 1989, с. 272, пор. J. N. D. KELLY, *Altchrisliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Berlin 1972, с. 450.

Головний твір Дідима Сліпого, (який віднайшов Г. Л. Мінгареллі у 1769 р.) «*Про Пресвяту Трійцю*» – «Пері τριάδος» проливає світло на богослів'я цього славетного богослова свого часу. Цей олександрійський богослов у висловах про Пресвяту Трійцю правильно вживає терміни «μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις» (св. Єронім у перекладі твору Дідима Сліпого «*Про Святого Духа*» – «Λόγος περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος» ідентифікує натомість обидва терміни: «οὐσία» та «ὑπόστασις»). Різницю між Божими Особами Дідим бачить у тих відносинах, які існують між ними через обидва походження: «γέννησις» та «ἐκπόρευσις». Цікавим є те, що у Дідима Сліпого зустрічається термін «Θεοτόκος» та «*a Pater Filioque*».

У творі «*Про Пресвяту Трійцю*» – «Пері τριάδος» у першій книзі Дідим розглядає питання Божества Ісуса Христа, а у другій займається Божеством Святого Духа. Третя книга цього твору збирає закиди аріан та македоніан і носить апологетичний характер.⁷⁵

Аналізуючи термінологію Орігена бачимо, що вона чумовила появу *тритеїзму* та *монархіанства*, які у свою чергу породили еретичне вчення про Боже Слово, Його прескзистенцію та Його Втілення.⁷⁶

Перший сектор гострого орігенізму – тритеїсти, особливо підкреслювали трансценденцію Логоса, проте хибно навчали, що є три боги: Бог Отець, Бог Син та Бог Дух Святий, заперечуючи їхню субстанційну єдність, тобто вчення Церкви, а саме, що Бог є Один у Трьох Особах.

Другий сектор гострого орігенізму – монархіани, або унітаристи, які акцентували темпоральність (тобто

⁷⁵ Пор. В. ЛАБА, *Патрологія*, Рим 1974, с. 214.

⁷⁶ Пор. F. A. PASTOR, «Principium totius Deitatis». Misterio inefable y lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 252.

часовість) та відмінність природи Логоса по відношенню до Отця.

Монархіани твердили, що існує монархія Отця, як Початку усього творіння і всієї дійсності, проте відкидали існування Пресвятої Трійці.

Цю хибну теорію вони пояснювали тим, що Отець спочатку, тобто у Старому Заповіті, об'явив Себе Отцем; згодом Він втілювався, показавши Себе як Син, терпів на хресті, будучи Ісусом (тому-то їхня друга назва – патрипасіани); а у часі П'ятидесятниці Отець зійшов як Святий Дух на Первісну Церкву.

Ці крайні тенденції у богослів'ї донікейської доби зумовили появу моделі крайнього унітаризму, представником якої був Павло з Самосати.

Павло з Самосати біля 260 року став єпископом в Антіохії. У нього були тісні зв'язки з палмирським царським двором. Палмирський край на той час вийшов з-під контролю римських імператорів.⁷⁷ Світська поведінка єпископа, його розкішне життя та сумнівне багатство, надбане ним, стало причиною спокуси для благочестивих людей.⁷⁸

Але ще гіршим було його вчення про Бога. У 264 р. в Антіохії відбувся Помісний Собор, в якому брали участь Фірміліан єп. Кесарійсько-Каппадокійський, Григорій єп. Неокесарійський та Іменій єп. Єрусалимський, які аналізували його хибне вчення про Бога та піддали засуду.

Захисницею вчення єп. Павла з Самосати була цариця Зеновія, яка владно підтримувала його на єпископській катедрі. Цариця прагнула насадити широкий синкретизм релігії, щоби мати можливість із легкістю впливати через нього на людей. Власне Павло з Самосати

⁷⁷ Пор. M. BESNIER, *L'Empire romain de l'avènement des Sévères au concile de Nicée*, Paris 1937, с. 212 – 223.

⁷⁸ Пор. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* VII, XXX, 6 – 8, в: *Sources chrétiennes* 41, Paris 1942, сс. 215 – 216.

був прихильником цієї думки і проголосував своє єретичне вчення, яке мало політичне підґрунтя.

Після вторгнення римських військ у Палмир (272 р.) було встановлене римське правління над тією областю, яка бажала мати державницькі права. Християни цієї області звернулися до імператора Авреліана з проханням видати наказ про повернення церковних приміщень тим, які мають преемство у вченні з єпископом Риму, тобто визнають *homoousios* «ὁμοούσιος».⁷⁹ Дане рішення не підлягало оскарженню, бо йшлося про питання політичного ладу у Римській імперії.

У III ст. державна влада досконало знала церковний устрій і віровчення інших Помісних Церков, які підтримували вірних даної території, не бажаючи мати на цій території політичний неспокій. Незалежно від того, звідки черпав своє єретичне вчення про Бога Павло з Самосати, він був монархіанином, який визнавав Одну Божу Особу – Бога Отця. Натомість Бог Слово і Бог Дух Святий для нього – Божественні дії Отця.⁸⁰

Єп. Павло з Самосати підкреслював Божество Отця і заперечував Божественну природу Сина та Святого Духа. Згідно його вчення, Логос, Яким є Людина Ісус, є одноістотний *homoousios* «ὁμοούσιος» з Отцем через динамічну присутність та етичну схожість.⁸¹ Унітаризм Павла з Самосати, який був об'єднаний з христологією «*nudus homo*», заперечував тринітарну віру християнства, адже правдива віра у Бога містить два елементи:

1) монархія Отця у Пресвятій Трійці,

⁷⁹ Пор. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* VII, XXX, 19, в: *Sources chrétiennes* 41, Paris 1942, с. 219.

⁸⁰ Пор. П. Л'ЮИЛЬЕ, *Правила первых четырех Вселенских Соборов*, Москва 2005, сс. 158 – 159.

⁸¹ Пор. F. A. PASTOR, «Principium totius Deitatis». Misterio inefable y lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 252.

2) природну єдність Божих Осіб.

Саме ця єдність Отця, Сина і Святого Духа у єдиній природі, показує нам Бога, як Триєдину Любов, Яку об'явив нам Ісус Христос – Правдивий Бог та Правдива Людина.

Унітаризм у своїй концепції кладе акцент на монархії Отця, але не так, як це робить Церква. Представників цього погляду назвали також монархіанами від грецького «μόνος» = тільки один, «αρχή» = початок.

Монархіани визнавали Бога тільки і виключно в образі Отця. Таке бачення у свою чергу має дві свої відмінні форми:

- 1) монархіанство динамічне від «δύναμις», тобто «сила»,
- 2) монархіанство моральне, представниками якого були Ноетій, Праксій та Савелій – засновник єресі савеліанства.

Представники динамічного монархіанства (Павло з Самосати та Теодот старший – грабар, або торгівець шкірою, σκευτής) навчали, що Логос (Λόγος) є просто «силою», «Божою енергією», яка походить від Єдиного Початку (Бога) і яка у часі ввійшла у людину Ісуса, щоби вчинити Його Месією – Спасителем людства. Динамічне монархіанство, таким чином, заперечувало Втілення Божого Слова, як Другої Особи Божої.⁸²

Підсумовуючи генезу походження і розвитку терміну *homoousios* «ὁμοούσιος» варто підкреслити, що

⁸² Пор. P. CODA, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia dei cristiani*, Cinisello Balsamo 1993, с. 167.

модель, запропонована Олександрійською школою «λόγος – σάρξ»⁸³, була заперечена відмінною від цієї моделі формулою Павла з Самосати «σάρξ - ἄνθρωπος».

Головна помилка віровчення Павла з Самосати полягає в тому, що він вважав Ісуса Христа звичайною обожненою людиною, а не Втіленим Богом. Вчення Павла з Самосати є нічим іншим, як адопціоністичним сірійсько-семітським богослів'ям. Хоча це богослів'я і виходить від єдиної монархії Бога, Який діяв у світі через Свою енергію в Ісусі Христі від початку Його існування (пор. Лк. 1, 35), проте всі чуда та дії Ісуса Христа у навчанні Павла з Самосати є діями цієї енергії Бога, а не діями Другої Божої Особи, Яка прийняла Тіло задля нашого спасіння.⁸⁴

Богословська помилка Павла з Самосати та Арія породила проблему відмінності природи Ісуса Христа як Божого Сина від Отця та її змінності.

В антиохійській христологічній моделі «λόγος – ἄνθρωπος» представники даної школи говорили про зміну людської природи Ісуса Христа.

⁸³ Христологія «λόγος – σάρξ» є «христологією згори», яка бере свій початок в олександрійській школі, а саме від Орігена (185 – 254), св. Кирила Олександрійського (+ 444). Дана христологія акцентує відвічне існування Божого Слова, Яке зійшло у світ і втілилось. Такий богословський погляд «христології згори» закорінений в ідеї пресекзистенції Логоса, Який є одноістотний з Отцем, а тому ця модель є відмінною від моделі «христології знизу», яка виходила від Ісуса як людини і поступово відкривала у Ньому Бога. Ці обидві христологічні моделі мовлення є правильними, бо не суперечать Святому Письму, а підкривають таємницю Христа з різних сторін; (пор. G. O'COLLINS, E. FARRUGIA, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, с. 44).

⁸⁴ Пор. H. KESSLER, *Cristologia. Sviluppo stolico dogmatico*, в: *Nuovo corso di dogmatica*, I, під кер. G. CANNOBIO, A. MAFFEIS, Brescia 2006, с. 382.

В олександрійській христологічній моделі «λόγος – σάρξ» таке твердження не було головним, бо Особа в Ісусі Христі – це Особа Божого Слова, Яке є одноістотне Отцеві та Святому Духові. Дана христологічна модель виходить від мовлення про Логос як Другої Особи Божої, одноістотної з Отцем, не концентруючи увагу на Людській природі Спасителя.

Христос є Правдивою Людиною з душею та Тілом, бо інакше Він не був би Правдивою Людиною у повному значенні цього слова. Такий погляд на Богочоловіка Ісуса Христа був важким для сприйняття деякими представниками моделі «λόγος – σάρξ», адже в їхньому баченні Людська природа Христа не була повноцінною, бо вела до твердження про відсутність душі у Спасителя.

Євсевій з Кесарії говорить:

«οὐδὲν γὰρ θεοῦ χρῆν ζητεῖν, ἀληθῶς ζῶντα καὶ ὑφεστῶτα, οὕτε τὸν αὐτὸν ὃ ἀνέλεμφεν ὄντα σωματί, οὕτε τὸν αὐτὸν ὄντα τῷ θεῷ καὶ πατρί».⁸⁵

⁸⁵ «Ми справді повинні шукати [вияснення] розуміння Сина, Який дійсно живе та існує. Не Того, що є одним з Тілом, Яке він прийняв, і не Того, що є одним з Богом Отцем»; (H. PIETRAS, *Le ragioni della convocazione del Consiglio Niceno da parte di Costantino il Grande*, в: *Gregorianum* 82 (2001), с. 14).

У цьому тексті Євсевій з Кесарії хоче сказати, що Церква повинна бачити втілений Логос, Який є Божою Особою і цим Він і відрізняється від Отця, що є Сином, проте не можна акцентувати тільки на Його людській природі, бо Христос є Богочоловіком, Правдивим Богом і Правдивою Людиною.

Помилкою різних ересей була крайність акцентування тільки Божої чи тільки Людської природи Спасителя і заперечення двох разом не злитих природ. Євсевій з Кесарії у першу чергу підкреслив одноістотність Сина з Отцем, але у Сині він підкреслював і Людську і Божественну природу, які існують гармонійно.

Євсевій з Кесарії навчав про паралелізм між Тілом, яке прийняв Логос, Божий Син, та між Божою природою Логоса з Отцем, які є одноістотні але різні як Особи. Євсевій з Кесарії проте бачить три окремі реальності по відношенні до Отця, Божого Сина, та Сина Чоловічого (Божий Син + Тіло). Син Чоловічий має Свій початок, шлже «все, що не існувало, розпочало своє існування» (τοῦτο δὲ γενόμενον ὅπερ οὐκ ἦν).

Особа в Ісусі Христі – це Син Божий – Логос, Який має Свій початок в Отці, монархію Якого визнає Свята Церква. Заперечуючи христологічні ересі, Євсевій з Кесарії підкреслив, що в Ісусі Христі є людська душа, проте Спаситель є Богом рівноістотним Отцеві.

Сучасний богослов А. Г. Б. Логан (А. Н. В. Logan) твердить, що Євсевій визнавав дві οὐσίαι, а Осія з Кордоби виходив від однієї οὐσίας у Пресвятій Трійці, що спричинило певні суперечки між ним та головними захисниками рішень Першого Нікейського Собору Свистатієм з Антіохії, Атанасієм з Олександрії і Маркелом з Анкіри.⁸⁶ Дане припущення А. Г. Б. Логана (А. Н. В. Logan) можна заперечити аналізом всіх повчань Євсевія з Кесарії. Аналізуючи розвиток тринітарної термінології, шуваємо, що терміни «οὐσία» та «ὑπόστασις» були синонімами, і тільки Осія з Кордоби на засіданнях Першого Нікейського Собору наполіг на прийнятті термінологічного розмежування, спрямувавши їх у властиве русло, а згодом св. Атанасій та Отці Каппадокійці розвинули богослів'я цих термінів. Ці суперечки, якщо і були між Отцями Першого Нікейського Собору, то могли виникнути лише із особистих непорозумінь, а не богословських.

⁸⁶ Поп. А. Н. В. LOGAN, *Marcellus of Ancyra and the Council of AD 325: Antioch Ancyra and Nicea*, в: *JThSt* 43 (1992), с. 435.

Варто підкреслити, що на Заході Отці Церкви боролися проти тритеїзму (який ділив Божі Особи на Три окремі монади) не для підкреслення однієї *οὐσία*, але для підкреслення монархії Отця. Підтвердженням цьому є «Послання» папи Діонісія Римського в олександрійському омонімі.⁸⁷ Одним із гіпотетичних є твердження про те, що термін *οὐσία* з'являється у Символі віри на Заході біля 343 року у Сардиці, під впливом Маркела.

Осія, єп. з Кордоби, був представником Західної Церкви і правильно застосовував латинське розуміння терміну «*substantia*» відмежовуючи його від терміну «*inocitas*» (φρόστασις).

Польський єзуїт Г. П'єтрас (H. PIETRAS SJ) вважає, що на Соборі в Антіохії на початку 325 р. (коли учасники Собору хотіли підкреслити одну спільну субстанцію Отця та Сина) ще не оперували терміном «*οὐσία*» чи «φρόστασις». Історик Созомен твердить, що біля Сардіки в 343 р. фракція східних єпископів засудила Осію з причин прихильності із Євстахієм та Павліном, вірним послідовником Павла з Самосати.⁸⁸

⁸⁷ Пор. H. PIETRAS, La difesa della monarchia divina da parte del papa Dionigi (+ 268), в: *Archivum Historiae Pontificiae* 28 (1990), cc. 335 – 342.

⁸⁸ SOZOMENO HE III, 11; пор. H. PIETRAS, Le ragioni della convocazione del Consilio Niceno da parte di Costantino il Grande, в: *Gregorianum* 82 (2001), c. 18.

Щодо вищезгаданої проблеми, цікавим є питання поставлене Г. П'єтрасом (H. PIETRAS), яке стосується Символу віри. Чому в 325 р. на Синоді в Антіохії єпископи хотіли ухвалити спільне «*Credo*»? Польський єзуїт припускає, що учасники цього Синоду намагалися екскомунікувати Арія та Євсевія з Никомидії – прихильників крайнього орігенізму. Єпископ Олександрійський Димитрій також двічі скликав Синоди в Олександрії, які зняли з Орігена сан священства, усунули його від школи і прогнали з Олександрії, повідомляючи про це інші провінції. Хоча єп. Димитрій і заперечив вчення Орігена біля 230 р., проте не склав нового Символу віри. Це ж можемо сказати про Синод у 268 р., коли в Антіохії було піддано

анатемі вчення Павла з Самосати. І на цьому Синоді також не було укладено Символу віри.

Чому була потреба прийняття Символу віри Першим Нікейським Собором? Відповіддю на це запитання є те, що формулювання Символу віри необхідно було представити імператорові Константину, (як це було зроблено із іншими версіями Символу віри ухваленого на Синоді у Сардіках у 343 р., та інших Синодах, а опісля було представлено Римському імператорові), який підписував як «*pontifex maximus*» дані ухвали.

Існує документ сирийською мовою який стверджує, що Синод в Анкірі за наказом імператора Константина був перенесений до Нікеї з причини прибуття єпископів з Італії та інших частин Європи. Римський імператор спланував зібрати Собор, який мав би вселенський вимір і вирішив би певні проблеми всієї Церкви. Хоча початковим місцем проведення цього Собору було намічено м. Анкіру, де вже раніше відбувся один Синод, проте перевагу було віддано Нікеї.

Місто Нікея було другим за значимістю містом у провінції Вітінії. Перевагу було віддано Нікеї ще і з тієї причини, що там знаходився імператорський палац, а тому були всі умови для проживання єпископів. У це місто дуже легко було потрапити єпископам, які прибували з другого боку протоки. Для імператора це місто мало також перевагу у тому, що було розташоване поблизу Никомидії, де дуже часто він перебував зі своєю свитою.

Перебіг подій, який мав місце в той період часу, поділяється:

- 1) Імператор Константин повертається з подорожі до Никомидії (жовтень 324 р.),
 - 2) імператор Константин посилає єп. Осію з Кордоби з мирною місією на Схід;
 - 3) після повернення з подорожей по імперії дізнається про хід подій в Олександрії та скликає Синод в Анкірі,
 - 4) змінює свою думку щодо проведення Синоду в Анкірі і переносить цей Синод у Нікею на 19 червня 325 р.;
- (пор. H. PIETRAS, Le ragioni della convocazione del Consilio Niceno da parte di Costantino il Grande, в: *Gregorianum* 82 (2001), cc. 20 – 21; пор.

Інший погляд на постать і позицію Євсевія з Кесарії на Соборі у Нікеї має український богослов В. Лаба, який стверджує, що цей єпископ був слабохарактерним, любив мати посереднє становище у дискусійних питаннях. Це було причиною того, що він підтримував і нікейців, і аріан, але коли перші дорікали другим, то Євсевій навіть частково заступався за єретиків. Євсевій з Кесарії лестив імператору Константину, який хотів вирішити проблему аріанства у більш мирний спосіб, і тому цей єпископ підтримував позицію і точку зору монарха, що спричинилося до втрати авторитету цього єпископа у нікейської ортодоксійної сторони.⁸⁹

Христологічна проблема, яку порушив Євсевій з Кесарії мала свої більш складні корені. Йдеться про те, що якби Син Чоловічий не міг бути послухним, то не мав би заслуг, проте через Свій послух Він їх отримав.

Єзуїт Г. П'єтрас (H. PIETRAS) вважає, що власне це і стало наріжним каменем проблеми щодо христології «λόγος – σάρξ». Згідно хибного твердження деяких представників христології «λόγος – σάρξ» Христос не мав людської душі і тому не мав людської волі. Тільки Син Божий міг робити вибір згідно «Своєї доброї волі», перебуваючи у послуші Отцеві.

Проблема незмінності стала головною в проблематиці та рішеннях Першого Нікейського Собору, про що і сказано у Символі віри. В анатематизмах цього Собору сказано, що не тільки Отець є незмінним «ἄτρεπτος» (згідно грецької версії), але два рази сказано, що і Син є незмінний (ἄτρεπτος) згідно Божественної волі та Божественної природи, але змінний (ἄτρεπτος) у Своїй людській природі «κατὰ τὸν πατέρα».

П. Л'ЮИЛЬЕ, *Правила первых четырех Вселенских Соборов*, Москва 2005, с. 48).

⁸⁹ Пор. В. ЛАБА, *Патрологія*, Рим 1974, сс. 186 – 187.

Анатематизм Першого Нікейського Собору заперечує, що Друга Особа Божа є творінням використовуючи для цього наступні терміни: «κτίσμα», «γέννησις», «ποίησις», як це розуміли аріани. Аріанське вчення про Божу Мудрість, Образ Якої приписується Другій Особі Божій, створило певну проблему для богослів'я Отців Першого Нікейського Собору.

Божу Мудрість, згідно твердження аріан, Яка є створена і яка є посередницею між Богом та людьми, походить від Бога. Про це сказано у Книзі Приповідок: «Господь створив мене почином путі своєї, першою з його чинів споконвічних» (8, 22). Цей текст спонукав Арія до хибного твердження про те, що Логос є творінням, а посередництвом Якого Бог сотворив світ, подібно як це є у філософії Платона.

Богослов М. Ф. Вайлз (M. F. Wiles) твердить, що Символ віри Собору у Нікеї є спрямованим проти твердження, що Син є творінням, стверджуючи «ὁὐ ποιηθέντα», що Логос є нестворений. Тим самим це визначення заперечує погляд Павла з Самосати та Арія. Аналізуючи порівняння між термінами «κτίσμα» та «ποίησις», які робить св. Атанасій щодо Божого Сина, М. Ф. Вайлз (M. F. Wiles) твердить: вони спочатку мали негативне значення, але згодом, будучи поясненими у правильному ключі, отримали своє правильне розуміння, про що буде сказано згодом.⁹⁰

Будучи представником Олександрійської школи, Олександр єп. Олександрійський у *«Листі до Єпископів Єгипту та Лівії»* заперечив змінність Божественної природи Христа та підкреслив змінність людської природи Христа. Це знайшло свій відбиток у вченні св. Атанасія Великого. Дані світочі ортодоксійного богослів'я подали

⁹⁰ Пор. H. PIETRAS, Le ragioni della convocazione del Consiglio Niceno da parte di Costantino il Grande, в: *Gregorianum* 82 (2001), с. 16.

правильне вчення про іпостатичну унію між Отцем та Сином, а також про присутність Логоса у Христі, що було віддзеркаленим у Постановах Першого Нікейського Собору.

Вперше Символ віри Першого Нікейського Собору знаходимо у творі св. Атанасія Великого «*De decretis*», в якому він також передав зміст Послання Євсевія з Кесарії. У вказаному «Посланні» вводиться у контекст слово «κτίστω», яке теж знаходимо в історичних творах Сократа Схоластика та історика Созомена.

Іншим закидом зі сторони аріан проти прихильників ортодоксійного вчення Церкви є саме слово *homoousios* «ὁμοούσιος», яке не було біблійним терміном. Згідно хибного вчення прихильників Арія, Церкві варто повернутися до Святого Письма і не послуговуватися філософськими термінами у літургійній практиці. Цей закид не має підстав, адже термін *homoousios* «ὁμοούσιος» пояснює правди віри, які впливають зі Святого Письма. Учительський Уряд Церкви відкинув цей закид як безпідставний.

Негативні наслідки вчення Павла з Самосати мали свої впливи на аріанську доктрину. Підсумовуючи все вищесказане, можемо зобразити схематично:

Схема різноманітних вчень про Христа та Пресвяту Трійцю

століття	Постановка проблеми		Нова постановка проблеми Нікея 325 рік
	II	III	IV
Сресі	Ебоїнізм Адопціонізм гностицизм	Гностицизм (модалізм) Павло з Самосати	Арій
Автори	Ігнатій з Антіохії Мелітон з Сарди Апологети Іриней з Ліону	Тертуліан Оріген	св. Атанасій Великий
Головні проблеми	Фаза I: Божественна природа Христа у діалозі з євреями і греками Фаза II: Людська природа Христа проти гностицизму	Фаза I: Людська природа Христа Фаза II: Божественна природа Христа проти Павла з Самосати Перша синтеза (Оріген)	Фаза I: Божественна природа Христа проти Арія Фаза II: Людська природа Христа (людська душа) початок проблеми єдності Христа

5.1. Рішення Церкви щодо прихильників Павла з Самосати

Повертаючись до проблеми віровчення Павла з Самосати, необхідно зауважити, що всіх тих, які прагнули повернутися назад у лоно Католицької Церкви, (як представників клеру так і мирян, будучи перед тим прихильниками ересі Павла з Самосати), Отці Першого Нікейського Собору вирішили приймати. Прихильники⁹¹ Павла з Самосати повинні наново увійти у лоно Христової Церкви через нове хрещення, про що говорить правило 19:

ΙΘ. Περὶ τῶν ἐκ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως προσιόντων

Περὶ τῶν παυλιανιστῶν, εἴτα προσφευγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ὁρος ἐκτέθεται ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος. Εἰ δέ

⁹¹ Прихильників Павла з Самосати ще називали павлианами. Згідно даних про них відомостей їхній вплив не виходив за межі Антіохії та її околиць. Вже у донікейський період у цій групі відбувся занепад: інтелектуальний та чисельний. По-іншому було у площині ідеї. Вчення Павла з Самосати вплинуло на Фотія, єпископа Сирмійського у середині IV ст.; (B. LONGERMAN, *The Way to Nicea*, Philadelphia 1976, с. 78).

Оскільки погляди Павла з Самосати стали відомими не тільки на Сході, але і на Заході (Мілан), то у двох древніх латинських версіях Константинопольського Собору з'являється згадка про фотіян (І правило Першого Нікейського Собору).

У VII ст. на східних теренах, біля границь Візантійської імперії, появилась дуалістична секта, послідовників якої вірмени насміхаючись називали «павликіанами» – «Παυλικιανοί»; (пор. S. RUNCIMAN, *Le manichéisme médiéval*, Paris 1949, с. 30 – 60). Ця вірменська секта отримала назву від імені Павла, сина однієї маніхейки з Самосати. Але у Вірменії було також місто під назвою Арсамосата – центру павликіанської секти, а тому порівнювати ці дві секти є помилковим.

τινες ἐν τῷ παρελθυθότι χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθησαν, εἰ μὲν ἄμειπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι φανεῖν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονεῖσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου· εἰ δὲ ἡ ἀνάκρισις ἀνεπιτηδέους αὐτοὺς εὐρίσκοι, καθαιρεῖσθαι αὐτοὺς προσήκει. Ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζομένων ὁ αὐτὸς τύπος παραφυλαχθήσεται. Ἐμνήσθημεν δὲ τῶν διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν, ἵπὲρ μῆτε χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι.

XIX. De his qui ab errore Pauli Samosatani refugiunt, et de diaconissis.

De paulianistis ad ecclesiam catholicam confugientibus prolata definitio est, ut baptizentur omnimodis. Si qui vero ex his praeterito tempore in clero fuerunt, si quidem immaculati et inreprehensibiles apparuerunt, baptizati ordinentur ab episcopo ecclesiae catholicae. Quod si discussio repperit eos incongruos, abici tales conveniet. Similiter autem et de diaconissis et omnino de his, qui in eadem regula versantur, haec forma servabitur. Meminimus autem de diaconissis quae in eodem habitu esse probantur, quod non habeant aliquam manus impositionem, et ideo modis omnibus eas inter laicos deputari.

Ї) БЫВШИЯ ПАВЛІАНАМИ, ПО ПОТОМУ ПРИБѢГНУВШИЯ КЪ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦРКВИ, ПОСТАНОВЛЯЕТСЯ ѠПРЕДѢЛЕНІЕ, ЧТОБЫ ѠНИ ВСѢ ВООВЩЕ ВНОВѢ КРЕСТІМЫ БЫЛИ. ѢЩЕ ЖЕ КОТОРЫЕ ВЪ ПРЕЖНЕЕ ВРЕМЯ КЪ КЛѢРѢ ПРИНАДЛЕЖАЛИ: ТАКОВЫЕ, ГЛАВѢСЯ ПЕЗПОРОЧНЫМИ И НЕЖКОРИЗНЕННЫМИ, ПО ПЕРЕКРЕЩЕНІИ, ДА БѢДѢТЯ РѢКОПОЛОЖЕНИ ЕПІСКОПОМЪ КАТОЛИЧЕСКІА ЦЕРКВИ. ѢЩЕ ЖЕ ИСПЫТАНІЕ ѠВРАЩЕТЪ ЯЗЪ НЕСПОСОБНЫМИ КЪ СВАЩЕНСТВѢ: НАДЛЕЖИТЪ ЯМЪ ИЗВѢРЖЕННЫМЪ БЫТИ ИЗЪ СВАЩЕННАГѢ ЧІНА.

Подобны ѿ въшнѣи къ діаконѣсамъ, ѿ ко всѣмъ вообщѣ причисленнымъ къ клѣрѣ, тотъ же образъ дѣйствованія да соблюдетсѣ. ѿ діаконѣсѣ же мы оупоманѣи ѿ тѣхъ, котѣры, по ѿдѣланію, за таковыхъ пріемаются. Ибо впрочемъ онѣ никакѣмъ рѣкоположеніемъ не имѣютъ, такъ что мѣгѣтъ совершенимъ числѣемы быти съ мѣрами.⁹²

Причиною такого рішення є, передусім, те, що однією з умов хрещення особи є віра самого хрещеника у ті правди віри, в які вірить Свята Мати Церква, а саме, коли йдеться про віру у таємницю Пресвятої Трійці. Коли Церква уділяє Святу Тайну Хрещення немовлятам, то цю віру в імені новонародженого виражають у присутності священика насамперед хресні батьки, а також спільнота Церкви. Вони беруть на себе обов'язок виховати щойно хрещену дитину у дусі християнського вчення і Символу віри, який промовляли під час звершення цієї Святої Тайни.

⁹² XIX. Про тих, які відійшли від Павла з Самосати

Прийнято правило, щоби завжди знову хрестити прихильників Павла з Самосати, якщо наворачтаються у лоно Католицької Церкви. Якби хтось із них був передніше у духовному сані, а виявився праведним і без закидів, нехай буде охрещеним, а єпископ Католицької Церкви нехай йому уділить «накладання рук». Якщо випробовування доведе, що є негідним, потрібно його усунути від уряду. Подібно належить поводитися у випадку дияконис і виконувати дані зарядження щодо всіх духовних, які знаходяться у списку Церкви. Відносно дияконис, які є у такій самій ситуації, пригадуємо, що оскільки вони не мали «накладання рук», то з усією впевненістю повинні бути зараховані до мирян.

Вживання тринітарної формули Павлом із Самосати та його послідовниками не несло в собі того правдивого змісту, який вкладає у цю формулу Свята Мати Церква. Віра тих єретиків та їхнє пояснення тринітарної формули у самому корені були єретичними, а тому губили еклезіально – сотеріологічний сенс догми.

Оскільки їхня віра та вчення були єретичними, то рішення повторного хрещення було обов'язковим (ἐξάπαντος), хоча їхнє т. зв. первісне хрещення і було згідне з усіма канонами та обрядами. Це рішення дуже чітко було пояснене Отцями Атанасієм Олександрійським та папою Інокентієм Римським.⁹³

Щодо покаяння клериків, то їх дозволялося приймати одразу по хрещенні, проте тільки після нового рукоположення вони ставали повноправними членами церковного притчу. Тих, які були недостойними прийняття священичого сану, але все-таки стали священиками, Собор (у цьому правилі) наполягає виключити із сану (καταρῆσθαι).⁹⁴

У цьому правилі також говориться про дияконис, які виконували у Церкві харитативну діяльність та допомагали у пастирському служінні священикам та єпископам. Оскільки диякониси не отримували рукоположення, то їх також приймали у лоно Церкви через повторне хрещення, якщо хтось із них раніше був прихильником вчення Павла з Самосати.⁹⁵

⁹³ Пор. ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Adversus Arianos oratio* II, 42 – 43, PG 26, 236 – 237; INNOCENTIUS I, *Epistula* XVII, 10, PL 20, 533 B.

⁹⁴ Пор. П. Л'юильє, *Правила первых четырех Вселенских Соборов*, Москва 2005, сс. 162 – 163.

⁹⁵ Пор. Там само, с. 163.

Канон 19, який говорить про неважність Тайни Хрещення, уділення послідовниками Павла з Самосати, є дуже важливим, проте цього не сказано про аріан.

Без сумніву, незгода між олександрійським причетом, яка втягла інших у цю суперечку (напр. єп. Нікомидії та Кесарії) повинна

Аналізуючи історичну ситуацію донікейського періоду Церкви, можемо стверджувати, що хоча єресь Павла з Самосати втратила свій апогей, проте прихильники його поглядів все-таки залишалися. Саме тому прихильники Павла з Самосати, які поверталися у лоно Церкви, знову повинні були проголошувати Символ віри, який є мовби розгорненою версією слів Христа: «Ідіть, отже, і зробіть учнями всі народи: хрестячи їх в ім'я Отця і Сина, і Святого Духа; навчаючи їх берегти все, що я вам заповідав» (Мт. 28, 19–20).

Слова вказаного тексту мають своє продовження, адже Христос залишатиметься з тими (тобто у спільноті Церкви), які визнають Бога у Трійці Святій Єдиного, аж до кінця віку (пор. Мт. 28, 20). Бачимо, отже, що за генезою терміну *homoousios* «ὁμοούσιος» є прихована велика історія суперечок, а також правда, яка впливає зі Святого Письма і яка не завжди була прийнятою, але ставала каменем спотикання. Термін *homoousios* «ὁμοούσιος» зродив нових

була розглядатися у залі засідань. На жаль, опису перебігу цих суперечок і висновків ми не маємо повністю задокументованими. З перших джерел мало що можемо дізнатись. Ми можемо лише здогадуватися про вплив Олександра Олександрійського на деякі рішення щодо послідовників Павла єп. з Самосати. Як твердить польський єзуїт Г. П'єтрас (H. PIETRAS SJ), Осія не тільки не погодив Олександра Олександрійського та Арія, але у певний спосіб спровокував деякі суперечки, які мали свої негативи по відношенню до Євсевія з Кесарії, митрополита Палестинського, який на засіданнях Собору виступав за послуговування більш біблійною мовою у формулюваннях та термінології, що підтримували аріани. Можливо власне тоді Осія і зазнав певних переваг зі сторони імператора Константина і скористався цією ситуацією для прийняття терміну *homoousios* «ὁμοούσιος»; (Пор. H. PIETRAS, Le ragioni della convocazione del Consiglio Niceno da parte di Costantino il Grande, в: *Gregorianum* 82 (2001), с. 23).

єретиків IV століття: Фотіна зі Сірмії та Маркела з Анкіри.⁹⁶

Єретичне бачення Маркела Анкірського полягало у тому, що він ставить під сумнів єдність Бога з людською природою. Маркел Анкірський сумнівався у вічності царювання Логоса з Отцем та у Його спасительній місії. Твердження Маркела Анкірського були заперечені на Соборі у Константинополі (381 р.) і у Символ віри була включена сентенція «і царству його не буде кінця».⁹⁷

У III ст. продовженням унітаризму був погляд патріпасіанів, які підкреслювали Божество та існування тільки однієї Особи Отця, вважаючи, що Він діяв в історії Старого Заповіту як Отець, помер на хресті, як Син, а як Святий Дух зійшов у виді вогненних язиків на апостолів та Пречисту Діву Марію під час П'ятидесятниці.

Бог, у баченні патріпасіанів, проявляв Себе різними способами (*modi*). Від цього вислову вони отримали назву «модалісти». Представниками цього хибного доктринального напрямку були Ноетій, Праксій, Савелій. Вчення модалізму впливало із старозавітного юдаїзму, який на свій спосіб інтерпретував старозавітну геофанію, говорячи про іпостасі Сина та Святого Духа як про ангелів.

Вчення модалізму голосило Божественну монархію Отця на противагу гностичному дуалізму та платонівському субординаціонізму, виходячи з Вих. 20, 2–3; Іс. 40, 6, модалістично інтерпретуючи богослів'я св. єв. Івана, говорячи, що еманациєю Отця є Син (Ів. 10, 38; 14, 9). Отже зауважмо, що правда про *homoousios* «ὁμοούσιος» в їхньому вченні не отримала жодних підстав на існування.

⁹⁶ Пор. J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 1958, cc. 115, 158.

⁹⁷ Пор. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, с. 218.

Послідовники ересі Савелія від самого початку існування голосили концепцію трьох імен, або трьох енергій (ἐνέργεια), які проявляє єдина Іпостась, тобто Божественна Особа *prosopon* «πρόσωπον» Отця. Пізніші послідовники ересі Савелія запропонували концепцію Пресвятої Трійці як *tria prosopa* «τρία πρόσωπα», як три персони = три маски.

Монотеїстична старозавітна концепція Пресвятої Трійці була представлена у сотеріологічному ключі Нового Заповіту Ноетієм зі Смирни, Праксієм та Савелієм. Вони приймали Трійцю в ікономії (οἰκονομία) спасіння, Яка проявляє себе у теофаніях, як одна Особа – містерійна монада, заперечуючи іманентну Трійцю, різну у Собі, одноістотну. Згідно такого бачення, Бог – одна Особа і проявляє Себе в історії Отцем, як Творець, Сином, Який є Спасителем, Духом Святим, Який освячує всіх.⁹⁸ Представники цієї єретичної течії у християнстві стверджували, що, втілившись в Ісуса Христа як Сина, Отець помирає на хресті (патрипасіанізм).

Мелітон із Сарди, Чеферін та Калікст Римський у своїй моделі мовлення про Бога використовували терміни патрипасіанізму, вкладаючи у них правильний зміст з метою навернення послідовників та прихильників цієї ересі. Це була ще одна спроба зі сторони Церкви у цьому періоді в єкуменічному дусі того часу навернути відпалих від віри до істинного вчення.

Варто підкреслити, що для знаменитого апологета Мелітона єп. Сард, (місто в Лідії, на території Малої Азії), як і для Ігнатія з Антіохії, з'явилася проблема ересі гностицизму докетського типу. Для цього видатного представника азіатського богослів'я, тобто Мелітона з

⁹⁸ Поп. F. A. PASTOR, «Principium totius Deitatis». Misterio inefable y Lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 253.

Сард, важливо було акцентувати увагу на ідеї поєднання у Христі буття Людини з Богом.

Маркіон, засновник маркіонізму, заперечував народження Ісуса Христа і стверджував появу Спасителя у світі вже у дорослому віці. На противагу цьому хибному баченню Маркіона, Мелітон (подібно як Ігнатій) подає формулу: «тіло = людська природа + дух = Божа природа».

Дане вчення розкриває нам таємницю буття Христа. Мелітон із Сард навчає, що у Христі є одна Особа, або одна Істота Логоса, Який є одноістотний з Отцем, хоча у Ньому присутні дві природи як Божа, так і людська, а отже, термін *homoousios* «ὁμοούσιος» був влучно використаний у христології.

Мелітон першим щодо двоякої дійсності Христа говорить про дві субстанції (*duae substantiae*), застосовуючи таким чином формулу, яка у христології стане класичною.

Згідно з доктриною про дві субстанції, Мелітон із Сард використовує т.зв. «*communicatio idiomatum*», стверджуючи протилежності двох природ у Христі, наприклад, що хоча Бог був «убитий», тобто «той, який не підлягає стражданню, страждає і не мстить».⁹⁹

Богослів'я Мелітона мало вагоме значення для христології, бо підкреслювало субстанційну єдність Божих Осіб *homoousios* «ὁμοούσιος» та сотеріологічну роль втілення Божого Слова.

У богословській концепції апологета Мелітона з Сард Бог приходить у світ для того, щоби людина стала

⁹⁹ «Жахнулося творіння і сказало: що це за нова тайна?

Суддя засуджується і мовчить,
Невидимий – видимим на хресті і не соромиться,
Неосязний (осязгається і не нарікає),
Той, який не підлягає стражданню, страждає і не мстить...»;
(ФРАГМЕНТИ СОЧИНЕНІЙ СВЯТОГО МЕЛІТОНА САРДИЙСЬКОГО, О душе и теле и страстях Господних, в: *Антология. Раннехристианские Отцы Церкви*, Брюссель 1978, с. 534).

обоженною у Христі, стала дитиною Божою по благодаті. Дану богословську лінію продовжив св. Ігнатій з Антіохії, який розбудував теологію втілення Божого Слова і заклав христологічний фундамент для наступних поколінь богословів.¹⁰⁰

Термін «одноістотний», тобто *homoousios* «ὁμοούσιος» пройшов важкий шлях і отримав своє власне значення у богослів'ї св. Атанасія Великого та Осії з Кордобі, (папського легата на Першому Нікейському Соборі), про яких говоритимемо згодом. Отці Першого Нікейського Собору, знаючи єретичну етимологію цього слова у богословській концепції Павла з Самосати, спочатку відмовлялися застосовувати його для канонічних визначень, проте після опрацювання і надання йому правильного богословського змісту цей термін став «стовпом та основою правди» (пор. 1Тим. 3, 15).



Напис з Їл-Адерін
«Світло, життя»



Христос серед ангелів (м. Равенна)

¹⁰⁰ Пор. Л. ПАДОВЕЗЕ, *Вступ до патристичного богослів'я*, Львів 2001, сс. 39 – 40.



РОЗДІЛ VI

ЕКЛЕЗИАЛЬНА МОДЕЛЬ МОВЛЕННЯ, ЯК

«*SANCTA MONARCHIAE PRAEDICATIO*»

У донікейську добу еклезіальна модель мовлення про Бога, полемізуючи з модалізмом, унітаризмом, адопціонізмом, дуалізмом, патрипасіанізмом та тритеїзмом формувалася термінологічно. Конфронтуючи з цими суперечливими Католицькій Церкві моделями мовлення про Бога, Христова Церква захищала монархію Отця у Пресвятій Трійці, підкреслюючи єдність у відмінності.

6. 1. Святий Іриней Ліонський

У II ст. св. *Іриней Ліонський* виразив діалектику єдності та відмінності Осіб Пресвятої Трійці, яка походить від монархії Отця, як Безпочаткового Початку та Джерела Божества Сина і Святого Духа, оперуючи мовленнєвими формулюваннями Мелітона з Сард.

Св. Іриней навчав, що «*Син є видимим образом Отця*». Він відрізняв радикальний модалізм, приймаючи преекзистенцію Сина та Святого Духа в Отці з усіма їхніми Божественними атрибутами, тобто властивостями. Щоби підкреслити Їхню особову (Сина і Святого Духа) рівність з Отцем у єдиній природі та відмінність у внутрішньотринітарних відносинах, єпископ Ліону пропонує своє бачення моделі мовлення про Бога: Отця, Який має «*дві руки*» – Сина та Святого Духа. Ці «*дві руки*» є відмінні між Собою, але мають одне і те саме Джерело – Отця.¹⁰¹

Для св. Іриней Ліонського Син є Логосом, Софією, Розумом та Премудрістю, Якою Отець все творить. Ось чому багато послідовників св. Іриней твердили про Творця та Божественного Логоса, застосовуючи вираз «*Λόγος ἐνδιάθετος*», тобто «*ratio*», Який існував перед творінням. Згідно вчення св. Іриней, Бог «*думав речами*» через Логос, створюючи світ у Святому Дусі. Дуже важливим було сотеріологічне вчення св. Іриней, щодо «*ἀνακεφαλαιώσις*» (рекапітуляції) Логоса, Який поєднав, як Голова усього людства, світ зі Собою через Втілення, відновлюючи людську природу та все творіння.

¹⁰¹ Пор. G. M. ZANGHÌ, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma 2004, с. 199; пор. B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Roma 2006, с. 45.

«Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ τοῖς μὲν πρὸ Μωϋσέως πατριάρχαις κατὰ τὸ θεϊκὸν καὶ ἑνδοξὸν προσωμίλει, τοῖς δὲ ἐν τῷ νόμῳ ἱερατικῇν καὶ λειτουργικῇν τάξιν ἀπένειμεν· μετὰ δὲ τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος γενόμενος, τὴν δωρεάν τοῦ οὐρανίου πνεύματος ἐπὶ πᾶσαν ἐξέπεμψε τὴν γῆν... τετάρτη δὲ ἡ ἀνακαινίζουσα τὸν ἄνθρωπον καὶ ἀνακεφαλαιοῦσα τὰ πάντα εἰς ἑαυτήν, ἡ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἀνιστάσα καὶ ἀναπτεροῦσα τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὴν οὐράνιον βασιλείαν».¹⁰²

Говорячи про Святого Духа, св. Іриней з Ліону підкреслює, що Творець творить дійсність через Сина та Святого Духа, проте між Сином та Святим Духом є різниця, яку спостерігаємо в Їхньому співіснуванні з Отцем.

Інтерпретуючи біблійний текст з Книги Приповідок (8, 22) св. Іриней твердить, що Святий Дух є також Софією Бога. Логос є Образом Бога, є Тим, через Якого Творець створює дійсність. Святий Дух, натомість, є Тим, Хто оживлює створене Сином.

Згідно з вченням св. Іринея Ліонського, Святий Дух є Тим, Який асистує при створенні світу, Він є Також Мудрістю Отця.

Син реалізує ікономію Отця у людині, а Святий Дух спричинюється до реставрації Божої подоби у людині. Саме тому Святий Дух, у баченні св. Іринея з Ліону, є

¹⁰² «Те Same Боже Слово, з бувшими до Мойсея патріархами, говорило згідно зі Своїм Божеством і славою; а для підпорядкованих Законові Воно представляло священичу та службову функції; після цього [Слово Боже], ставши Людиною, посилає на всю землю дар Святого Духа... четвертим є те, що [Слово Боже] відновлює людину і *рекапітулює* (об'єднує) у Собі все, – через Євангелію, возносячи і мовби на крилах піднімаючи людей у Царство Небесне»; (IRENEO DI LIONE, Contro la falsa gnosi III, в: *Il Cisto, Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, I, під кер. A. ORBE M. SIMONETTI, Milano 2005, cc. 156 – 157.)

Посередником у креативній діяльності Сина.¹⁰³ Софія [Святий Дух] походить від Логоса і є Божественною допомогою, Яка діє для удосконалення творіння і творення у світі гармонії. Згідно даного аналізу, Святий Дух є Тим, Який походить від Отця і Сина та бере активну участь у справі вдосконалення світу.¹⁰⁴

6. 2. Єретичні мовленнєві спроби

У 180 – 200 рр. з'являється єретичне вчення **Ноетія зі Смирни**, який навчав про втілення Мойсея.¹⁰⁵

У II ст. існувала також єретична концепція, згідно якої Дух Творець, найбільший з Духів, прийняв тіло і стався Ісусом Месією, Який у Своїй людській природі заслужив на гідність бути понад усіма творіннями. Це єретичне вчення про Пресвяту Трійцю було назване бітеїзмом, а у христології – адопціонізмом.

Пресвята Трійця, згідно цього єретичного вчення, не існувала. Вона почала існувати з моменту адаптування Отцем Ісуса, як Божого Сина.¹⁰⁶

Хибність цього вчення – очевидна і тому не потребує особливого аналізу.

Дуже важливим для вивчення нашої теми є документ, який зберігся у латинській, старослов'янській та ефіопській мовах під назвою «**Внебовзяття Ісаї**». Цей апокриф походить з єврейського середовища і є твором

¹⁰³ Пор. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, cc. 173 – 176.

¹⁰⁴ Пор. A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid 1994, cc. 120 – 122.

¹⁰⁵ Пор. H. PIETRAS, Wprowadzenie, в: *Tertulian, Przeciw Prakseuszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi*, Kraków 1997, c. 14.

¹⁰⁶ Пор. M. SIMONETTI, Note di cristologia pneumatologica, в: *Augustinianum* 12 (1972), cc. 201 – 231.

христологічного забарвлення, бо показує внутрішні проблеми християн другої половини II ст.

Вказаний апокриф описує Внебовзяття пророка Ісаї, його візію сходження Христа на землю та повернення до неба після Воскресіння. У даному апокрифі є цікаві пневматологічні погляди, на які необхідно звернути нашу увагу.

У вказаному джерелі Святий Дух виконує функцію ангела хоронителя. Автор «*Внебовзяття Ісаї*» чітко розрізняє Божественні Особи Сина та Святого Духа як два діючі Суб'єкти. Автор цього апокрифу, спираючись на юдаїстичне поняття ангелології, намагається її представити поганам, які були необізнані у цих питаннях.¹⁰⁷

6. 3. Тертуліан

На початку III ст. церковний письменник Тертуліан, показуючи біблійну панораму історії спасіння (*historia salutis*) та правила віри (*regula fidei*) у світлі Апостольської Традиції, полемізує з еретиком Праксієм.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Пор. Н. PIETRAS, Wprowadzenie, в: *Tertulian, Przeciw Prakseuszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi*, Kraków 1997, ss. 13 – 18.

¹⁰⁸ TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, 2 (PL II 156; CV XLVII 229).

Тертуліан пропонує до розгляду і пояснення деякі біблійні тексти, на які спирався його противник Праксій. Головним текстом, на який спирався Тертуліан в осудженні Праксія, є один з еретичних варіантів першого вірша Книги Буття: «*In principium Deus fecit (se) sibi Filium*» (*На початку Бог створив (Себе, як) Свого Сина*). Звідси випливає, що Отець стає Сином, а це суперечить християнській тринітології. У вченні про Бога Тертуліан чітко розмежовує Божі Особи Отця і Сина та систематизує у своїх творах тринітологію даного періоду; (пор. Н. PIETRAS, Wprowadzenie, в: *Tertulian, Przeciw Prakseuszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi, Źródła myśli teologicznej*, Kraków 1997, c. 13).

Говорячи про Логос, Тертуліан підкреслює, що коли настала потреба, тоді відбулося нерозривне відділення назовні Божого Слова (Λόγος προφορικός) «*sermo, verbum*» у моменті творіння світу. Слово Боже завжди мало Свою преекзистенцію у лоні Отця, завжди існувало в Отці. Подібність можемо побачити на прикладі сонячного проміння, яке виходить з сонця і проявляє себе назовні, будучи нерозривним із самим сонцем. Продовжуючи своє богослів'я Логоса, церковний письменник Тертуліан підкреслює значення втілення Логоса (*Verbum incarnatum*) для нашого спасіння.

Тертуліан проголошує одноістотну рівність Божих Осіб, апріоріюючи Їм різні функції в ікономії (οἰκονομία) спасіння. Заперечуючи вчення монархіан, Тертуліан говорить, що Бог (Отець) постановив звернутися до людей через Сина та Святого Духа, встановлюючи у цей спосіб порядок спасіння (*dispositio et dispensatio*) і об'являючи Його у Божих іменах.

Тертуліан не бажає показувати вищість Отця над Сином, але через вираз «з *субстанції Отця*» хоче підкреслити єдність Отця із Сином та Святим Духом.¹⁰⁹ Вказаний церковний письменник підкреслює відмінність у внутрішньотринітарних відносинах та роль Божих Осіб в обожненні людини.¹¹⁰

У богослів'ї Тертуліана Бог Отець об'являється як Управитель, Який «рядить» Сином та Святим Духом, посилаючи Їх до людей. До Отця належить монархія, і Він її передає Синові.

Богословські погляди Тертуліана були піддані критиці, але захищаючи себе від закидів, вказаний церковний письменник говорить, що Отець зберігає Свою монархію у Сині такою, якою вона була Йому передана

¹⁰⁹ Пор. TERTULLIAN, *Przeciw Prakseuszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi*, в: *Źródła myśli teologicznej*, Kraków 1997, c. 40.

¹¹⁰ Пор. F. A. PASTOR, «*Principium totius Deitatis*». Misterio inefable y lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), c. 254.

Отцем і яку Син віддає Отцеві, коли передає царство Богу і Отцеві (пор. 1 Кор. 15, 24).

«*Adeo autem manet [monarchia] in suo statu, licet trinitas inferatur, ut etiam restitui habeat Patri a Filio (...)*»¹¹¹

Для Тертуліана Отець, Син і Святий Дух не є проявом трьох сил, але є однією Потугою (*unius potestatis*), а це потрібно розуміти як одну монархію (*unius Monarchiae*). Троє мають міць та владу Одного, Який передає її Двом іншим.¹¹²

Отець, Який «рядить» у лоні Пресвятої Трійці, зроджує у Собі Сина і Святого Духа. І хоча Вони є відмінними, проте є нероздільними. Син і Святий Дух виділяються з лона (проβολή, *prolatio*) Отця, подібно до вітки, яка виростає з кореня дерева, чи потічка, який бере початок з джерела, чи променю, який походить від сонця. Хоча ці виділення (проβολαί) походять із субстанції, проте є невід'єднаними. Подібно і Слово (*Sermo*), хоча походить від Бога (Отця), проте не є від Нього відділеним.¹¹³

Тертуліан, подібно як і св. Іриней Ліонський, говорить про Слово Боже (*Verbum insitum, prolatum, incarnatum*), Яке об'являє нам правду про Пресвяту Трійцю. Церковний письменник Тертуліан підкреслює у

¹¹¹ «Вона, проте, [монархія] залишається незмінною, хоча повстала Трійця, аж врешті буде повернена Отцеві через Сина», (TERTULIAN, Przeciw Prakseuszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi, в: *Źródła myśli teologicznej*, Kraków 1997, с. 40).

¹¹² Пор. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, III, Paris 1966, с. 838.

¹¹³ TERTULIAN, Przeciw Prakseuszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi, в: *Źródła myśli teologicznej*, Kraków 1997, с. 46.

бутті Бога монархію Отця та триєдинство¹¹⁴ в єдності (*una substantia vel status*), а також відмінності (*tres personae vel formae*).¹¹⁵

Отець є Богом, Який уділяє Своє Божество Синові та Святому Духові завдяки відносинам, які є у Ньому.

У творі «*Проти Гермогена*» (*Adversus Hermogenem*), спрямованого проти дуалізму Гермогена та його учня Маркіона, Тертуліан виражає думку, що Мудрість – «*Σοφία*» не існувала у Бозі вічно, і своє переконання він базував на словах з Книги Приповідок (8, 22 – 24).¹¹⁶

У період перед Тертуліаном існувало два типи дуалізму: Гермогена та Маркіона, проти яких він вів боротьбу. Вихідною точкою вчення Гермогена була проблема існування зла у світі.

Гермоген твердив про співвічність матерії та Бога. Якщо б припустити, що Бог створив світ із Себе, вважав Гермоген, то Він змінився б у Своїй істоті. А це неможливо. Якщо припустити, що Бог створив світ з нічого, то тоді Бог є винним в існуванні зла у світі. Напрошється лише третій висновок: зло, яке появилось не по волі Божій, створене з якоїсь злої сутності, тобто Матерії, яка є співвічною Богові.

Для Тертуліана, аргументом проти тези про співвічність Бога і матерії було свідчення Святого Письма про знищення матерії. Те, що буде мати кінець повинно

¹¹⁴ Пор. TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, 2 (PL II 164; CV XLVII 239); пор. TERTULIAN, Przeciw Prakseuszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi, в: *Źródła myśli teologicznej*, Kraków 1997, с. 37.

¹¹⁵ Пор. F. A. PASTOR, «Principium totius Deitatis». Misterio inefable y Lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 255; пор. TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, 2 (PL II 156 CV XLVII 229).

¹¹⁶ Пор. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, III, Paris 1966, с. 1039.

мати і початок. Таким чином матерія не може бути співвічною Богові.¹¹⁷

Дуаліз Маркіона характеризується спіритуалістичним характером. Зло має своє походження не у матерії, співвічній Богові, але в іншому, духовному джерелі, тобто в якомусь іншому божестві. Маркіон протиставив Старий Заповіт – Новому. Бог першого – Бог зла, а Бог Євангелії – Добрий. Маркіон не відрізняв зла, як злочину від зла, як покарання. Він вважав, що існує Бог зла, а це вводило у богослів'я єретичні погляди.¹¹⁸

Такими були головні напрямки єретичних повчань, з якими веде боротьбу Тертуліан.

У творі «*Проти Праксія*» (*Adversus Praxeum*) Тертуліан впроваджує певне «*novum*» у богословську науку. Він говорить про «формування» Слова (*Sermo*), не оперуючи жодними часовими категоріями.¹¹⁹

«Формування» Слова, у баченні Тертуліана, має Свій початок у лоні Бога (Отця). Слово Само у Собі не має меж і одночасно є досконалим. Це «формування» Слова є наслідком першого акту Отця, Яким є зродження Сина перед часом та вічно (тобто безперервно). Отець зі Своєї субстанції зроджує Сина, і цей акт не має розтягненості у часі, бо є безконечним і є повністю досконалим, як і кожен творчий акт Отця. Цьому актові відповідає зродження Слова як окремого і правдивого Буття.

У часі і на початку часу існує другий акт Отця, який не полягає у вдосконаленні буття Слова, але в тому, як Воно виражено. Цьому другому актові, у свою чергу, відповідає, як доповнення, народження Сина, яке не є завершенням Його буття, але Його виходом від Отця і проявом у світі.

¹¹⁷ Пор. К. КЕРН, *Патрология*, I, Париж – Москва 1996, сс. 160 – 161.

¹¹⁸ Пор. Там само, с. 163.

¹¹⁹ TERTULIAN, *Przeciw Prakseuszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi*, в: *Źródła myśli teologicznej*, Kraków 1997, сс. 40 – 45.

У богослів'ї Тертуліана ці два моменти, два акти Отця і два відчуття Сина не є двома онтологічними станами Слова, але двома способами Його буття: буття у Бозі і для Бога та буття в Отці і у світі.¹²⁰

У питанні про походження Святого Духа «і від Сина» Тертуліан впроваджує цікаву думку, яка багато століть пізніше стане проблемою «*Filioque*», тобто Тертуліан говорить про походження Святого Духа від Отця і Сина (*a Patre per Filium*).¹²¹

6. 4. Св. Іполит Римський

Подібне бачення буття Пресвятої Трійці також мав св. Іполит Римський, критикуючи монархіанство у творі «*Проти Ноемія*». У вказаному творі св. Іполит підкреслював монархію Отця в одноістотному житті Пресвятої Трійці.¹²² Іполит навчав, що лоно Отця зроджує «*secundum Spiritum*» Сина, подібно як лоно Марії народило Сина «*secundum carnem*».

Заперечуючи тогочасні єресі, Іполит навчав, що внутрішньотринітарні відносини у Бозі є відносинами духовними і як Отець зроджує Сина у Святому Дусі, так і у Втіленні Марія є Тією, Яка дає Тіло, бо Логос перед Втіленням був безтілесним «*ἀσάρκος*».¹²³

¹²⁰ Пор. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, III, Paris 1966, с. 1060.

¹²¹ TERTULIAN, *Przeciw Prakseuszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi*, в: *Źródła myśli teologicznej*, Kraków 1997, с. 40.

¹²² Пор. HIPOLIT, *Przeciw Noetosowi*, в: *Trójca Święta. Tertulian. Przeciw Prakseuszowi. Hipolit. Przeciw Noetosowi*, Kraków 1997, сс. 90 – 91.

¹²³ Пор. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, с. 187.

6. 5. Новатіян

Вартим уваги є погляд Новатіана, який, спираючись на вчення патрипасіанів, підкреслював трансцендентність Сина та Його відмінність, як Особи від Отця а також Його роль в історії спасіння (*historia salutis*).¹²⁴

Римський пресвітер Новатіан у творі «*De Trinitate*» подає цікаві тринітарні аспекти, які вплинули на ортодоксійність богослів'я римлян. У цьому творі Новатіан показує субординацію Сина по відношенню до Отця, але не згідно природи, а згідно порядку (τάξις), бо є зродженим, і тому Він отримує від Отця повноту Свого Божества через те, що є зродженим. Виступаючи проти савеліанства, Новатіан підкреслює субординаціонізм Слова згідно волі, а не згідно природи, бо це би руйнувало визнання одноістотності Божих Осіб.

У 29 розділі твору «*De Trinitate*» Новатіан розглядає проблему походження Святого Духа у внутрішньотринітарних відносинах, проте не застосовує терміну «*особа*», але говорить про Нього як про одноістотного Отцеві та Синові.¹²⁵

6. 6. Св. Діонісій Римський

На противагу Діонісію, єп. Олександрійському, у III ст., (який ішов дорогою свого попередника Павла Самосатського, стверджуючи, що Син є творінням

¹²⁴ Поп. F. A. PASTOR, «Principium totius Deitatis». Misterio inefable y Lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 255.

¹²⁵ Поп. NOVAZIANO, *La Trinità*, Torino 1975, с. 252; поп. NOWACJAN, *O Trójcy Świętej*, Kraków 2005, с. 91.

«ποῦμα»), папа Діонісій Римський підкреслював *homoousios* «ὁμοούσιος» Слова та монархію Отця у субстанційній єдності з Сином і Святим Духом, вибравши дорогу *via media* «*золотої середини*» між тритеїзмом Маркіона та модалізмом Савелія.

Папа Діонісій Римський заперечував хибність ересі тритеїзму Діонісія Олександрійського, який бачив Три Божі Особи як три окремі сили «δύναμις», Які не є одноістотними, а тому є відділені «μετερίσμενας» одна від одної і не є тієї самої природи.¹²⁶ Для папи Діонісія Римського важливим було підкреслити єдність в одному «εἰς ἕνα», де Отець є Початком і Владикою всього «τὸν παντοκράτορα». Саме тому Діонісій Римський підкреслював монархію Отця в одноістотній єдності з Сином та Святим Духом, що є правилом віри «*regula fidei*».¹²⁷

Понтифік заборонив сповідувати вірним Олександрійської Церкви еретичне вчення свого єпископа як таке, що суперечить правдивій вірі Церкви. Поборюючи радикальний орігенізм, проявом якого було вчення Діонісія Олександрійського, папа Діонісій Римський навчав про *homoousios* «ὁμοούσιος» Сина та Святого Духа з Отцем, підкреслюючи монархію Отця.

Папа не відкинув модель мовлення про Пресвяту Трійцю Орігена як про Три Іпостасі, Які є однієї природи (οὐσία).¹²⁸ Натомість вчення Діонісія Олександрійського, як прояв радикального орігенізму суперечило науці Церкви. Олександрійський єпископ Діонісій твердив, що Отець і Син є різними, бо, тим самим, він хотів відрізнити їх. Вічне буття Сина Божого для Діонісія Олександрійського не підлягає жодному сумніву.

¹²⁶ Поп. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, cc. 202 – 203.

¹²⁷ Поп. Там само, с. 203.

¹²⁸ Поп. W. A. BIENERT, *Dionysius von Alexandrien*, Berlin 1978, с. 20.

Діонісій Римський навчав: «Сонячне сяння і день рівночасні з появою сонця, і цей зв'язок між ними – не зовнішній, а заснований у самій їхній природі: світло не може не світити; тому що воно і осмислене як світло, що воно сяє. Так і Син співвічний Отцеві. Ніколи не було такого моменту, коли Бог не був Отцем; як Слово, Премудрість і Сила Христос вічно співіснує Отцеві, тому що неможливо подумати, що Бог спочатку не мав цих якостей, не зводив Їх зі Своєї істоти, був мовби безплідним (ἄγονος), а потім породив чи усиновив (ἐπαδοποίησας) Їх. Бог є вічне світло, не почався і ніколи не закінчиться. З Нього виходить і співіснує Йому вічне Сіяння, безначальне і завжди повстає, Син Його».¹²⁹

Діонісій Олександрійський назвав Отця і Сина чужими між Собою в істоті, бо твердив, що Сина не було перш ніж Він народився. Діонісій бажав вказати на реальну різницю між Ними. «На початку було Слово, але не був Словом Той, хто проголосив Слово, бо ж Слово було у Бога. Господь є Премудрість; отже, не був Премудрістю Той, хто породив Премудрість. Христос є істина; але написано: «благословенний Бог істини»».¹³⁰

У поглядах Діонісія Олександрійського не важко зауважити вплив Орігена, адже у своєму «Посланні» Діонісій у визначенні відмінностей між Отцем і Сином заходить так далеко, як ніколи не заходив Оріген: «не було Сина, перш ніж Він народився», – це такий невдалий вираз, який у своєму буквальному змісті піддає сумніву вічне існування Слова.¹³¹

Діонісій Олександрійський лише підданий критиці погоджується і по формі прийняти вчення про одноістотність трьох Божих Осіб, з яким, за його словами, він ніколи не розходився по духу.

¹²⁹ В. В. БОЛОТОВ, *Собрание церковно – исторических трудов*, I, Москва 1999, с. 369.

¹³⁰ Там само, с. 370.

¹³¹ Пор. Там само, с. 370.

Не тільки папа Діонісій Римський захищав ортодоксійність віри в одноістотність Пресвятої Трійці, але і під кінець II ст. папа Віктор I визнав хибним вчення адопціонізму Теодота Візантійського, а у III ст. папа Калікст I визнав єретичним вчення Савелія.

У 268 р. Антіохійський Синод заперечив вживання терміну *homoousios* «ὁμοούσιος» у розумінні Павла з Самосати і, як наслідок, були заборонені сентенції Фотіна з Сірмії та Маркела з Анкіри.

На початку IV ст. з'являється єресь Арія, як субординаціоністична модель мовлення в екстремальній формі, яка проявилася у вигляді радикального орігенізму.¹³² Це вчення було засуджено на засіданнях Першого Нікейського Собору 325 р.¹³³

Потреба вирішення цих проблем була передусім закорінена у моделях мовлення про Бога. На Соборі необхідно було обрати правильну модель мовлення про Бога, яка б слугувала головним критерієм у формулюванні християнського віровчення.

Всі вищезгадані моделі мовлення про Бога, які суперечили еклезіальній моделі, характеризувалися своїми крайнощами.

Еклезіальне богослів'я має характерну рису золотой середини, адже виражає монархію Отця, Який є Безпочатковим Початком «*principium sine principio*» усього, Який у духовний спосіб безперервно зроджує «*γεννησις*» Сина. Церква навчає, що Син завжди існував разом з Отцем та Святим Духом, Який походить «*ἐκτορέυσις*» від Отця. Саме це є фундаментальною

¹³² У своїй кореспонденції з св. Григорієм Чудотворцем Оріген показує присутність Слова Божого в історії людства, проте цей образ Слова є взятий із платонівської концепції; (пор. ORYGENES, List do Grzegorza Cudotwórcy (ок. 245), в: *Korespondencja*, Kraków 1997, cc. 42 – 48).

¹³³ Пор. F. A. PASTOR, «Principium totius Deitatis». Misterio inefable y lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 256.

правдою нашої віри і становить «*sensus fidei*» того, у що ми віримо.



Хрест з Ватиканського музею,
містить цитату з Ів. 19, 26–27:
«Жінко, ось Син Твій..., ось Матір Твоя»



РОЗДІЛ VII

АРІЙ ТА ЙОГО ЄРЕТИЧНЕ ВЧЕННЯ (ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ)

Головними осередками розвитку християнського віровчення, у донікейську добу, були Олександрійська та Антіохійська школи. Олександрійська школа домінувала у розвитку богослів'я і була кузнем богословських кадрів того часу.

Щоби зрозуміти контекст тогочасного богословського розвитку, потрібно підкреслити, що Олександрія була містом філософських та релігійних шкіл, яка ставила свою печатку на шанувальників різного роду мудрості, як філософсько – наукового, так і релігійного, або ж герменевтично – магічного. Саме Олександрія – культурна столиця тодішнього середземноморського світу,

будучи надзвичайно красивим портовим містом, притягувала до себе шукачів мудрості.¹³⁴

Незважаючи на те, що в Олександрії знаходилися славні школи богослів'я та філософії (налічуючи багато світлих постатей того часу), ця провінція стала колискою найбільшої єресі – аріанства.

Єресь аріанства отримала свою назву від її засновника священика Арія, який народився в Єгипті і був за походженням ліванцем.

В Олександрії він виступив з хибним вченням про те, що Ісус Христос не має Божественної природи, тобто не є Богом, не є Другою Особою Божою, не є одноістотним Отцеві. Арій принизив гідність Втіленого Слова до рівня творіння Бога Отця.

Помилкою Арія є незрозуміння того, що відносини, які безперервно відбуваються між Отцем, Сином і Святим Духом, є духовними,¹³⁵ а не матеріальними. Цього не міг збагнути цей єретик.

¹³⁴ Пор. P. SIELKOWSKI, Wstęp, в: *Klemens Aleksandryjski Wypisy z Theodota*, Kraków 2001, с. 6.

¹³⁵ Про внутрішньотринітарні відносини між Божими Особами та їхню особову рівність говорить євангелист Іван: «Щоб всі були одно, як Ти, Отче, в Мені, а Я у Тобі» (Ів. 17, 21). Ці слова підкреслюють субстанційну рівність Божих Осіб, проте нашоухують на думку про іншу правду, тобто про взаємини, які відбуваються між Ними.

У IV ст. (згідно вчення св. Григорія з Ніси) дані внутрішньотринітарні відносини можна пояснити терміном «ἀνακκλεσις». Про це читаємо у листі св. Григорія «До Аблабія». Вказаний термін належало б перекласти, як «зміна, переміна, міняти».

Св. Григорій, користуючись цим терміном підкреслює, що у Бозі існує динаміка взаємного перебування Осіб у Собі, яка не нищить існуючих різниць між Ними. У цьому динамічному перебуванні та взаємному прониканні Божих Осіб їхні внутрішньотринітарні відносини виключають змішування між Собою. Св. Григорій оперує даним терміном, беручи його з циклічного опису часу і пір року. Григорій з Ніси застосовує цей термін та природне поняття для пояснення тринітарної догми.

У творі «Про Святого Духа», критикуючи єресь Македонія (*Adversus Macedonianos* 109, 14), термін «ἀνακκλεσις» з'являється у формі частки, використовуючи поняття «переміна» як «кружляння», для пояснення тринітарної Божественної Любові між Особами; (T. GRODECKI, Wprowadzenie, в: *Grzegorz z Nyssy. Drobne pisma trynitarnе*, Kraków 2001, с. 36).

Термін «περιχώρησις» [*perichōrēsis*] (маму у собі, їти на тустрич) вперше з'являється у св. Григорія Богослова, проте у нього даний термін тлумачить відносини двох природ у Христі, яка дозволяє нживати Його різні титули чи атрибути. Натомість декілька століть пізніше св. Іван Дамаскин цим терміном пояснюватиме проблему міжособових відносин.

Богослів'я терміну «περιχώρησις» розвинув також св. Іларій з Пуатьє, стверджуючи, що Отець і Син перебувають взаємно у Собі (пор. *De Trinitate*, III, 24). Таке розуміння даного терміну також спостерігаємо у богослів'ї св. Августина; (пор. П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, Москва 2002, с. 91). У нього ж читаємо: [Трійця]... «ні з чим не змішується, хоча кожна [Особа] існує окремо в особистому «Я»...». (AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, IX 5, Kraków 1996, с. 292).

Св. Іван Дамаскин у VIII ст. вживає термін «περιχώρησις» для пояснення даної проблематики міжособових відносин Пресвятої Трійці. Пояснюючи цей термін, св. Іван Дамаскин змальовує образ грецького танцю, (під час танцю особи, танцюючи, проникають у коло). Він також підкреслив, що Божі Особи у цьому «Божественному танці» взаємно у Себе проникають, але не змішуються, залишаючись ідентичними Собі Самим. (пор. S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo 2001, р. 272; пор. P. WILSON-KASTNER, *Faith, feminism and the Christ*, Philadelphia 1983, с. 6).

Даний термін був перекладений латиною як «*circumsessio*», і вперше вживається у богослів'ї св. Бонавентури. Цей термін богослови інтерпретували по-різному: перша інтерпретація була більш статична [*circumsessio* від *circuminsidere* = *сидіти навколо*], а друга, більш динамічна [*circuminsessio* від *circum* – *incedere* = *їти вперед*], але обидві вони відштовхувалися від аналізу слів Ісуса, цитованих в Євангелії від св. Івана (Ів. 10, 38; пор. Ів. 14, 9, 11; 17, 21).

У XIII ст. св. Тома Аквінський вводить у богослів'я цей термін у сенсі «*circuminsessio*» (S. Th I, q. 42, а. 5), щоби пояснити динамічність внутрішньотринітарного життя Божих Осіб; (пор. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1984, pp. 278 – 279; пор. S. DE

У баченні бавкалійського пресвітера Арія, зродження у Бозі було подібним до людського народження, тобто було таким, яке вводило поділ, було матеріальним. У цьому погляді Арій припустився фундаментальної помилки, адже Бог є Духом, а тому не є матеріальним. Окрім цього, олександрійський священник Арій, заперечуючи божественні відносини у Божестві, заперечив у корені Божество Отця та Його всемогутність, адже Отець, у такому випадку, не може зродити рівного у Своїй природі Сина, а також від Нього не може походити рівний у природі Святий Дух.]

Російський богослов. А. Спасский подає деякі дані з минулого Арія як пресвітера бавкалійської церкви.¹³⁶

FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinsello Balsamo 2001, pp. 272 – 273).

Італійський богослов С. де Фіорес зазначає, що греки, аналізуючи тринітарну доктрину внутрішньотринітарних відносин у Бозі, розглядаючи періхорезу ґрунтуються на понятті «Іпостась» (ὕποστασις). Вони розуміють періхорезу (περιχώρησις) як активне проникнення, як узи, які є поєднані Особою. Латинські богослови, натомість, розглядають внутрішньотринітарні відносини у Бозі, відштовхуючись від поняття субстанційної єдності і бачать періхорезу (περιχώρησις) як взаємозв'язок, який ґрунтується в одній Особі; (S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinsello Balsamo 2001, pp. 272 – 273).

Підсумовуючи все вищесказане, можемо стверджувати разом з Теодором де Реньйо, що всі тринітарні поняття ведуть в основному до поняття про взаємопроникання Осіб Божества, тобто тринітарної періхорези (περιχώρησις); (пор. Th. de RÉGNON, *Etudes de thépositive sur la saint Trinité*, I, Paris 1892, с. 409).

Тринітарна термінологія формувалася поетапно, проте свої початки бере зі Святого Письма. Як ще незапропонована концепція вона з'являється вже у донікейській добі та повноправно починає функціонувати у Символі віри Першого Нікейського Собору (325 р.).

¹³⁶ Історик Філосторгій твердив, що назва цієї церкви походить від слова «βακάλιον» або βακάλις – глечик для пиття з вузькою зігнутою шийкою». Цю назву вказаній церкві олександрійці дали у насмішку над Олександром, який був головним пресвітером тієї церкви перед

Між Мелетієм єп. Лікопольським та Петром єп. Олександрійським у вченні та практиці щодо осіб відпалих від Церкви і їх повторного прийняття та дозволу священнодіяти існували певні суперечки. Мелетій, який притримувався моральної чистоти щодо твердості у вірі, відмовлявся приймати у лоно Церкви т. зв. «відпалих» і відділився від Петра єп. Олександрійського, вчинивши схизму.¹³⁷

Єпископ Олександрійський Петро відлучив від Церкви прихильників єп. Мелетія, які постійно критикували відпалих від віри. Такий юридичний акт єп. Олександрійського Петра негативно вплинув на Арія і він виступив проти свого єпископа. Арій вважав дії Петра єп. Олександрійського надто суворими і різкими. Він почав критикувати свого єпископа і з цієї причини вперше попав під церковні кари та був відлученим від Церкви. Після смерті Петра єп. Олександрійського (+ 310р.) Арій був прийнятим у лоно Церкви і прославився своєю красномовністю, отримавши сан пресвітера.

Згідно свідчень історика Філосторгія Арій, після смерті наступника єп. Ахілли, був навіть кандидатом на єпископську катедру в Олександрії, проте відмовився на

поставленні у єпископи; (А. СПАССКИЙ, *История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов*, Сергиев Посад 1914, с. 136).

¹³⁷ Подібну ситуацію переживала Церква в Африці. У 312 р. нумидійські єпископи під орудою єп. Доната об'явили незаконним карфагенського єп. Цециліана і на його місце вибрали єп. Майорина. Це спричинилося до багатолітніх нарікань і суперечок між обидвома лініями єпископів про те, яка з них є законною. Таким був початок єресі, яка згубила через два століття Африканську Церкву. Донатисти вважали єретиками всіх єпископів, які терпимо відносилися до відпалих під час гонінь та всіх їхніх наступників. Вони вимагали перехрещування всіх єретиків. Владу папи донатисти не відкидали, але вважали незаконним «Папу відпалих», тобто Корнелія, а також і його наступників. У 314 р. Синод в Арлес засудив єресь донатистів; (А. Волконскій, *Католичество и священное предание Востока*, Париж 1933, с. 220).

користь Олександра. Деякі православні історики стверджують, що Арій був озлобленим на Олександра з причини обрання останнього на єпископську катедру і тому розпочав голосити єретичне вчення, щоби створити нові проблеми в Олександрії, де Олександр був єпископом.¹³⁸

Олександр єп. Олександрійський дізнався про єретичне вчення Арія від його суперників, які заздрили красномовству та впливу Арія на вірних. Єп. Олександр Олександрійський почав протидіяти цій єресі, адже вчення Арія суперечило вченню Церкви, про що пише найкращий історик того часу Созомен.

У відповідь на вчення Арія єп. Олександр скликає зібрання пресвітерів і у його присутності виголошує догматичну правду про те, що «Пресвята Трійця є у Своїй Істоті єдина».

Арій не міг спокійно прореагувати на слова свого єпископа і виступив із критикою, в якій заперечив Божество Сина та існування Пресвятої Трійці. Як контрреакція єп. Олександра на виступ Арія було виключення Арія з Церкви і заборона проповідувати.

Згідно твердження історика Єпіфанія, прихильниками Арія були 7 пресвітерів, 12 дияконів, дещо пізніше висвячені 2 єпископи та 700 дівичь. Арій притягнув до себе третину Єгипетського клеру, а по відношенню до Олександрії це складало майже його половину. Єпископ Олександр про Арія та його прихильників пізніше скаже: «Вони не захотіли залишатися під владою Церкви».

Відділившись від спільноти Церкви, послідовники Арія скликали збори за межами міста. Сам Арій та його найближчі прихильники залишились у місті, щоби схилити на свою сторону міських єпископів, яким вручали

¹³⁸ Пор. А. СПАСКИЙ, *История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов*, Сергиев Посад 1914, с. 136.

письмово свій Символ віри. Клер, який погоджувався з Арієм, просив єп. Олександра про його поновлення у спільноті Церкви. Одним із прихильників Арія, який йому співчував, був видатний богослов Євсевій єп. Нікомидійський.

Арій звернувся до Євсевія Нікомидійського з проською про підтримку, яку той йому охоче запевнив, і олександрійський священик відправився проживати у Нікомидію. Користуючись гостинністю єп. Євсевія, Арій усистематизував своє вчення у творі «*Бенкет*» (βαλάντιον) і, згідно свідчень історика Філострога, складав деякі наспіви, щоби ними прихилити увагу невчених людей до свого богословського безчестя.¹³⁹

Вчення Арія проросло з кореня гріха Люцифера та інших відпалих ангелів. Аналізуючи гріх відпалих ангелів у перших століттях історії Ранняї Церкви Отці Церкви пов'язували його з гріхом заздрості, спираючись на слова з Книги Мудрості 2, 24: «А через заздрість диявола смерть увійшла у світ...».

Святе Письмо говорить, що джерелом гріха злих ангелів є гордість (Тов. 4, 14; Сирах. 10, 13; 1 Тим. 3, 6) або головний гріх – заздрість (Мудр. 2, 24; 1 Тим. 6, 4), заздрість (Прип.. 27, 4; Як. 4, 2), непослух Богові (Рим. 5, 19; 11, 13; Євр. 4, 6) та ін. «Можливо, що всі гріхи виступили фундаментально разом в одному або було їх багато, адже сатана і надалі живе у гріхах».¹⁴⁰

У чому конкретно проявляється гріх Люцифера? Одним із гіпотетичних є твердження церковного письменника Лактанція, який вважав, що заздрість демонів була скерована проти Адама та Логоса – Христа. Тому на

¹³⁹ Пор. М. Э. ПОСНОВ, *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964, с. 336.

¹⁴⁰ Cz. St. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, I, Lublin 1999, с. 477.

небі відбувся бунт з приводу гордості, навчає св. Августин (*Enarrationes in Psalmom*, 58, 11, 5).¹⁴¹

Для демонів не було проблематично вірити у Пресвяту Трійцю (пор. Яків. 2, 19), адже вони бачили Бога. Для них також не було проблемою прославляти Господа, бо вони прославляли Його: «Де ти був, коли землю основував Я? Розкажи, якщо маєш знання! Хто основи її положив, чи ти знаєш? Або хто розтягнув по ній шнур? У що підстави її позапущувані, або хто поклав камінь наріжний її, коли разом співали всі зорі поранні та радісний окрик здіймали всі Божі сини?» (Йов. 38, 4–7). На підставі цього тексту Святого Письма можемо стверджувати, що коли Господь основував землю, то прославили Його всі сини Божі, тобто йдеться про ангелів. Бачимо, що для них не було проблемою прославляти Творця.

Проблемою духів, які впали у гріх, була їхня відмова поклонитися втіленому Логосу у людській природі. Такі богослови як Ф. Суарез (F. Suárez), Й. М. Шібен (J. M. Scheeben), А. Зубербер (A. Zuberbier) та ін. католицькі вчені підтримали цю думку і навчали, що Люцифер як найкращий серед створених духів не міг погодитися з тим, що він повинен поклонитися Христу у людській природі, а також не погодився на обожнення людини та піднесення її до гідності «синівства» Божого по благодаті.¹⁴²

¹⁴¹ Пор. K. WITKO, *Demonologia w nauce Ojców Kościoła ogólny zarys stanu badań problematyki i jej główne kierunki*, в: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła. Hipolit. O Antychryście*, Kraków 2000, с. 20.

¹⁴² Німецький богослов Г. Грешаке (G. Greshake), пояснюючи богословське бачення Сходу по відношенню до ідеї «обоження людини», представляє розвиток науки Церкви про Божу благодать та її значення для сучасного богослів'я.

Святе Письмо становить джерело християнської віри. Йдучи за Божим Об'явленням для раннього східного богослів'я «благодать» означала рід і спосіб, в який Бог співдіє зі світом і діє у ньому. Східне

богослів'я ставить акцент на те, що «Людина є Образом Божим». Але буття Образом Божим було дане людині у зародковому способі у її створенні і – передусім! – через гріх було зруйнованим, закритим і відсутим. У грецькій патристиці усе спасення діяння Бога прямує до того, щоби Божий образ, яким вже є людина, звільнити від відсутності гріха і сформувати до більш можливої подоби Божої у виховальний спосіб. Це фундаментальне розуміння знаходимо в Апостольських Отців: св. Іриней Ліонського, св. Климента Олександрійського, св. Атанасія Олександрійського, св. Ігнатія Антіохійського та Отців Каппадокійських.

У цьому виховному процесі Бог (Логос) є діючою особою, яка виховує всю християнську спільноту. Але у цьому процесі людина повинна у вільний спосіб відповісти – «Так» – вищій свободі, яку дарує Христос – Учитель. Якщо Бог, виховуючи людину, діє для її свободи, то вона йде за власною силою тяжіння, коли приймає Божу педагогію.

Метою спасительного виховного процесу є «обоження» людини. Починаючи від св. Ігнатія Антіохійського тема обоження людини стає центральною ідеєю східного богослів'я. Головною тезою св. Ігнатія Антіохійського було: «**Бог став людиною, щоби людина стала Богом**»; (пор. G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1992, сс. 35 – 39).

Інший німецький богослов Г. Кінг (H. Küng) запитує: «Чи розумна людина хотіла б бути ще сьогодні Богом?»; (H. KÜNG, *Christ sein*, München – Zürich 1974, с. 433). Г. Кінг (H. Küng) ставить під сумнів суттєвість цієї тези, бо дивиться на цю проблему не з богословської сторони, а зі сторони соціальної.

В ідеї обоження не йдеться про те, що людина позбавилася свого характерного «*conditio humana*», відкладаючи своє буття на бік, щоби стати божественним. Для східного богослів'я в ідеї обоження йдеться про те, що людина сумує за попереднім буттям, вона сумує за нескінченністю Бога. Інакше говорячи, якщо людина є Образом Божим, яка в істотний спосіб бере участь у Божій дійсності, то людина є настільки більше людиною, наскільки більше зближується до Бога.

Потрібно додати, що у всій ранньогрецькій патристиці ще немає сформованого окремого вчення про благодать, але все спасення діяння Бога розуміється як благодать. Бог веде людину через виховання до досконалості. Це виховання можемо зрозуміти як універсальний космічний процес, який містить створення і спасіння, природу і історію, усе людство і кожну людину окремо. У цьому процесі ініціативу має Бог, а людина у своїй свободі повинна

Створеним духам Бог привідкрив свій план творіння і обожнення людського роду, що викликало обурення серед багатьох із них.¹⁴³

У земному житті Христа демон пробував спокусити Ісуса, намагаючись принизити Бога, проте це було неможливим і стало його поразкою. Саме гріхопадіння людини є наругою демона над Богом, образом Якого є кожен із нас.

Завданням сатани є намір поширити єресь невіри в правдиве вчення про Христа, Який є одночасно Богом і Людиною. Втаємничений у Божі плани Люцифер не бажав поклонитися Христу у людській природі ще під час отримання Об'явлення. Коли ж звершилися Божі плани, то він використовує всі методи, щоби людина, яка впала у гріх, так само як і він не поклонялася Христу – Божому Синові. Арій голосив вчення сатани і приєднав до цього брехливого вчення Євсевія єп. Нікомидії та ін.

Євсевій Нікомидійський не тільки дав притулок Арію, але намагався реабілітувати його. Виправдовуючи своє вчення та ставлення до Арія, єп. Олександр написав «Послання» і в багатьох екземплярах розіслав усім єпископам.

відповісти на неї; (пор. G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1992, сс. 39 – 40).

Ініціатива Бога по відношенню до людини є ділом Його благодаті (євр. – **חֶסֶד וְעֶמֶת** [*hēsed we'emet*]), яка є вистарчальною для нашого спасіння. Саме тому, коли св. ап. Павло знемагав від терпіння сатани і благав Господа про допомогу, то Спаситель відповів Апостолу Народів: «Досить тобі Моєї благодаті, бо сила Моя здійснюється в немочі» (2 Кор. 12, 9). Отже благодать є спасенною дією, яка є невід'ємним елементом Святих Тайн. У Святих Тайнах є присутній живий Христос. Божа благодать є чимось четвертим, Божою енергією, «створеною Софією», яка походить з Його ества і дає можливість людині вибирати добро, робити героїчні вчинки і бути в єдності з Творцем.

¹⁴³ Пор. Cz. St. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, 1, Lublin 1999, с. 478.

Друзі та однодумці Арія побачили, що їхні звернення та листи до єп. Олександра не мають жодного впливу. Вони скликали «Собор у Витинії», (біля 320 р.), під орудою Євсевія єп. Нікомидійського. Цей Собор, як і слід було чекати, виправдав Арія. Арій та його однодумці були прийняті у спільноту Церкви. Від імені «Собору у Витинії» було повідомлено єп. Олександра, що Арій прийнятий у церковну спільноту та поставлено вимогу визнати Арія невинним. Проте єп. Олександр не поступився.

Побачивши серйозність ситуації єп. Олександр скликає Собор в Олександрії (321 р.). На цьому Соборі були присутні 100 єпископів з Єгипту та Лівії, які засудили Арія та його вчення.

Боротьба єп. Олександра супроти аріанських єпископів Сходу не завершилася і обійшлася йому дуже дорого, тому що була нерівною боротьбою. Проаріанські східні єпископи через Євсевія Нікомидійського були пов'язані з імператорським двором Лікінія і користувалися його прихильністю та силою, а тому не хотіли втратити свого політичного становища.

У посланнях єп. Олександра він говорить про похабне відношення аріан щодо ортодоксійних християн та церковної влади. Можливо єп. Олександр під впливом можновладців повинен був прийняти Арія до спільноти, проте він не скорився і його лист потрапляє до рук імператора Константина Великого.

Перед тим, як розпочати розгляд вчення і рішень Першого Нікейського Собору, варто згадати про можливий Собор в Антіохії у 324 р., відомості про який було виявлено тільки на початку XX ст. У 1905 р. знаменитий західний філолог проф. Е. Шварц (E. Schwarz) представив сирійський текст з грецьким перекладом до того часу незнаного «Послання Антіохійського Синоду до Олександра, єпископа Нового Рима».

Зміст цього сирійського документа несе відкритий протест проти єресі Арія. Але прийняті на Першому Нікейському Синоді терміни «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς» та «ὁμοούσιος τῷ Πατρί» відсутні у постановах цього Синоду, а вони (ці речення) пов'язані з анафемою єресі Арія. Проф. М. Э. Поснов твердить, що на цьому Синоді були присутні 58 єпископів, які трьох прихильників аріан єпископів: Феодорита Лаодикійського, Наркіса Неродіанського та Євсевія Кесарійського¹⁴⁴ піддають засуду.

Є певна схожість цього документу з «Посланням Олександра», а тому існують припущення, що такого Синоду не існувало взагалі. Противниками правдивості цього документа, (окрім вченого Е. Шварца (E. Schwarz)), був відомий догматик Зееберг та російські професори – А. Спасский, А. Бриллиантов, Дм. Лебедев. Серед тих вчених, які приймали правдивість цього Синоду та вказаного документа були: німецький історик А. фон Гарнак та французький історик А. Дюшен.

Це питання і до сьогодні не є вирішеним і залишається відкритим. Важливим є те, що про цей документ та Синод не згадує жоден стародавній історик. Дуже важко знайти історичні підстави для зібрання цього

¹⁴⁴ Після того, як фракція нікейців почала чинити тиск на аріан, єп. Євсевій з Кесарії виступив на захист меншості, тобто аріан. Він вважав, що переговори повинні бути мирними, оскільки цього хотів сам імператор Константин. Щоби догодити імператорові єп. Євсевій Кесарійський намагався захистити наближених до імператорського двору. Такі поступки єп. Євсевія Кесарійського, якими він намагався сподобатися імператору, спричинили спротив нікейської фракції під орудою Олександра єп. Олександрійського, яка зарахувала Євсевія до аріан. У своїх поглядах єп. Євсевій не був аріанином, бо фактом є те, що Євсевій підписав Символ віри Першого Нікейського Собору. Це означає, що він не міг заперечувати догму про Божество Сина та Його одноістотну єдність з Отцем.

Синоду, але все-таки можна припускати, що така подія відбулася.¹⁴⁵

Говорячи про Перший Нікейський Собор, необхідно згадати про передумови його скликання.

На кінець 322 р. імператор Константин пішов війною на сарматів і перейшов межі володінь Лікінія. Останній прийняв це як «*casus belli*» і проголосив війну Константину. Під Хризополісом (тепер Кавале) війська Лікінія біли повністю розбиті, а у 323 р. був вбитий сам Лікіній.

Після перемоги над сарматами Константин прибув до Нікомидії. Тут він дізнається про критичну церковну ситуацію і пробує погодити дві сторони: пресвітера Арія та єп. Олександра. Цю миротворчу місію імператор Константин доручає єп. Осії з Кордобі, який оборонятиме сторону ортодоксійного вчення Церкви.¹⁴⁶

Перший Вселенський собор у Нікеї (головному місті Римської провінції Битинії) було скликано у 325 р. власне з приводу появи єресі Арія, пресвітера Олександрійського. Собор тривав з 20 травня до 25 серпня. На ньому позицію єпископів Сходу представляв Антіохійський єп. Євстахій, а за його відсутності – Олександрійський єп. Олександр. Почесним головою був імператор Константин, який передав керування мирним процесом єп. Осії з Кордобі (Іспанія). Собор ухвалив Символ християнської віри та видав 20 канонів.

Серед присутніх на Першому Нікейському Соборі більшість єпископів були за національністю греками. З латинської сторони було тільки сім представників: Осія з Кордобі (Іспанія), Никазій Діжонський (Галлія), Цециліан Карфагенський (Північна Африка), Домн Стридонський (Паннонія), Євстафій Міланський, Марко Калабрійський

¹⁴⁵ Пор. М. Э. Поснов, *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964, сс. 335 – 338.

¹⁴⁶ Пор. Там само, с. 338 – 339.

(Італія) і представники Римського папи Сильвестра пресвітери Віктор (можливо, Вітон) і Вікентій.

Особливої уваги заслуговують єпископи Осія з Кордобі серед латинських та єпископи апостольських кафедр, а саме: Олександр Олександрійський, Євстафій Антіохійський, Макарій Єрусалимський. Необхідно також згадати двох Євсевіїв: Никомідійського та Кесарійського, які теж брали активну участь в засіданнях Собору.¹⁴⁷

Олександрійський священник Арій народився на початку III ст. у Лівії. Навчання та духовну формацію отримав під проводом пресвітера Лукіана в Антіохії, де був висвячений і наставлений душпастирем в Олександрію. У цьому морському місті він здобув велику популярність як талановитий та освічений священник.

На початку 318 р. Арій почав проповідувати свої єретичні погляди,¹⁴⁸ а в 320 р., «заразивши» частину олександрійського клеру та велику кількість східних єпископів своєю єрессю, розпочав апологію своїх ідей і, тим самим, викликав велику протидію з боку ортодоксійного клеру.¹⁴⁹ Предметом дискусії стало питання природи Христа та його відносини з Отцем.

Найвпливовішими серед єпископів, які сповідували аріанство на Першому Нікейському Соборі були Євсевій

¹⁴⁷ Серед учасників Нікейського Собору були знамениті чудотворці та ісповідники віри: Пафнутій з Верхньої Фіваїди, Спиридон Тримітійський (о. Кіпр), Яків Низибійський (якого вважали здатним воскрешати померлих), Леонтій Кесарійський (з пророчим даром, який перед прибуттям на Собор охрестив батька Григорія Назіанзіна), Потамон Гераклійський (з випаленим оком і підрізаним сухожиллям у колінах), Павло Неокесарійський (з фортеці на березі Євфрату, який під час гоніння імператора Лікінія був підданий тортурам гарячим залізом, внаслідок чого його руки були мов би паралізовані), Іпатій Гангрський та св. Миколай із Мір (Мала Азія); там само, с. 340.

¹⁴⁸ Пор. В. ЛАБА, *Патрологія*, Рим 1974, с. 202.

¹⁴⁹ Пор. М. SIMONETTI, *La cisi ariana dall'inizio al Concilio di Nicea (325)*, в: *Il Cisto, Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, II, під кер. М. SIMONETTI, Milano 2003, с. 65.

Никомідійський, Феона Мармарикський, Секунд Птолемаїдський, Митрофан Ефеський, Феогніс Нікейський, Марій Халкидонський та Павлін Тирський.¹⁵⁰

Багато дослідників Першого Нікейського Собору до прихильників Арія приписують також єп. Євсевія з Кесарії, з чим не можна погодитись. Вчення цього єпископа було ортодоксійним, проте він як прихильник політики імператора Константина прагнув помирити Арія з єп. Олександром і тому виступив на захист аріан.

Прихильник, щоправда не вчення, а лише особи Арія, єп. Євсевій з Кесарії підкреслював, що Отець і Син є двома Божественними Особами (*ὑπόστασις*), але Друга Особа Божа – Син Божий є зродженим з Отця, проте підпорядкований Йому у всьому. Саме тому Отець є «*Principium totius Deitatis*», тобто початком Божества Сина і Святого Духа, від Якого є зродження та походження. У цьому вислові єп. Євсевія Кесарійського підкреслюється монархія Отця, Його першість, як Джерела Божества Сина і Святого Духа та Їхню Божественну субординацію щодо Отця.¹⁵¹

Євсевій Кесарійський навчав, що до функції Отця належить мати рівного у Своїй Істоті Сина, а тому Отець ще до створення світу не міг бути «безплідним», тобто не міг бути без Сина і не міг Його не зроджувати.

З вчення Євсевія єп. Кесарійського можемо виділити такі пункти:

1) «*οὐσία*» є тотожною з «Отцем» (ἐκ τοῦ πατρὸς), адже Він є «*Principium totius Deitatis*», тобто початком Божества Сина і Святого Духа;

¹⁵⁰ Пор. А. СПАССКИЙ, *История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов*, Сергиев Посад 1914, с. 140.

¹⁵¹ Пор. F. A. PASTOR, «*Principium totius Deitatis*». Misterio inefable y lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), с. 247.

2) термін «зроджений» краще виражає відносини у Бозі, ніж термін «створений». Терміном «створений» послуговуємося лише тоді, коли говоримо про творіння, створені Логосом;

3) термін «співістотний» означає, що Син «є такий самий у всьому з Отцем (Який Його зродив) і не походить з якоїсь іншої Іпостасі чи «οὐσία», але з Отця.

На формування єретичного вчення Арія у питанні Воплощення і Тайни Пресвятої Трійці мали вплив Антіохійська школа та філософії Арістотеля. До цих поглядів привели Арія і раціоналістичний дух антіохійської школи, який усував із суті віри таїнства, успадкований посередньо через Лукіана адопціонізм Павла з Самосати і не до кінця систематизована наука про преекзистенцію Слова у старій олександрійській школі. Однією з причин єретичних поглядів Арія було те, що у Церкві не було встановленої термінології щодо Тайни Пресвятої Трійці та Втілення Логоса.

На початку становлення тринітарно – христологічного богослів'я існувала фундаментальна правда про трансцендентність Бога і, як наслідок, Його непричетність до будь-яких еманцій під видом зливань «προβολή» (*prolatio*) або відділення «διαίρεσις» (*divisio*), або ж зродження «Θεὸς ἀγέννητος».

Згідно єретичного вчення Арія, Предвічне Слово є створеним, а тому був час, коли Його не було: (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). Олександрійський єретик вважав, що не може бути мови про існування Божого Сина «υἱὸς Θεοῦ», Який є співвічний Отцеві. Арій заперечував зродження Сина від Отця, хоча б і в часі. Арій також говорив тільки про появу Сина у часі і то не з ества Отця. Він твердив, що створення Сина було з нічого (κτίσµα ἐξ οὐκ ὄντων). Саме тому, як навчав Арій, Божественне Слово є створеним еством (κτίσµα καὶ ποίηµα) з нічого (ἐξ οὐκ ὄντων), хоча Логос є

Першим серед творінь, тобто найдосконалішим творінням, яке тільки може існувати. Син Божий, згідно вчення Арія, з'явився завдяки волі Бога раніше часу і віків і лише тоді, коли Бог захотів створити нас через Нього.

Слово Боже, у єретичному вченні Арія, є Посередником між Богом та іншим творінням.¹⁵² Грубе протиставлення проти модалістичного вчення Савелія призвело до протилежних крайнощів у аріанстві; там господарювало розуміння «συναίρεσις» (*злиття*), а тут – «διαίρεσις» (*розділення*); у савеліанському вченні існувало головне заперечення іпостасної відмінності, а у аріанстві посилене підкреслення його, аж до заперечення рівності в істоті.

У полеміці з Савелієм було допущено багато невдалих виразів і образів, які мали на меті виявити очевидну відмінність Сина від Отця і поставити Сина у ближчий зв'язок зі світом. Це відбулося також і під впливом філософії Філона та богословських поглядів Орігена.¹⁵³

Головним опонентом Арія був Олександр єп. Олександрійський, який один із перших зауважив хиби у вченні цього священика.

Найстаршим документом контрверсійної науки Арія є коротенький лист до Євсевія єп. Нікомідійського, в якому він представляє всю свою хибну доктрину:

«ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός, ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος. καὶ πρὶν γεννηθῆ ἦτοι κτισθῆ ἦτοι ὁρισθῆ ἢ θεμελιωθῆ (Prov. 8, 22 - 25), οὐκ ἦν. ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. διωκόμεθα δὲ ὅτι εἴπομεν· «ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἀναρχός

¹⁵² Пор. В. ЛАБА, *Патрология*, Рим 1974, с. 202.

¹⁵³ Пор. М. Э. ПОСНОВ, *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964, с. 326.

ἐστι». διὰ τοῦτο διωκόμεθα καὶ ὅτι εἴπομεν· «ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν». οὕτως δὲ εἴπομεν, καθότι οὐδὲ μέρος θεοῦ ἐστὶν οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός». ¹⁵⁴

Арій був популярний не тільки в Олександрії, але і поза її межами. Великим прихильником його поглядів був Лукіан пресвітер Антіохійський, який заснував секту лукіанітів, що мали спільні з аріанами погляди. Одним з учнів та палких прихильників Арія був Євсевій єп. Нікомідійський, до якого пише Арій свої листи. Дані листи набрали великої популярності у тогочасному християнському суспільстві.

Олександрійський священик Арій отримав притулок у єп. Євсевія з Нікомидії, субординаціоністичне вчення якого не знайшло до кінця спільних ідеологічних пунктів з радикалізмом Арія. Олександрійський пресвітер, співпрацюючи політично з тими, які його підтримували, не бажав їх вплутувати у глибину своїх ідеологічних позицій. ¹⁵⁵

¹⁵⁴ «Син не є незродженим ані в будь-який спосіб не є частиною Незродженого, ані не бере початку з якоїсь суті; але завдяки волі та бажанню Отця почав існувати перед віками та століттями, повністю Бог, єдинородний, незмінний. Перед тим, як почав існувати або був зродженим, або був створеним, або був оприділеним, або був започаткованим (пор. Прип. 8, 22 – 25), не існував. Дійсно не був незродженим. Ми є переслідувані, бо твердили, що: «Син має початок, проте Бог є безпочатковим». Тому ми є переслідувані, адже ствердили: «Походить з нічого». Тому ми сказали, оскільки не є ані частиною Бога, не походить з (Його) істоти»; (ARJO, Lettera a Eusebio di Nicomedia, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. M. SIMONETTI, II, Milano 2003, cc. 72 – 73).

¹⁵⁵ Пор. K. SCHATZ, *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 2006, с. 25; пор. M. SIMONETTI, *La crisi ariana dall'inizio al concilio di Nicea (325)*, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. M. SIMONETTI, II, Milano 2003, с. 66.

Для Арія тільки Отець є Богом, адже Він є Незродженим. Для олександрійського священика богословське розуміння зродження Божого Сина дорівнює створенню. Це стало вихідним пунктом його богословських поглядів.

В олександрійській традиції Отець, Син та Святий Дух, як Три Іпостасі, беруть участь в Одній Єдиній Божественній природі, проте різняться між Собою. ¹⁵⁶ Арій, натомість, голосив підпорядкування Сина в якості творіння, а не як одноістотного в існуванні з Отцем.

Не розуміючи зродження поза часом, яке є духовним, нерозривним процесом у Самому Бозі, Арій допустив ще одну помилку, яку до нього не зробив ще ніхто. Коли він заперчував рівність Сина з Отцем, то автоматично вдаряв у догматичну правду про Бога Отця, як «*Principium totius Deitatis*», тобто як «*Початку всього Божества*». ¹⁵⁷

Для вивчення характеристики аріанства як єресі у перших його стадіях розвитку важливим є розгляд наступних документів:

а) лист Арія до Євсевія з Нікомидії;

б) лист миротворчого характеру Арія та його прихильників до Олександра єп. Олександрійського.

Щодо доктринальної сторони єретичного бачення Арія, то воно є подане у:

а) вченні св. Атанасія, де він цитує «Θάλασσα» Арія;

¹⁵⁶ Згодом св. Августин пояснюватиме це підпорядкування Божих Осіб Одної Одній виявом любові у внутрішньотринітарних Божественних відносинах, про що говорилося попередньо.

¹⁵⁷ Пор. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, с. 262.

б) «Листі Євсевія єп. Нікомидійського до Павліна Тирського»;

в) «Посланні Олександра єп. Олександрійського до єпископів»;

г) «Листі до візантійського єп. Олександра».¹⁵⁸

Розглядаючи вчення Арія, можемо виділити такі пункти:

7. 1. Заперечення Божества Отця:

Отець не може зродити рівного Собі Сина у Своїй Божественній природі, а тому Він є у становищі «безсильного» Бога. Отець не є у повноті Отцем, адже «зродження» як такого не було. Було лише створення Сина, а тому Арій таким чином заперечує факт Отцівства Отця.

Арій не міг збагнути, що Отець є Отцем лише тоді, коли зроджує Сина рівного Собі. Бог проявляє Своє Божество передусім у зродженні рівного Своїй Істоті Сина. Вчення Арія насамперед заперечує Божество Отця і Його Божественну досконалість, обмежуючи її.

7. 2. Заперечення Божества Логоса

1) Логос мав початок Свого буття « $\eta\upsilon$ ποτε ὄτε οὐκ $\eta\upsilon$ » (*quando non erat*), бо інакше не було би монархії Отця.

¹⁵⁸ Пор. D. SPADA, *Le formule trinitarie da Nicea a Costantinopoli*, Roma 1988, с. 77.

Монархія Отця для Арія була беззаперечною очевидністю. Не розуміючи одноістотності Божих Осіб він вважав, що ця одноістотність вводить поняття «діархії» (двох початків). Розділяючи Сина від Отця, що є неприйнятним щодо існування Бога, Арій заперечив таким чином одноістотність Отця і Сина. Для нього одноістотність означає, що Син не був би Сином, але був би другим Отцем. Існування двох Отців – нонсенс. Крайній монархізм Арія не дозволив йому прийняти рівність у Істоті Отця і Сина, в якій не заперечується монархія Отця.

2) Для Арія Логос виник не з єства Отця, що призвело б до гностичного поділу або подрібнення Божественного єства, або до чуттєвих представлень, які низводять Божество у людський світ, - *але Син є створений з нічого по волі Отця* (θελήματι τοῦ πατρὸς ἔξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ λόγος).

3) Арій стверджував, що Логос має Свій початок до створення світу та часу, а тому Він не є вічним. Таке твердження Арія вело до логічних умовисновків, що Син не є правдивим Богом, бо відрізняється по єству від Отця. Син є творінням (κτίσμα та ποίημα). Ось чому Святе Письмо, щодо Сина, послуговується поняттям «Господь» (Дії. 2, 36), називаючи Його «Первородним» (Кол. 1, 15). Для Арія факт зродження Слова є фактом Його початку. Син родився не з істоти Отця, але походить з нічого.

Арій не хотів застосувати слово зроджений, бо це означало, що Слово еманувало з Отця, а тому було в Отці і має щось з Отця, тобто Його істоту.¹⁵⁹

4) Арій вважав, що хоча у Своему єстві Син є творінням, проте Він має незрівнянні переваги у порівнянні з іншими творіннями. Після Бога Син володіє найвищою гідністю; через Нього Бог все створив, як і сам

¹⁵⁹ Пор. М. Э. Поснов, *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964, с. 333; пор. В. В. БОЛОТОВ, *Собрание церковно – исторических трудов*, I, Москва 1999, с. 378.

час (Євр. 1, 3). Бог, передусім, створив Сина (Мудрість) «[...]початком путі своєї, першою з чинів споконвічних» (Прип. 8, 22: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ). Між Богом і Логосом існує безконечна відмінність. Між Логосом та творінням ця відмінність тільки відносна.

5) Арії вважав, що коли Син названий рівним Отцеві, то це означає, що Він став таким по благодаті та по благоволінню Отця. Він – усиновлений Син. Він називаний Богом в широкому значенні і до певної міри неправильно.

6) Розглядаючи буття Логоса як творіння, Арії твердив, що Його воля як творіння початково була також видозмінною – однаково здатною (схильною) і до добра, і до зла. Логос, у баченні Арія, не є незмінним (ἀτρέπτος). Тільки через скерування Своєї свободної волі у бік добра Він став безгрішним і благим. Його прослава є заслугою Його святого, наперед передбаченого Богом життя (пор. Фил. 2, 9).¹⁶⁰

На перших порах аріанство з'явилося у вигляді полемічної протилежності вченню Олександра єп. Олександрійського, який навчав що:

«οὐ συμφωνοῦμεν αὐτῷ δημοσίᾳ λέγοντι· Ἄει Θεός, ἀεὶ Υἱός· ἅμα Πατήρ, ἅμα Υἱός. Συνυπάρχει ὁ Υἱός ἀγεννήτως τῷ Θεῷ, ἀειγενής, ἀγεννητογενής· οὐτ' ἐπινοία οὐτ' ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ Θεός τοῦ Υἱοῦ... ἐξ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός· Ἀγεννήτως...»¹⁶¹

¹⁶⁰ Пор. М. Э. Поснов, *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964, с. 333.

¹⁶¹ «завжди Бог, завжди Син; разом Отець, разом і Син... Син співістотний Богу; на жодну найкоротшу мить, яку може собі уявити людська думка, Отець не випереджує (по буттю) Сина. Син – із Самого Бога. Незроджений...»; Цитуючи вказані слова

Ці слова констатують дві головні думки:

1) співвічність Сина Отцеві (без найменшого відтінку заперечення причинної залежності Сина від Отця);

2) народження Сина з самого єства Отця без жодної «домішки», будь-яких еманацийних уяв.

Арії неправильно зрозумів першу думку і на підставі тенденційних умовисновків спотворив зміст другої.

Олександр єп. Олександрійський, будучи радикально налаштованим на всяку хибну і єретичну думку Арія, у *«Посланні до всіх єпископів»* порівнює його вчення з вченням Антихриста:

«ἐν τῇ ἡμετέρᾳ τοίνυν παροικίᾳ ἐξηλθον νῦν ἄνδρες παράνομοι καὶ χριστομάχοι διδάσκοντες ἀποστασίαν, ἣν εἰκότως ἂν τις πρόδρομον τοῦ ἀντιχρίστου ὑπονόησεν καὶ καλέσειεν».¹⁶²

Саме тому, порівнюючи вчення Арія з правдивим вченням Олександра єп. Олександрійського, яке він подає

Олександра єп. Олександрійського, російський богослов В. В. Болотов ставить під сумнів його авторство, проте саму можливість їх вважає ймовірною. (В. В. Болотов, *Собрание церковно – исторических трудов*, I, Москва 1999, с. 375).

¹⁶² «Проте, у нашій єпархії люди невірні та вороги Христа прийшли ззовні, щоб навчати відступництво, яке по суті розцінюється і визначається походженням від Антихриста»; (ALESSANDRO, Lettera a tutti vescovi, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. М. SIMONETTI, II, Milano 2003, сс. 82 – 83).

у «Посланні до Олександра Візантійського» та в деяких інших своїх листах, ми можемо побачити помилку олександрійського священика та резонанс, який вона викликала в еклезіальному житті.

«Ми віримо, – пише єп. Олександр у Першому Окружному Посланні, – як вчить апостольська Церква, в єдиного неродженого Отця, Який не має винуватця Свого буття... і в єдиного Господа, Ісуса Христа, Сина Божого єдинородного, родженого не із неіснуючого, а з істоти Отця, не по подібності матеріального процесу, не через відділення чи витікання..., але невимовно, так як Його єство (ὕπόστασις) незбагненне для створених осіб»... Термін «був завжди перед віками» - ἦν αἰὲν πρὸ αἰώνων – ніяк не є тотожним з поняттям «не зроджений» (не = ἀγεννήτω). Отже, незродженому Отцеві необхідно приписати, лише Йому притаманну гідність (οἰκείον ἀξίωμα), визнаючи, що Він не має ні в кому винуватця Свого буття. Необхідно також віддати належну честь і Синові, приписуючи Йому безпочаткове зродження від Отця (τὴν ἀναρχὸν αὐτῷ παρὰ τοῦ Πατρὸς γέννησιν), не заперечуючи Його Божества, але визнаючи у Ньому точну відповідність образу Отця у всьому, а ознаку незродженості присвоювати тільки Отцеві (τὸ ἀγέννητον τῷ Πατρὶ μόνον ἰδίωμα), тому і Сам Спаситель говорить: «Отець Мій більший від Мене» (Ів. 14, 28)».

Для єпископа Олександра було очевидним стверджувати, що ніколи не було Сина, означає те саме, «що визнати, що Бог деколи був ἄλογος ἄσοφος (без Слова, без Своєї Мудрості)».¹⁶³

Вчення єп. Олександра є тісно пов'язаним з богослів'ям Оригена, проте на противагу аріанству воно розвинуло його у правильному напрямку. Необхідно визнати також вплив на догматику єп. Олександра

¹⁶³ М. Э. Поснов, *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964, с. 333 – 334.

малоазійських традицій, які збереглися від св. Іринія та частково від Мелітона із Сард.

Догматичне вчення Олександра єп. Олександрійського прекрасно висвітлює «Послання до всіх єпископів», де він пише:

[12] «τίς γὰρ ἤκουσε πώποτε τοιαῦτα; ἢ τίς νῦν ἀκούων οὐ ξενίζεται καὶ τὰς ἀκοὰς βύει ὑπὲρ τοῦ μὴ τὸν ρύπον τούτων τῶν ῥημάτων φαῦσαι τῆς ἀκοῆς; τίς ἀκούων Ἰωάννου λέγοντος «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» (Ів. 1, 1), οὐ καταγινώσκει τούτων λεγόντων «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν», ἢ τίς ἀκούων ἐν τῷ εὐαγγελίῳ «μονογενῆς υἱός», καὶ «δι' αὐτοῦ ἐγένετο πάντα» (Ів. 1, 18. 3), οὐ μισήσει τούτους φθεγγομένους ὅτι εἰς ἐστὶν τῶν ποιημάτων; πῶς γὰρ δύναται εἰς εἶναι τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων, ἢ πῶς μονογενῆς ὁ τοῖς πᾶσι κατ' ἐκείνους συναριθμούμενος; πῶς δὲ ἐξ οὐκ ὄντων ἂν εἴη τοῦ πατρὸς λέγοντος «ἐξηρεύσατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν» καὶ «ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου ἐξεγέννησά σε» (Пс. 44, 2; 109, 3);

[13] ἢ πῶς ἀνόμοιος τῇ οὐσίᾳ τοῦ πατρὸς ὁ ὢν εἰκὼν τελεία καὶ ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς καὶ λέγων «ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις· δείξον ἡμῖν τὸν πατέρα» (Ів. 14, 9); πῶς δέ, εἰ λόγος καὶ σοφία ἐστὶ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν; ἴσον γὰρ ἐστὶ αὐτοὺς λέγειν ἄλογον καὶ ἄσοφόν ποτε τὸν θεόν.

[14] Πῶς δὲ τρεπτός καὶ ἀλλοιωτός ὁ λέγων δι' ἑαυτοῦ μὲν «ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί» καὶ «ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμεν» (Ів. 14, 10; 10, 30), διὰ δὲ τοῦ προφήτου «ἴδετέ με ὅτι ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἡλλοίωμαι» (Мал. 3, 6); εἰ γὰρ καὶ ἐπ' αὐτόν τις τὸν πατέρα δύναται τὸ ῥητὸν ἀναφέρειν, ἀλλὰ ἀρμοδιώτερον ἂν εἴη περὶ τοῦ λόγου νῦν λεγόμενον, ὅτι καὶ γενόμενος ἄνθρωπος οὐκ ἡλλοίωται, ἀλλ' ὥς εἶπεν ὁ ἀπόστολος: «Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας» (Євр. 13, 8). τίς δὲ ἄρα εἶπεν αὐτοὺς ἔπεισεν ὅτι δι' ἡμᾶς γέγονε, καίτοι τοῦ Παύλου γράφοντος «δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα» (Євр. 2, 10)

[15] περὶ γὰρ τοῦ βλασφημεῖν αὐτοὺς ὅτι οὐκ οἶδεν τελείως ὁ υἱὸς τὸν πατέρα, οὐ δεῖ θαυμάζειν. ἅπαξ γὰρ προθέμενοι χριστομαχεῖν παρακρούονται καὶ τὰς φωνὰς αὐτοῦ λέγοντος «καθὼς γινώσκει με ὁ πατήρ καὶ γὰρ γινώσκω τὸν πατέρα» (Ів. 10,

15). εἰ μὲν οὖν ἐκ μέρους ὁ πατὴρ γινώσκει τὸν υἱόν, δηλὸν ὅτι καὶ ὁ υἱὸς μὴ τελείως γινωσκέτω τὸν πατέρα. εἰ τοῦτο λέγειν οὐ θέμις, οἶδεν δὲ τελείως ὁ πατὴρ τὸν υἱόν, δηλὸν ὅτι καθὼς γινώσκει ὁ πατὴρ τὸν ἑαυτοῦ λόγον, οὕτως καὶ ὁ λόγος γινώσκει τὸν ἑαυτοῦ πατέρα, οὗ καὶ ἔστι λόγος».¹⁶⁴

¹⁶⁴ «Хто все ж таки не чув ці твердження? І той, хто почув, якщо не відійде далеко і не затикає вуха, щоб не отримати незмінні від бруду ці слова? Хто слухає Івана, який говорить: «На початку був Логос» (Ів. 1, 1), чи не засуджені вони, які твердять: «Був час, коли не існував?» Хто чув Євангелію «Єдинородний Син» і «через Якого все сталося» (Ів. 1, 18. 3), не ненавидітиме тих, які твердять, що Він є чимось створеним? Як Він може бути творінням через Якого були (створені) творіння? Або як [Він] є Єдинородний, згідно їхнього бачення і може бути зачисленим до інших? Як може походити з нічого, від моменту, коли говорить Отець: «із мого серця гарне слово ллється» (Пс. 45 (44), 2) і «перед зорею я зродив тебе неначе росу» (Пс. 110 (109), 3)? Як може бути відмінним від Отця в істоті Той, Який є досконалим образом і відображенням Отця, Який говорить: «Хто бачить Мене бачить Отця» (Ів. 14, 9)? Якщо все ж таки Син є Словом та Мудрістю Бога, то чи був час, коли Він не існував? Отже, це те саме, що сказати, що Він говорив, що якийсь час Отець був перед Словом та Мудрістю.

Як може бути змінним та іншим Той, Який говорить: «Я в Отці, а Отець у Мені» (Ів. 14, 10), та «Я і Отець - одно» (Ів. 10, 30), і говорить через пророка «дивіться на Мене, тому, що Я, Господь, не міняюсь?» (Мал. 3, 6). Якщо це відноситься до Отця, то також можна сказати і до Логоса, тому що став людиною і не змінився, про що сказав апостол – «Ісус Христос учора й сьогодні – Той Самий навіки» (Євр. 13, 8). І хто може припускати, що Він є створений для нас з моменту, коли Павло пише: «все ради Нього й усе від Нього» (Євр. 2, 10)? А тому це їхнє богохульство, в якому Син не знає досконало Отця, не повинно нас дивувати. Проте, вдавшись до боротьби супроти Христа, вони відкинули слова, які Він говорить: «Як Отець знає Мене, так Я знаю Отця» (Ів. 10, 15). Якщо Отець знає частково Сина, було б очевидним, що і Син не знає досконало Отця. Але якщо [їм] не є дозволено припускати, що Отець знає досконало Сина, тому є зрозумілим те, як Отець знає Свій Логос, так само Логос знає Свого Отця, з Якого є Логос»;

У вченні про Божого Сина Арій визнає Його повстання до існування як творіння, яке спонукало олександрійського священика до думки, що Син не є зродженим. З цієї точки зору, вчення Олександра було дивним для Арія, бо говорило йому про два незроджені Начала (ἀρχή), тобто два початки. Якщо для Арія Син є зроджений, то це означає, що Він є творінням з нічого, і тому визнається лише один Бог – Отець, заперечуючи дійсність Божественного зродження Сина (*spiratio*), а також іпостасну відмінність Його від Отця. Для Арія «бути зродженим» означало творчий акт Отця у часі.

Згідно вчення Арія, у першому випадку визнання одноістотності Сина і Отця було запереченням монархії Отця, а у другому – модифікацією савеліанського розуміння про Сина – Отця:

«[...]γενήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰώνων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ ὅλα πεποίηκε, γενήσαντα δὲ οὐ δοκῆσει, ἀλλὰ ἀληθεία, ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεγεννημένων,

(ALESSANDRO, Lettera a tutti vescovi, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. M. SIMONETTI, II, Milano 2003, сс. 86 – 89).

Термін «знаю» (γινώσκω), у біблійному розумінні, та у розумінні Отців Церкви означає «знати суть» справи, речі або чиясь особу, якою вона є у своїй суті. Пізнати істоту Бога є неможливо, проте для Арія, який використовував Святе Письмо як фундамент своєї віри, слова Спасителя повинні були стати промовистими. У цьому випадку Арій допустив екзегетичну помилку, ставлячи акцент лише на платонівську філософію.

Звичайній людині пізнати Божество Отця є неможливо, проте коли Христос говорить про взаємне знання істоти Отця як Отець знає і Його істоту, то для Отців Церкви це означало рівноістотність Божих Осіб, на що вказують дані вислови Святого Письма.

[3] οὐδ' ὡς Οὐαλεντίνος προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ πατρὸς ἐδογματίσειεν, οὐδ' ὡς Μανιχαῖος μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο, οὐδ' ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν».¹⁶⁵

Дана концепція Арія заперечувала повноту Божества Отця, яка проявляється у всьому, а не тільки у творінні. Бог Арія є Богом егоїстичним, трансцендентним, закритим у Собі Самому. Заперечивши Божественність Христа, Арій заперечив всі свої священодії, у яких є присутній Сам Христос, адже Свята Тайна Хрещення в апостольських часах відбувалося в ім'я Ісуса Христа, Якого перші християни визнавали Богом і Який прийняв Тіло для нашого спасіння. Все те, що звершує Церква та й Сама Вона – Божа Установа, не має рації свого існування, якщо відкинути правду про Пресвяту Трійцю, об'явлену нам Божим Сином.

Якщо Христос не є Богом, то всі Святі Тайни, як видимі знаки невидимої благодаті Христа, та й саме священство Арія не мало б жодного значення. Саме тому Церква колегіально (на Першому Вселенському Соборі у Нікеї) наклала на нього анафему, розпізнавши у єретичному вченні Арія заперечення повноти Божества Отця, Який не може зродити рівного Собі Сина, внаслідок чого заперечується Божество Сина.

¹⁶⁵ «Єдинородний Син, зроджений перед часом, вічний, через Якого були створені час та всі речі: Він є зроджений не через видимість але в дійсності, він почав існувати завдяки волі [Отця], незмінний та не мінливий, досконале творіння Бога, але не як якесь серед творінь, зроджений, але не так як хтось серед зроджених. Не як твердив Валентин, що зродження з Отця є еманациєю; не як Мані вчив, що зродження є лише частиною одноістотного Отця. Не як вчив Савелій, відділяючи монади, ствердивши Син – Отець»; (ARIO, Lettera ad Alessandro di Alessandria, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. M. SIMONETTI, II, Milano 2003, cc. 76 – 77).

Бог християн є Богом взаємного триєдиного внутрішнього діалогу, Який з любові створює людину на Свій образ і на Свою подобу, щоби її обожнити.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Головною істиною Старого Заповіту є: **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד** [šəma^c yišrā'el yhw^h(ʾāḏōnāy) ʾēlōhēnū yhw^h (ʾāḏōnāy) šəhād] “Слухай, Ізраїлю, Господь Бог наш, Господь єдиний” (Втор. 6, 4). І продовжує Святе Писання: **לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פָּנָי** [lō^ʾ yiḥye^h-ləkā ʾēlōhīm ʾāḥērīm ʿal-pānāy], “Нехай не буде в тебе інших богів крім Мене” (Вих. 20, 3). Старий Заповіт підкреслює теїзм трансцендентний, персональний, спасаючий (пор. Іс. 45, 14 – 24), адже Бог є незбагненною Таємницею (пор. Єз. 11, 22 – 25) та Любов'ю. Саме тому Бог у Старому Заповіті показує, що Він є трансценденцією, бо є понад будь – яку дійсність, транспаренцією, бо об'являє Себе в іманентності.

Тринітарна віра у Бога, як підкреслюють екзегети, появляється виключно у Новому Заповіті в Ісусі Христі. У розумінні богонатхненного автора, коли він описував подію творіння світу, не було поняття Пресвятої Трійці, адже в даних текстах бачимо підкреслення монотеїзму Бога у Його царській функції, коли Вседержитель говорить: “Створімо людину” (Бут. 1, 26). Саме ці слова є “*pluralis maiestatis*”, адже стверджують царську гідність Творця, Який промовляє, як Владика. А тому повнота тринітарного об'явлення, як підкреслює кардинал В. Каспер у творі «*Бог Ісуса Христа*», звершилася в повноті у Ісусі Христі, в Якому є наше спасіння; (пор. W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, с. 297).

Бог у проєкті творіння світу застосовує Своє Слово (пор. Бут. 1, 3; 1, 20 – 21), щоби могла повстати уся дійсність. Слово Боже є Божою Мудрістю **חֵכֶם** [hokmōt], Яка перебуває у Бозі, “бо Господь дає мудрість, з Його уст знання й розум!” (Прип. 2, 6). Божою Мудрістю все було створене (пор. Прип. 3, 19). За посередництвом Своєї Мудрості Бог комунікує зі світом. Слово Боже, тобто Божа Мудрість завжди преекзистувала у Бозі, а тому Вона є вічною, як Отець і є Його іманентною потенцією. Саме Божа Мудрість вічно перебувала у Бозі, про що сказано: “Господь мене мав на початку Своєї дороги, перше чинив Своїх, спервовіку, відвіку була я встановлена, від початку, від правіку землі” (Прип. 8, 22-23); (пор. L. RAZZANO, *L'estasi del bello nella sofologia di S. N. Bulgakov*, Roma 2006, cc. 92 - 93).

У Старому Заповіті богонатхненні тексти вказують на т.зв. «сліди Пресвятої Трійці», даючи нам, християнам, можливість для богословської рефлексії. Ці богонатхненні тексти були інтерпретовані багатьма Отцями Церкви та церковними письменниками у тринітарному контексті (пор. Буття. 1, 2; 6, 3; 18, 1 – 33; Пс. 50 (51), 13; 104, 29; Йов. 33, 4).

Щодо тексту з Книги Буття (18, 1 – 33), де вказано на дві особи, які були з Господом, то згідно інтерпретації деяких сучасних екзегетів – це були ангели.

Одним із образів присутності Бога у світі є “Ангел Ягве” מַלְאָךְ יְהוָה [mal'ak yhwēh]. Саме “Ангел Ягве” є одним із образів Творця у Старому Заповіті, а тому тринітарне трактування цього тексту має право на існування, адже два Ангели уособлювали Дві Божі Особи: Сина та Святого Духа. (пор. D. PATRICK, *The rendering of God in the Old Testament*, Philadelphia 1981, сс. 90 – 100; пор. W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament. Testimony, dispute, advocacy*, Minneapolis 2002, с. 567; пор. E. S. GERSTENBERGER, *Theologies in the Old Testament*, Minneapolis 2002, с. 56).

Необхідно зауважити, що Авраам звертається до трьох Мужів, Які прийшли до нього в однині: “Мій Владико! Як я знайшов ласку в твоїх очах, не минай, прохаю, слуги твого” (Буття. 18, 3), а тому Отці Церкви вбачали в даному тексті вказівку на триєдинство Бога.

Біблійні тексти Старого Заповіту хоча і вказують на сліди Пресвятої Трійці, Які виявляють існування Бога у Трьох Іпостасях, проте є слабким аргументом з огляду сучасної біблістики, адже богонатхненний автор був визнавець чистого монотеїзму. Проте у вказаних текстах ми повинні вбачати прояв Божого Провидіння, яке завжди діє у випереджуючому характері та підготовляє світ для нового тринітарного об'явлення у Ісусі Христі.

У монотеїзмі та християнстві немає суперечності, але навпаки християнська догма становить розвиток, а навіть вінець віри Ізраїля. Біблійний текст: “Слухай, Ізраїлю, Господь Бог наш, Господь єдиний” (Втор. 6, 4), говорить, що Бог є один у Тайні Пресвятої Трійці. Повнота об'явлення проявила себе тільки і виключно у Божій Особі Ісуса Христа та Його Добрій Новині, адже Спаситель прийшов на світ, щоби об'явити всю правду про Бога.

Старий Заповіт вчить нас тільки і виключно віри в Одного Бога, включаючи факт співпраці богонатхненого автора зі Святим Духом та Його Провидінням. У Книзі пророка Ісаї серафими тричі возхваляють Творця: “קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת” [qādōš qādōš qādōš yhwēh(ʿāḏōnāy) ṣəḇāʾōt] “Свят, свят, свят Господь Саваот” (Іс.

Тринітарна формула становить сотеріологію людства, адже живемо і спасаємося у Бозі, об'явленому нам Ісусом Христом. Саме обоження людини матиме місце в Ісусі Христі, в Якому перебуватимемо і Якого повинні визнавати, як Правдивого Бога (2 Кор. 13, 5¹⁶⁷; Гал. 2, 16¹⁶⁸), про що говорить св. ап. Павло та євангелист Іван у Першому Соборному Посланні (1 Ів. 5, 20).¹⁶⁹

Саме таке визнання віри запропонувала Церква священику Арію, на що він відповів негативно.

Характеризуючи єресь Арія та його особу, можемо побачити у його поглядах присутність синкретизму платонівської філософії та певні елементи гнози. Явище єресі Арія було відкинуте саме тому, що християнська догма була помірно зеллінізованою і лише в термінології, а не в доктрині. Як твердить А. Грілмаєр: «Процес сллінізації сягнув безперечно свого найвищого пункту у вченні Арія. Грецький образ Бога та світу був свідомо прийнятим, причому значно зміненим у кериґмі християнського світогляду»¹⁷⁰.

6, 3), що також є одним із фрагментів, які вказують на сліди Пресвятої Трійці у Старому Заповіті.

¹⁶⁷ «Випробовуйте самих себе, чи ви в вірі, пізнавайте самих себе. Хіба ви не знаєте самих себе, що Ісус Христос у вас? Хіба тільки, що ви не такі, якими мали б бути» (2 Кор. 13, 5).

¹⁶⁸ «А коли ми дізнались, що людина не може бути виправдана ділами Закону, але тільки вірою в Христа Ісуса, то ми ввірували в Христа Ісуса, щоб нам виправдатися вірою в Христа, а не ділами Закону. Бо жодна людина ділами Закону не буде виправдана!» (Гал. 2, 16).

¹⁶⁹ «Ми знаємо, що Син Божий прийшов і розум нам дав, щоб пізнати Правдивого, і щоб бути в правдивому Сині Його, Ісусі Христі. Він Бог правдивий і вічне життя!» (1 Ів. 5, 20).

¹⁷⁰ A. GRILLMEIER, *Christus licet vobis invitis Deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, в: A. M. RITTER (red.), *Kerygma und Logos (Fs. Andresen)*, Göttingen 1979 с. 250.

Заперечення Арієм Божества Ісуса Христа і порівняння Слова Божого з буттям ангелів, яке є відділене від Недоступного, відділяє його від християнської віри.

Арій примусив Церкву призадуматися над християнською керигою (κήρυγμα) віри, тобто тим, що голосить Церква від часів апостольських до цього часу. Єресь Арія спонукала Отців Першого Нікейського Собору відкинути всі елліізми у доктрині цього олександрійського священика, тобто всі ті місця богослів'я у яких він пішов задалеко. У процесі зустрічі Арія з грецькою «філософією Логоса» та процесом його «самовходження» у дане філософське бачення, спонукало його до відступу від правд віри.¹⁷¹

¹⁷¹ Пор. Ch. SCHÖNBORN, *Bóg zesław Syna swojego. Chryzologia*, Poznań 2002, ss. 92 – 93.

Святіший Отець Іван Павло II в Енцикліці «*Fides et ratio*», розглядаючи проблему ролі філософії у житті Церкви, навчає: «Є багато доріг, якими людина може просуватися до досконалішого пізнання істини і завдяки цьому робити своє життя відповідним до людської гідності. Серед них особливе місце належить філософії, яка безпосередньо формулює питання про сенс життя і шукає відповіді на них; отож вона постає як одне з найвеличніших завдань людини. [...] Філософія різними способами і в rozmaїтих формах показує, що прагнення істини є невід'ємним елементом людської природи»; (ІВАН ПАВЛО II, *Енцикліка Fides et ratio*, Ватикан 1998, с. 7).

Варто підкреслити, що існують певні небезпечні світогляди, які пропонують нехристиянські типи філософії. Про ці небезпеки понтифік навчає: «Учительський Уряд Церкви не просто вказував на помилки і перекидання у філософських доктринах – він також послідовно нагадував про головні засади, на які належить спиратися справжньому відродженню філософської думки, а водночас накреслював конкретні напрями пошуку» (Там само, с. 85).

Так було і у випадку хибного вчення олександрійського священика Арія, коли Церква, побачивши відступ від правди у його вченні, запропонувала правдиві напрями, які пояснюють правду про Пресвяту Трійцю та Христа, а не впроваджують щось нове, незгідне з об'явленою правдою Євангелії. Філософські терміни служать для того, щоби пояснити правду про одноістотність Божих Осіб чи інші правди віри, проте їхнє існування не повинно впроваджувати нової

Порівнюючи вчення св. Атанасія з єретичними поглядами олександрійського пресвітера Арія, можемо спостерігати у богослів'ї цього святого чітко виражене акцентування одноістотності Божих Осіб. Святий Атанасій Великий¹⁷² характеризує термін *homoousios* «ὁμοούσιος», як

доктринальної думки, а вияснити те, у що завжди вірила Церква і що завжди Вона голосила Божому люду. У такому випадку філософія служить богослів'ю, бо подає терміни, які приближують людському розумінню об'явлену правду про Бога; (пор. S. SWIEZAWSKI, *Owoce kontemplacji przekazywać innym*, в: *Rozmowy o filozofii*, Lublin 1996, с. 33).

¹⁷² Св. Атанасій Великий народився ймовірно біля 295 р. Під час засідань Першого Нікейського Собору мав 30 років і був дияконом. Російський історик М. Поснов твердить, що св. Атанасій з причин свого сану не міг брати участі у засіданнях Собору. Атанасій належав до тих особистостей, які швидко розвивалися і, будучи секретарем Олександра еп. Олександрійського, став головним будівничим богослів'я *homoousios* «ὁμοούσιος», адже допомагав своєму єпископові у оборонному богослів'ї тринітарно-христологічної догми. Тому св. Атанасій «*de facto*» формував у властивому руслі думку Церкви.

Вже на самих початках розвитку ересі Арія (біля 318 року) св. Атанасій пише два твори «*λόγος κατὰ Ἑλλήνων*» або «*Oratio contra gentes*» (*Слово проти язичників*) та «*λόγος κατὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου*» або «*Oratio de incarnatione Verbi*» (*Слово про вочлнення Слова*). Св. Атанасій був приготівленим, щоби зайнятися та формувати богослів'я донікейського та післянікейського періоду.

У вченні про Особу Ісуса Христа св. Атанасій приєднався до малоазійської школи, особливо до послідовників св. Іринія Ліонського, але він був також знайомий і з Оригіном. Його вчення, як і вчення Оригена, є закоріненим у неоплатонізмі.

Характеризуючи вчення св. Атанасія, можемо сказати, що воно розвивалося і удосконалювалося вже до Першого Нікейського Собору. Проте св. Атанасій розвивався у богослів'ї і у 362 р. на Олександрійському Синоді він проявляє себе як зрілий богослов того часу; (Пор. М. Э. ПОСНОВ, *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964, сс. 334 – 335).

У «*Листах до Серапіона*» св. Атанасій представляє дуже цікаву пневматологію, яка стане згодом підставою для богослів'я інших Отців Церкви та церковних авторів. Святий Дух, згідно бачення св. Атанасія, є Тим, Який увесь час перебував з Христом, а після

визнання істотної рівності Божества Христа з Отцем, яку знаходимо у Символі віри: «Бог з Бога, Світло від Світла, Бог правдивий від Бога правдивого».

Цей термін, як і вказані порівняння та образи, означали щось настільки нове, що перевищує будь – які грецькі категорії філософії мислення. Твердження, що Бог, Безпочатковий Початок (ἀρχὴς ἀρχῇ) може мати Свій образ, Який не становить навіть жодної мінімальної різниці з Його Пра-образом, було важким для сприйняття у грецькій категорії філософії мислення.¹⁷³

Св. Атанасій Великий навчав, що Ісус Христос є «**співістотним Образом**» Отця. Цей олександрійський Отець Церкви підкреслює, що Бог є подвійно (διττός [= δισός]) названий Отцем: по природі і по благодаті (φύσει καὶ χάριτι): по природі Отець є Отцем Свого співістотного Слова, а по благодаті є нашим Отцем, згідно того, що нам сказав: «ви є богами».¹⁷⁴

Св. Атанасій не заперечує посередництва Сина у творінні, але заперечує вчення про Його субординаційне буття як найбільшого серед творінь, підкреслюючи тісну єдність між Отцем та Сином. Отець діє через Сина, подібно як світло світить через свій блиск.¹⁷⁵

Дослідник християнської догми Б. Сезбує (B. Sesbouë) підкреслює, що св. Атанасій надто пізно вступив у відкритий інтелектуальний бій з аріанськими єгипетськими монахами. Відкрита діяльність св. Атанасія проти аріанства припадає на 338 або 339 рр., коли він почав редагувати свій твір «**Проти аріан**». У першій

Воскресіння зміцнює Христове стадо; (пор. ATANAZY WIELKI, *Listy do Serapiona*, Kraków 1996, ss. 74 – 75).

¹⁷³ Пор. Ch. SCHÖNBORN, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, ss. 20 – 26; пор. KELLY J. N. D., *The Athanasian Creed «Quicumque vult»*, London 1964, c. 140.

¹⁷⁴ Пор. J. D. SZCZUREK, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*, Kraków 2003, c. 225.

¹⁷⁵ Пор. Там само, c. 246.

частині цього твору св. Атанасій використовує аріанські вислови і, відповідаючи на них, представляє вчення про вічне зродження та незмінність Сина. З вічністю Сина і Його зродженням є пов'язане у нероздільний спосіб вічність Отцівства Бога Отця.¹⁷⁶

Атанасій заперечував в існуванні Бога «окремого Слова» і «окремої Мудрості» по відношенню до Слова, Яким є Христос. Св. Атанасій підкреслював, що Христос є Правдивою Людиною і Правдивим Сином Божим, Який є зроджений із субстанції (ἐκ τῆς οὐσίας) Отця.¹⁷⁷

Св. Атанасій підкреслював надзвичайну плідність Божої природи, яка спричинюється до того, що Отець безнастанно зроджує Сина і це зродження є вічним (ἀεὶ γεννητικός τῇ φύσει ὁ Πατήρ).¹⁷⁸ Ідея вічного зродження є пов'язана з вченням Орігена.

Св. Атанасій навчав, що Отець зроджує Сина зі Своєї субстанції (ἐκ τῆς οὐσίας), а не через уділення Йому частини Своєї субстанції і не через участь (μετουσία) у ній.¹⁷⁹ Завдяки цьому Бог Отець є правдивим Отцем, але не так, як земні отці, тому що Його відносини із Сином є тривалі і незмінні. Його правдиве Отцівство є також вічним.¹⁸⁰ Тому Отець і є правдивим Богом.¹⁸¹

Св. Атанасій відрізняє Синівство Христа, Яке є з природи, від синівства Божого люду, яке є по благодаті.

Дуже важливим елементом у дискусії з аріанством була конкретизація та пояснення суті різниці грецьких термінів «ἀγέννητος» (нестворений) та «ἀγεννητος» (незроджений), які стали джерелом непорозумінь під час

¹⁷⁶ Пор. B. SESBOÛE, B. MOUNIER, *Dieu peut – il avoir un fils? Le débat trinitaire du IV siècle*, Paris 1993, c. 45.

¹⁷⁷ Пор. ATANASIUS, *Contra Arianos* 1, 15 (PG 26, kol. 44).

¹⁷⁸ Пор. ATANASIUS, *Contra Arianos* 3, 66 (PG 26, kol. 464).

¹⁷⁹ Пор. ATANASIUS, *Contra Arianos* 1, 15 (PG 26, kol. 44).

¹⁸⁰ Пор. ATANASIUS, *Contra Arianos* 1, 19 – 21 (PG 26, kol. 49 – 57).

¹⁸¹ Пор. ATANASIUS, *Contra Arianos* 1, 9. 21. 23 (PG 26, kol. 28 – 33; 56; 60).

дискусій у добі аріанської кризи. У своїх дослідженнях св. Атанасій відрізняв їх і показав правильність значення кожного із цих термінів щодо тринітології та антропології.¹⁸²

Перший термін, як підкреслює богослов Б. Сезбуе (B. Sesboüé), виражає відносини Отця до Сина, в яких незродженість є характерною рисою для Отця. Натомість другий термін означає відносини Творця до творіння, де характерною рисою Творця є те, що Він не підлягає процесові змін.¹⁸³ Саме тому термін «ἀγεννητος» (незроджений) є атрибутом, який вживали Отці Церкви щодо Отця.¹⁸⁴

Впорядкування термінології та її кристалізація дозволили краще захищати правдиве Отцівство Отця і правдиве Божество Втіленого Сина, згідно з вченням Першого Нікейського Собору. Саме тому св. Атанасій повинен був відповісти на закиди аріан, які стверджували, що зродження у Бозі повинно спричинювати терпіння, зміну та поділ субстанції Бога.

На противагу цьому твердженню св. Атанасій навчав, що зродження у Бозі не є пов'язане з жодною існуючою матерією, тому що у Бозі не існує жодного поділу «*перед*» або «*після*», адже Бог є Найвищий Дух. Син не є частиною Отця, а Отець, зроджуючи, не применшує Себе, як сонце не зменшується, даючи світові

¹⁸² Дану проблему св. Атанасій порушив у творі *Contra Arianos* (1, 30 – 34 [PG 26, kol. 73 – 81]). Теодор де Реньйон (Th. de Régnon) підкреслює, що у часах св. Атанасія термін «ἀγεννητος» має чотири значення: те, що не існує, але може статися; те, що не може існувати; те, що існує, але не походить від чогось іншого; те, що не було зроблене, а існує вічно (Th. de RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, III, Paris 1892 – 1898, с. 212).

¹⁸³ Пор. B. SESBOÜE, B. MOUNIER, *Dieu peut – il avoir un fils? Le débat trinitaire du IV siècle*, Paris 1993, с. 69.

¹⁸⁴ На тему семантичного розвитку терміну «ἀγεννητος» писав Th. de RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, III, Paris 1892 – 1898, с. 183 – 254.

світло.¹⁸⁵ Отець передає всю Свою субстанцію Синові, і хоча Син походить від Отця, проте залишається «єν» (в) Отці, а Отець у Ньому.¹⁸⁶

Вказані твердження св. Атанасія виразно свідчать, що Син не є пізнішим від Отця у природі, але є співістотний з Ним. Говорячи про «ἀρχή» (початок) Сина св. Атанасій виразно розрізняє «ἀρχή» хронологічне від «ἀρχή» онтологічного. Син існує вічно, тому «ἀρχή» не існує у часі. Будучи вічним, Слово Боже не може вважатися за брата Отця, тому що Отець є онтологічним «ἀρχή» Сина. Зродження Сина є вічним (ἀίδιος).¹⁸⁷

Цей термін постійно появляється у текстах св. Атанасія як щодо Отця, так і щодо Сина, як до Його зродження, так і до Його царювання. Біблійним аргументом, який підкреслює вічність Сина, для св. Атанасія є текст з Євангелії св. Івана, а особливо момент, у якому Христос говорить: «Я є» (Ів. 10, 14).¹⁸⁸

Син, будучи постійно з Отцем і в Отці, як Його Слово, об'являє Його людям. Св. Атанасій у творі «*Про Втілення Слова*» (Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου) багаторазово повторює, що завдяки Втіленню Слова Отця люди змогли пізнати правду про Отця.¹⁸⁹ Втілення було потрібним, бо поклоніння бовванам та атеїзм запанували на світі і люди своїми силами не могли у творінні побачити і розпізнати Творця. Тільки Слово Боже, Яке бачить душу та думку людини, впроваджує у рух будь –

¹⁸⁵ Пор. ATANASIUS, *Contra Arianos* 1, 15, 28; 2, 33 (PG 26, kol. 44; 69 – 72; 217).

¹⁸⁶ Пор. ATANASIUS, *Contra Arianos* 1, 29, 48; 2, 43; 3, 24 (PG 26, kol. 72; 112; 237 – 240).

¹⁸⁷ Пор. ATANASIUS, *Contra Arianos* 1, 14; 2, 34 (PG 26, kol. 40; 220).

¹⁸⁸ Пор. J. D. SZCZUREK, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*, Kraków 2003, с. 248.

¹⁸⁹ Пор. ATANASIUS, *De incarnatione Verbi* 11 – 20, в: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* 61, Warszawa 1969, с. 32 – 40.

яку річ, тільки Воно у творінні могло дати людям пізнання Отця.¹⁹⁰

Слово Боже змогло передати людям волю Отця, тому що, як пояснює св. Атанасій, «функціонувало як людина, а як Слово все зроджувало до життя і як Син було разом з Отцем».¹⁹¹

Інший важливий елемент вчення св. Атанасія щодо Отцівства Бога Отця і Його відносин до Сина є питання вільного акту зродження Слова.

Підступною дилемою аріан була думка: якщо Син був зроджений через волю Отця, то Він є рівний з іншими творіннями, а якщо через необхідність, то це означає, що Бог є підвладний якійсь необхідності. З метою розв'язки даної дилеми св. Атанасій представив платонівський аргумент, згідно якого Найвище Буття не підлягає ані необхідності, ані змінній свободі волі, тому св. Атанасій відповів, що Отець зродив Сина не з необхідності, ані згідно волі, але через природу (*κατὰ φύσιν*).¹⁹²

Св. Атанасій не сконцентровує свою увагу тільки на поясненні відносин Отець – Син. З часів Орігена пневматологічне богослів'я проявляло себе у релігійних практиках, які, щоправда, виникли завдяки вірі у Святого Духа від самого початку.

Першим, хто порушив питання, пов'язане з вченням про Святого Духа, був саме св. Атанасій, який не погоджувався з єретичним вченням певної християнської єгипетської групи, іменованої «тропіками», які навчали, що Третя Особа Божа є «ангелом», згідно Євр. 1, 14 та Ам. 4, 13. На хибність вчення тропіків звернув увагу Серапіон єп. з Тмуіс. Саме тому у «*Листі до Серапіона*»

¹⁹⁰ Пор. ATANASIUS, *De incarnatione Verbi* 14, 3 – 6, в: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* 61, Warszawa 1969, с. 35.

¹⁹¹ ATANASIUS, *De incarnatione Verbi* 17, 5, в: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* 61, Warszawa 1969, с. 38.

¹⁹² Пор. ATANASIUS, *Contra Arianos* 3, 62. 66 (PG 26, 453; kol. 461 – 468).

св. Атанасій розвиває богослів'я Святого Духа, а на Синоді в Олександрії (362 р.) схиляє єпископів до прийняття вчення, що Святий Дух не є творінням, але належить до субстанції Отця і не можна Його від неї відділяти.¹⁹³

¹⁹³ Пор. J. N. D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, с. 194, 196.

Св. Атанасій навчав, що Святий Дух є у повноті Божественний і співістотний Отцю та Синові. Виходячи з твердження, що Пресвята Трійця є вічною, єдиною та неподільною, а Святий Дух є Третьою Божою Особою, Який бере участь у тринітарному житті Бога, це означає, що Він є співістотний Отцеві і Синові. Він є Духом Сина, так як Син є Сином Отця. Через Святого Духа Син освячує та просвічує все. Про Божество Святого Духа св. Атанасій навчав, цитуючи слова св. ап. Павла: «Чи не знаєте ви, що ви Божий храм, і Дух Божий у вас пробуває?» (1 Кор. 3, 16). Якби Святий Дух був творінням, то ми не мали б участі у Божій природі. Св. Атанасій прямо не називав Святого Духа Богом, але навчав, що Він належить і до Слова, і до Отця та ділить з Ними одну і ту саму субстанцію *homoousios* («ὁμοούσιος»).

Біблійне вчення про Святого Духа пробує усистематизувати пневматологію, звертаючи увагу на те, що слово «дух» має у Святому Письмі різні значення, запропонувало критерій, який дозволяє розпізнати тексти, що говорять про Святого Духа. Цим критерієм є присутність артикля перед словом «Святий Дух». Це полегшило завдання у справі доведення Божества Святого Духа, і вказана аргументація була прийнята наступною плеядою богословів.

Походження Святого Духа представляло для св. Атанасія поважні труднощі. Він розумів, що не є спроможним запропонувати повну розв'язку проблеми, тому старався відкидати блюзнірство противників, давши поле для праці св. Василю Великому.

Варто зауважити, що св. Атанасій обмежується лише твердженням, що Святий Дух є від Бога (ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ τὸ Πνεῦμα). Св. Атанасій не пояснює різниці між терміном «походження Сина» та терміном «походження Святого Духа» від Отця.

Коли св. Атанасій говорить, що Святий Дух є посланий через Сина, то він не мав на увазі його вічного послання як одного з елементів внутрішньотринітарних відносин у Бозі, бо ця думка ще не була розвинутою. Св. Атанасій, говорячи про послання Святого Духа, має на увазі його місію у світі. Хоча св. Атанасій і є свідомий того, що відносини Син – Отець є такими самими, як відносини Святий Дух – Отець, проте олександрійський Отець Церкви розуміє, що він не в

Заперечуючи пантеїстичне бачення гностиків, подібно як його опонент Арій, св. Атанасій показував відмінність між Богом та творінням. Згідно його вчення, все створене не має нічого спільного з Творцем», тобто у своїй істоті є відмінним від істоти Бога, проте Бог є присутнім у творінні та діє у світі. На відміну від св. Атанасія, Арій прирівняв Логоса до творіння, а св. Атанасій зауважив хибність цієї думки і підкреслював одноістотність Божого Слова з Отцем.

Він навчав, що Син є тотожним (ταυτότητα) щодо Отця у всьому. Всю христологію св. Атанасія можна виразити у таких догматичних положеннях:

1) Бог (Син Божий, Логос) став Людиною, щоби людину піднести до Бога і обожнити її.

2) Логос прийняв створене тіло, щоби ми у Ньому могли обновилися і бути обожненими (θεοποιησθαι), тобто Логос став людиною, щоби обожнити нас.¹⁹⁴

У творі «*Contra i pagani*» (*Проти поган*) у частині про «Втілення» св. Атанасій підкреслює сотеріологічне значення Втілення Логоса, Який приніс нам вічне життя та кінець смерті:

зміст розв'язати цю проблему. Саме тому св. Атанасій твердить, що Святий Дух не є творінням. Після св. Атанасія у пневматології з'явиться термін «ἐκπόρευσις» (походити), який вдало функціонуватиме як головний щодо взаємин між Отцем і Святим Духом; (Пор. J. D. SZCZUREK, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*, Kraków 2003, ss. 249 – 250).

¹⁹⁴ М. Э. ПОСНОВ, *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964, с. 335.

«[...] παραπαλώλει γὰρ ἂν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, εἰ μὴ ὁ πάντων δεσπότης καὶ σωτὴρ τοῦ θεοῦ υἱὸς παρεγγόνει πρὸς τὸ τοῦ θανάτου τέλος».¹⁹⁵

Характеризуючи вчення св. Атанасія спостерігаємо, що він перший серед Отців Церкви зумів нерозривним зв'язком поєднати думку про Логос, як принцип творіння космосу та вчення про відкуплення Логосом всієї всесенної.

Св. Атанасій завжди твердив, що Логос походить з істоти Отця, тобто підкреслював Божественну природу Другої Особи Божої, Божого Слова, тому що у Сині маємо Отця, а хто знає Сина, той знає Отця.

У творі «*Contra i pagani*» у частині про «Втілення» св. Атанасій подає богослів'я Логоса:

«Λόγον δέ φημι οὐ τὸν ἐν ἐκάστῳ τῶν γενομένων συμπελεγμένον καὶ συμπεφυκότα, ὃν δὴ καὶ σπερματικόν τινες εἰώθασι καλεῖν, ἄφυχον ὄντα καὶ μηδὲν λογιζόμενον μήτε νοοῦντα, ἀλλὰ τῇ ἔξωθεν τέχνῃ μόνον ἐνεργοῦντα κατὰ τὴν τοῦ ἐπιβάλλοντος αὐτὸν ἐπιστήμην· οὐδὲ οἷον ἔχει τὸ λογικὸν γένος λόγον τὸν ἐκ συλλαβῶν συγκεῖμενον, καὶ ἐν ἀέρι σημαίνόμενον· ἀλλὰ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ θεοῦ τῶν ὄλων ζῶντα καὶ ἐνεργῇ θεὸν αὐτολόγον λέγω, ὃς ἄλλος μὲν ἐστὶ τῶν γενητῶν καὶ πάσης τῆς κτίσεως, ἴδιος δὲ καὶ μόνος τοῦ ἀγαθοῦ πατρὸς ὑπάρχει λόγος, ὃς τότε τὸ πᾶν διεκόσμησε καὶ φωτίζει τῇ ἑαυτοῦ προνοίᾳ. ἀγαθοῦ γὰρ πατρὸς ἀγαθὸς λόγος ὑπάρχων, αὐτὸς τὴν τῶν πάντων διεκόσμησε διάταξιν, τὰ μὲν ἐναντία τοῖς ἐναντίοις συνάπτων, ἐκ τούτων δὲ μίαν διακοσμῶν ἁρμονίαν. οὗτος, θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία

¹⁹⁵ «Проте рід людський повністю б загинув, якби не прийшов Син Божий, Господь, Спаситель усіх, щоби покласти кінець смерті»; (ATANASIO, *Contra i pagani. L'Incarnazione* 4 – 5; 8 – 9, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. M. SIMONETTI, II, Milano 2003, ss. 60 – 61).

(1 Кор. 1, 24) ὁν, οὐρανὸν μὲν περιστρέφει, γῆν δὲ ἀναρτήσας, καὶ ἐπὶ μηδενὸς κειμένην τῷ ἰδίῳ νεύματι ἤδρασε. τοῦτῳ φωτισζόμενος ἡλίος τὴν οἰκουμένην καταυγάζει, καὶ σελήνη μετρούμενον ἔχει τὸ φῶς [...]].¹⁹⁶

Головною тезою життя св. Атанасія було утвердження вчення про Ісуса Христа як рівноістотного Богові Отцеві. Дана правда була кардинальною тезою, яка знищила суть аріанства і показала правдивість християнської догми.

Святий Атанасій, як послідовник традицій олександрійської школи, використав в алегоричному ключі філософську концепцію Платона про Логос. Подібно як Арій, який відштовхувався у своїх поглядах від платонівської філософії, так само і св. Атанасій християнізував платонізм і скерував у правильне русло філософську концепцію вчення про Логос.

Для св. Атанасія Логос є Розумом, Інтелектом, без Якого не може діяти Отець, подібно як людина є безсилою

¹⁹⁶ «Говорю, Логос не той, що є властивим і природженим для кожного творіння, як деякі зазвичай приймають, ототожнюючи Його з тим, який сам у собі є без життя, розуму, інтелекту, але діє тільки через зовнішні дії, згідно здібності того, який його вміщав; це не є слово, яке має раціональне буття, укладене у складі та виражене у діях; але говорю, що Бог живий і діючий, Який є Логосом Бога, добром усіх речей, Який вважається іншим, ніж творіння та все створене, це є Той Логос доброго Отця, Який зі Своім Провидінням впорядкував та просвітив цей світ. Будучи, проте, добрим Логосом доброго Отця, Він привів світ у порядок, пристосовуючи дійсність до Себе, і тільки від нього вона отримала гармонію. Те, що є силою та мудрістю Бога (пор. 1 Кор. 1, 24) рухає навкруги небо і, піднісши землю, зміцнює своєю волею те, що з нічого повстало. Просіявши з Нього, сонце освітлює землю, і місяцем вимірює своє світло...»; (ATANASIO, Contra i pagani 40 – 1; L'Incarnazione 4 – 5; 8 – 9, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. M. SIMONETTI, II, Milano 2003, cc. 48 – 49).

в існуванні без свого логоса (інтелекту). Бог творить світ Своїм Інтелектом, Своєю Мудрістю. Вимовляючи Своє Слово, Творець, подібно як і кожна людина, щоби промовити слово, застосовує подих (у випадку Творця це є Святий Дух). Саме тому у творінні світу бере участь вся Трійця ікономічна (οἰκονομία), адже всесвіт бере свій початок від Отця через Сина у Святому Дусі.

У IV ст. на засіданнях Першого Нікейського Собору відбулося вирішення тринітарно – христологічної проблеми. Відкинувши еллінську концепцію Логоса, яка була присутньою у хибному погляді одного з напрямків олександрійського богослів'я – аріанства, Отці Першого Нікейського Собору впровадили автентичне розуміння одноістотності Логоса з Отцем. Суперечки навколо богослів'я про одноістотність Божих Осіб та Божество Сина, а згодом і про Божество Святого Духа, не були до кінця завершені.

Кардинал Йосиф Ратцінгер, а зараз папа Бенедикт XVI, інтерпретуючи Енцикліку «*Fides et ratio*» звернув увагу на ще інший, важливий аспект цієї проблематики.

Зустріч християнства з культурою відбувається не тільки у той спосіб, коли культура відкриває релігії доступ до людей, але коли сама культура стає включеною у динаміку християнства і переминюється з середини. Це, насамперед, стосується Старого Заповіту. «Віра Ізраїля означає безперервне вдосконалення власної культури у напрямі відкритості та ширини спільної правди».¹⁹⁷ Віра веде віруючу людину від її особистого «*esse*» до пізнання глибшої правди, тобто до пізнання Бога. Ця норма відноситься у першу чергу до зустрічі християнства з грецькою культурою та філософією.

¹⁹⁷ J. RATZINGER, Glaube Wahrheit Kultur Reflexionen im Anschluß an die Encyklika «*Fides et ratio*», в: *Communio* 28 (1999), с. 294; пор. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, cc. 339 – 348.

Подібно і у постановах Отців Першого Нікейського Собору з'явилося щось нове. Віра торкнулася філософії таким чином, що змушена була стати понад нею. Варто підкреслити, що Отці Першого Нікейського Собору були добре обізнані з грецькою філософією, а тому вони чітко знали рамки, за які не може вийти філософське розважання у питаннях відносин із Богом. Там, де завершує своє розважання філософія (і тим самим не може пояснити деякі вищі поняття), там починає діяти богослів'я, яке відкриває двері на світло християнської правди.

«Отці не включили без причини до Євангелії самотнію та самодостатню грецьку культуру. Вони могли діалогувати з грецькою філософією і вчинити її знаряддям Євангелії там, де у грецькому світі з'явився пошук Бога, самокритика власної культури та власного актуального мислення».¹⁹⁸ Папа Іван Павло II додає ще один критерій, навчаючи: «коли Церква зустрічається вперше з великими культурами, то не може зректися того, що отримала завдяки інкультурації грецько – латинської думки».¹⁹⁹

Така позиція керманів Католицької Церкви запевнює, що не варто усувати повністю еллінсько-філософську термінологію з богослів'я, (чого і не зробила Церква), але краще його доцільно і автентично використати, застосувавши філософську термінологію для пояснення Божих правд. Цього не зміг зробити Арій та протестантські богослови XIX – XX ст.

Арій не зумів правильно застосувати грецьку філософію, але залишився у руслі філософського (платонівського) бачення Логоса, прийнявши його, насамперед, для себе як догму.

Ще однією характеристикою погляду Арія є його духовність. У християнській духовності центром завжди є

¹⁹⁸ J. RATZINGER, Glaube Wahrheit Kultur Reflexionen im Anschluß an die Encyklika «Fides et ratio», в: *Communio* 28 (1999), с. 294.

¹⁹⁹ JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*, Watykan 1998, с. 108.

Христос та тринітарна віра, а у випадку цього олександрійського пресвітера духовність була сконцентрована на його егоїзмі, тобто на самому собі. В цій своїй приватній духовності він вважав себе непомильним. У його випадку було відсутнє чуття Церкви (*sentire cum Ecclesiae*) та суті її вчення, що доводили йому на засіданнях Отці Собору, духовність яких, зрештою, була еклесіальною.

Бути у Церкві означає знаходитися у становищі учня, тобто перебувати у Церкві, слухаючи Слово Боже та Учительський Уряд Церкви, Який є правильним інтерпретатором Святого Письма та Традиції Церкви. Арій не мав цієї свідомості учня, але, радше, прагнув бути учителем, забуваючи про те, що і вчитель є тим, який також повинен вчитися. Він не бажав зосередитися над тим, чого навчає Церква, зібрана колегійно, в якій є завжди присутній Святий Дух, надихаючий та зміцнюючий Церкву у часах її земної мандрівки.

Церковна Традиція сповіщає нас про ганебний кінець життя Арія, який став наслідком його хибного вчення. На Вечірні Неділі Святих Отців Нікейського Собору в стихирі на «Господи, взиваю я» молимося:

«Въ вѣгъ ꙗ́даеѣ грѣꙗ, ѿрїи возненавїдѣвый свѣтъ кїдѣти, ѿ бѣжтвенноу растерзаетѣ ѡ҃дїцею внѣтренныꙗ, все ѿдѣати сѣщество ѿ дѣшѣ нѣжнѣ, дрѣгїи ѿда вѣвѣ нрѣвомѣ ѿ ѡвразомѣ: но совѡръ ѿже въ Нїкїи, ѡна бѣжїа тѣ проповѣда, Гдїи, ѡцѣ ѿ дѣшѣ сопрестѣла».²⁰⁰

²⁰⁰ Церковнослов'янська версія цього тексту знаходиться у: Вечірня і Утреня на неділі і празники подвижні з канонам (поклонами), Богослуженєм Страсного тижня, Службами общими свѣтїм, Євангелїями Воскресними Рядовими і календар цілого року з пасхалїєю, Ч. I, Жовква 1911, с. 620;

Розглянувши правду, об'явлену нам Богом про Себе, та, намагаючись пояснити містерію Бога, ми повинні завжди вживати мову Традиції: біблійну та літургійну, адже *«lex orandi est lex credendi»*, тобто *«правило молитви є правилом віри»*.

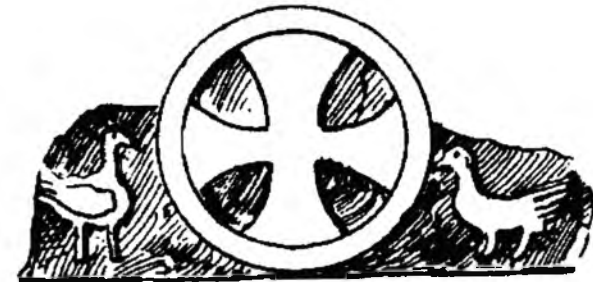
Аналізуючи тексти Святого Письма, які підкреслюють внутрішньотринітарні відносини та монархію Отця, як безпочаткового Початку (ἀρχή) всього, бачимо процес формування тринітарної доктрини, яка бере свій початок з донікейської доби, а також є присутньою у Символі віри Отців Першого Нікейського Собору та продовжує формуватися і до сьогодні.

Неможливо розглядати те, що стверджував Перший Нікейський Собор, не звернувши уваги на панораму розвитку термінології, яка бере свій початок у донікейський період і конкретизується у догматичних рішеннях Першого Нікейського Собору. Саме тому, говорячи про дефінітивні визначення цього Собору, ми повинні вивчити значення термінології, яка з'явилася і розвивалася як перед, так і після Собору у Нікеї, щоби мати інтегральне уявлення про те, чого навчає Свята Церква.

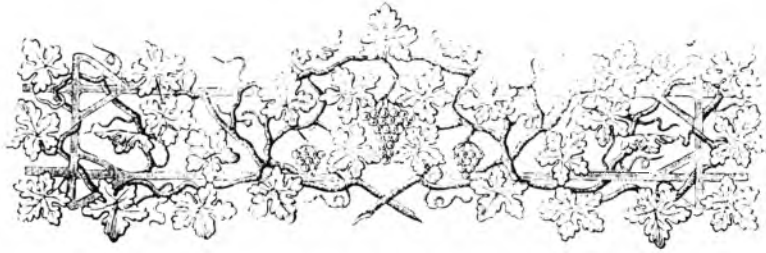
«У пропасть гріха впадає Арій, що заповзявся не споглядати на світло. З Божого допущу нутроші в нього розриваються, щоби насильно віддати життя і духа, ставши другим Юдою і замислом своїм і ділом. Але Собор у Нікеї проголосив Тебе, Господи, Сином Божим, співпрестольним з Отцем і Духом»; (МОЛИТВОСЛОВ. ЧАСОСЛОВ – ОКТОЇХ. ТРЮДЬ – МІНЕЯ, Рим – Торонто 1990, с. 719.).

*Формули за і проти триєдиної
одноістотності у Бозі*

Арій	Нікейський Собор	Савелій
ἐκ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας ([Христос] є з іншої іпостасі та природи)	ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ (одноістотний Отцю)	ταυτοουσία (тотожня істота, але не така сама)



*Різьба на одному із
саркофагів перших християн*



РОЗДІЛ VIII

ПРИЧИНИ СКЛИКАННЯ ПЕРШОГО НІКЕЙСЬКОГО СОБОРУ ТА ЙОГО КЛЮЧОВІ ОСОБИ

Отримавши повну владу на Сході, у 324 р. імператор Константин зауважив проблему, яка мала місце в Олександрії. Імператор втрутився у цю ситуацію з метою з'ясування причини суперечки між єпископом Олександрійським Олександром та його пресвітером Арієм. Хибне вчення Арія у той час набрало великого розголосу на території Сходу і донеслося до Заходу. Проблема полягала у тому, що у розумінні Арія зродження Сина від Отця, як творіння є нематеріальним процесом, тобто Син є творінням Отця перед часом.²⁰¹

²⁰¹ Згідно платонівського бачення, прихильником філософії якого був Арій, Бог спочатку творить Логос, за посередництвом Якого відбувається творіння світу; (пор. А. АМАТО, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 2003, с. 230).

Ця проблема зацікавила імператора, який вирішив скликати Собор, щоби вияснити правду і завершити суперечки у цій богословській дискусії.

Олександрійський єп. Олександр вислав листа всім єпископам Греції, Сирії та Малої Азії з пропозицією зібратися на Собор та розв'язати дану проблему в руслі вчення Христової Церкви.

У сирійській мові зберігся один документ, який вказує, що на початку 325 р. відбувся Синод в Антіохії після смерті єп. Філогонія. Як твердить єзуїт Г. П'єтрас (H. Pietras SJ), Синод в Антіохії відбувся після Анкірського Синоду і перед рішенням перенести засідання Синоду з Анкіри до Нікеї, що впливає з цього сирійського документу та листа імператора Константина, який зберігся виключно у сирійській мові.²⁰²

Вибираючи на овдовілу катедру в Антіохії єп. Євстахія, церковні ієрархи під час цього Синоду, як зазначає Г. П'єтрас (H. Pietras SJ), розглянули проблему аріанства. Рішення цього Синоду були адресовані Олександру єп. «нового Рима», тобто Константинополя проте ще ніхто на теренах Візантії не називав у той час Константинополь «Новим Римом». Окрім того єп. Олександр був обраний єпископом Візантії у 325 р., тому раннє походження цього документу є сумнівним.

Можливо, що ця інформація походить тільки з сирійських джерел. Можна припустити, що тут йдеться про якогось іншого Олександра, адже не було причини, щоби 59 єпископів збиралися разом та висилали листа до

²⁰² Пор. H. PIETRAS, *Le ragioni della convocazione del Consiglio Niceno da parte di Costantino il Grande*, в: *Gregorianum* 82 (2001), cc. 9 – 10; пор. E. SCHWARZ, *Zur Geschichte der alten Kirche und Rechts*, в: *Gesammelte Schriften*, Berlin 1960, cc. 155 – 275; пор. D. L. HOLLAND, *Die Synode von Antiochien (324 – 325) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa*, в: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* Gotha 81 (1970), cc. 163 – 181.

якоїсь Помісної Церкви без, на той час, вагомого значення, чи до якогось єпископа, якого є подане тільки ім'я. Проте текст говорить саме так, як говорить.

Також існує версія, що Осія з Кордоби зупинився в Антіохії по дорозі до Олександрії і там міг головувавати на засіданнях цього Синоду. Це можна підтвердити тим, що єп. Олександр Олександрійський перед Собором у Нікеї хотів бути поінформованим про перебіг подій Антіохійського Синоду і тому прибув насамперед до Нікомидії а потім відбув до Нікеї.²⁰³ Згідно твердження дослідника християнської догми А. Г. Б. Логана (А. Н. В. Logan) Арії хотів зустрітися першим з Євсевієм (Осією), щоби переконати його у правоті своїх богословських поглядів. Проте цього не сталося.

Як твердить А. Г. Б. Логан (А. Н. В. Logan), Осія написав з Олександрії листа імператору Константину про слушність скликання «великого та священного» Собору, де можна б було вирішити проблеми святкування Пасхи та єретичного вчення Арія. Осія написав це звернення до імператора, погодившись на переконливі аргументи Олександра єп. Олександрійського та єп. Маркела з Анкіри, які були прихильниками скликання такого Собору.²⁰⁴

Імператор Константин скликав Собор у Нікеї, оплативши побут єпископів і всі необхідні затрати для проведення цього Собору. В його баченні релігія повинна бути монолітною:

- 1) для спільного визнання віри,
- 2) єдності літургійного ритуалу,

²⁰³ Поп. Н. PIETRAS, *Le ragioni della convocazione del Consiglio Niceno da parte di Costantino il Grande*, в: *Gregorianum* 82 (2001), с. 10.

²⁰⁴ Поп. А. Н. В. LOGAN, *Marcellus of Ancyra and the Council of AD 325: Antioch Ancyra and Nicea*, в: *JThSt* 43 (1992), сс. 428 – 446.

- 3) «*ethos*» у та християнської догми, як визнання правди, яку всі повинні прийняти.

Ідея державної релігії у Римській імперії була основною причиною скликання імператором Константином Святого Собору, адже релігійні негаразди спричинювали безлад та неспокій, який мав негативний вплив на державний устрій.

Історик К. Шатц (K. Schatz) вважає, що позиція імператора в питанні віри була монотеїстичною, проте досить відкритою для богословської інтерпретації, у суть якої він не заглиблювався.²⁰⁵ Церква підкреслювала християнський монотеїзм Одного Бога у Трійці Святій Єдиносущного, що відповідало концепції імператора Константина. Така релігія була найбільш прийнятною для імперії, і тому вона могла отримати державницький характер, про що писав єп. Євсевій з Кесарії (265? – 339/340) щодо передумов Першого Нікейського Собору.²⁰⁶

Легатом Римського Архисрея та імператора Константина на Соборі у Нікеї був єп. Осія з Кордоби.²⁰⁷

²⁰⁵ Поп. K. SCHATZ, *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 2006, сс. 25 – 26.

²⁰⁶ Поп. P. PARENTE, *Consostanziale*, в: *Enciclopedia Cattolica*, IV, під кер. G. PIZZARDO, P. PASCHINI, Città del Vaticano 1950, с. 419.

²⁰⁷ Вчені історики дійшли до висновку, що головуючим на засіданнях Першого Нікейського Собору був Осія єп. з Кордоби. Щоби підтвердити цей історичний факт дослідники Першого Нікейського Собору підкреслили, що ім'я Осія у сирійській мові звучить як «Євсевій». Саме це ім'я стоїть перед ім'ям Євстахій у сирійському документі.

Першочерговим завданням, яке ставив імператор Константин, була проблема датування Пасхи та аріанська смута. У донікейський період дуже гостро стояла проблема протопасхитів, які твердили, що свято Пасхи потрібно звершувати 14 Нісана. Більшість богословів того періоду стояла на позиції святкування Пасхи в неділю, тому вже у 321 р. було прийнято державним законодавством закон про те, що неділя є вільним від праці днем. Щоби погодити обидві сторони

Цей єпископ відігравав, (подібно як Олександр єп. Олександрійський та його секретар молодий диякон Атанасій²⁰⁸) важливу роль у соборових ухвалах.

В одному з біографічних творів «*Життя Константина*» історик єп. Євсевій з Кесарії представляє численні листи, які надійшли імператорові Константину, змістом яких була незгода з вченням еретиків. Євсевій вважає, що автори цих листів кваліфікували імператора як главу Церкви.²⁰⁹

У свідомості римської релігійності важливим елементом суспільного життя був культ та догматичні формули, які застосовувались для прослави Бога. Імператор Константин, будучи «*pontifex maximus*», затверджував всі юридичні чи релігійні документи. Саме тому він міг вирішити питання календаря, святкування Пасхи, проблему схизми мелетіан та слухність літургійно – догматичних формул.

Для імператора Константина були більш важливими мир та спокій у імперії, аніж доктринальне вчення Церкви. Римський імператор попросив папського легата єп. Осію з Кордобі очолити Собор у Нікеї, щоби подолати неспокій, який запанував в імперії. Римська імперія

(прихильників звершування Пасхи у неділю та протопасхитів) імператором Константином був обраний папський легат Осія єп. з Кордобі, який прибув, щоби погодити юридичні дисонанси.

Необхідно зауважити, що єп. Осія з Кордобі був у віці 70 років, тому будь – якого роду географічна дислокація була надто важкою для цього єпископа, але він не міг суперечити волі імператора та папи. Після завершення засідань Першого Нікейського Собору немає жодних відомостей про цього єпископа; (пор. H. PIETRAS, *Le ragioni della convocazione del Consilio Niceno da parte di Costantino il Grande*, в: *Gregorianum* 82 (2001), сс. 10 – 11).

²⁰⁸ Пор. Д. ТУПТАЛО, *Життя Святих. Месяць декабрь*, Москва 2004, с. 335.

²⁰⁹ Пор. H. J. VOGT, *Politische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d. Gr.*, в: *Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen*, Mainz 1973, сс. 35 – 37.

переживала проблему вчення докетів²¹⁰, які твердили, що Тіло Христа не було правдивим, а тому ще одна проблема – вчення Арія – була зайвою для тогочасного політичного устрою.

Апостол Павло у Посланні до Филип'ян говорить: «Він, будучи в Божій подобі, не вважав за захват бути Богові рівним, але Він умалив Самого Себе, прийнявши вигляд раба, ставши подібним до людини; і подобою ставши, як людина, Він упокорив Себе, будучи слухняний аж до смерті, і то смерті хресної» (Филип. 2, 6 – 8).

Слова св. ап. Павла: «прийнявши вигляд раба, ставши подібним до людини» спонукали докетів до твердження, що у Христа було уявне або примарне Тіло, а на хресті терпіло Божество. Ця ересь мала своє продовження і у наступних століттях післянікейського періоду і була вирішена на засіданнях Халкидонського Собору у 451 р. Свій доктринальний початок докети отримали від гностиків та їхньої філософії, а тому Церква

²¹⁰ Грецький термін «δοκέω» означає примарність, уявність, облудність, удаваність, сумнівність.

Ранньохристиянська ересь докетів, згідно вчення якої Син Божий мав уявне Тіло, заперечувала людську природу Спасителя. Докети вважали Тіло Христа небесною дійсністю, проте це Тіло не є подібним до людського Тіла.

Деякі з докетів навіть вважали, що Симеон Киринейський терпів замість Христа. Протиставляючи ересі докетів своє вчення, Церква подала в якості апології слова св. Івана Богослова (1 Ів. 4, 1 – 3; 2 Ів. 7), де сказано, що Тіло Христа походить з Марії і є таким самим, як і наші тіла.

Однією з головних правд віри християнства є те, що Христос – Правдивий Бог і Правдива Людина. Він у людському Тілі терпів на хресті за наші гріхи. Послідовники вчення докетів були монофізити та патріпасіани. Патріпасіани – відгалуження монофізитів – відкидали вчення про Пресвяту Трійцю і стверджували, що на хресті терпів Отець; (пор. G. O'COLLINS, E. FARRUGIA, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, с. 67).

від самого початку захищала правдивість людської природи втіленого Логоса.²¹¹

Гімн про кенозу «*κένωσις*» (Филип. 2, 6–8) Терплячого Слуги Ягве, був взятий св. ап. Павлом з Книги Пророка Ісаї (53, 12). Апостол Народів у юдаїстичному ключі пояснює значення преекзистенції Логоса, Який втілюється і, принижуючи Свою Божественну гідність, стає Людиною, щоби обожнити нас, піднісши нас до «гідності синів Божих» по благодаті.²¹²

Історик Сократ Схоластик у книзі «*Історія Церкви*» згадує про конфлікт між Арієм та єп. Олександром Олександрійським, який набрав розголосу на всій території Єгипту, Лівії та Головної Фиваїди, а опісля у всіх містах та провінціях, бо стосувався проблеми чистоти віри.²¹³

Імператор Константин вирішив скликати на Собор єпископів з цілого світу, який заплановано було провести у Малій Азії (травень 325 р.) для вирішення проблеми аріанської смути.

20 травня імператор Константин розпочав робоче засідання Першого Нікейського Собору разом з 250 єпископами зі Сходу та Африки. У засіданнях Собору брали участь також і представники папи – папські легати під орудою вищезгаданого єп. Осії з Кордоби, місією якого було погодження сторін.²¹⁴

²¹¹ Поп. Н. KESSLER, *Cristologia. Sviluppo storico – dogmatico*, в: *Nouvo corso di dogmatica*, I, Brescia 2005, с. 383.

²¹² Поп. Н. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne N. T. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, cc. 86 – 87.

²¹³ Поп. Н. PIETRAS, *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande*, в: *Gregorianum* 82 (2001), с. 6; поп. S. G. HALL, *Some Constantinian Documents in the Vita Constantini*, в: *Constantine. History, Historiography and Legend*, (ed.) S. N. C. LIEU, D. MONTERRAT, London – New York 1998, с. 86 – 103.

²¹⁴ Поп. Н. PIETRAS, *Le ragioni della convocazione del Consilio Niceno da parte di Costantino il Grande*, в: *Gregorianum* 82 (2001), с. 8.

Під час проведення першої половини засідань Першого Нікейського Собору було представлене хибне вчення Арія та його прихильників. Друга половина засідань була значно важчою, адже у ній розпочав свою сретичну апологію сам олександрійський священник, намагаючись переконати членів Собору у тому, що народження Сина від Отця є нічим іншим, як зовнішнім проявом Його сили. Христос є «досконалим образом Отця», проте не є Богом одноістотним Отцеві.²¹⁵

У відповідь на цю непросту ситуацію Отці Церкви запропонували Символ віри, в основу якого лягло богослів'я *homoousios* «*ὁμοούσιος*» – одноістотності Божих Осіб св. Олександра Олександрійського, якому допомагав св. Атанасій та папського легата єп. Осії з Кордоби. Правильність визнання віри Церкви полягає у тому, що «Отець та Син є однієї природи але різні, як Особи». Дана догма становить «стовп та основу правди» (1 Тим. 3, 15) для християнського віровчення.

Згідно твердження богослова Г. Дж. Опіца (H. G. Opitz) імператор Константин дізнався про існування проблеми сретичного вчення Арія близько 318 р.; (H. G. OPITZ, *Athanasius Werke* III, 1, Berlin – Leipzig 1934, с. 7). Англійський богослов Р. Вільямс (R. WILLIAMS) твердив, що все почалося пізніше, близько 321 р., тому що Константин міг розв'язати цю проблему тільки під кінець 324 р.; (пор. R. WILLIAMS, *Arius, Heresy and Tradition*, London 1987, с. 58)

Богослов Г. Дж. Опіц (H. G. Opitz) твердить, що Константин втрутився у цю суперечку у жовтні 324 р., натомість Е. Боуларанд говорить про втручання Константина в цю справу у листопаді; (E. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et la Foi de Nicée*, Paris 1972, с. 191).

²¹⁵ Поп. М. SIMONETTI, *La crisi ariana dall'inizio al concilio di Nicea (325)*, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. М. SIMONETTI, II, Milano 2003, с. 66; поп. К. SCHATZ, *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 2006, с. 26; поп. А. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 2003, с. 232; поп. Р. CODA, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 2006, с. 169.

Історики Созомен та Руфін подають інформацію про участь у засіданнях Першого Нікейського Собору філософів, які визнавали аріанство, проте не всі сучасні дослідники цього періоду історії Церкви згодні з даним твердженням, вважаючи це легендою. Але оминати дану інформацію було б нетактовно і не науково, тому що передання залишає для нас конкретні факти. Ці факти стосуються участі у полеміці з вказаними філософами св. Спиридона еп. Тримитійського чудотворця.

Історики Созомен та Руфін твердять, що з дозволу імператора Константина на Соборі були присутніми грецькі мудреці зі школи перипатетиків «Περίπατοι».²¹⁶

Наймудріший із них виступив на допомогу Арію і гордився своєю красномовністю, стараючись висміяти вчення Церкви.

Проти нього виступив св. Спиридон:

«Є Один Бог, Який створив небо і землю і створив із землі людину та влаштував все інше, видиме і невидиме Словом Своїм і Духом. Ми віруємо, що Слово це є Син Божий і Бог, Який, змилосердившись над нами заблуканими, народився від Діви, жив з людьми, постраждав і помер задля нашого спасіння і воскрес, і з Собою співвоскресив весь людський рід. Ми очікуємо, що Він же прийде судити всіх нас праведним судом і кожному віддасть по ділах його. Віруємо, що Він однієї природи, з Отцем, рівний з Ним у владі і честі... Так сповідуємо ми і не намагаємось дослідити ці тайни допитливим розумом. Ти також не наслідуйся досліджувати, як все це може бути, бо

²¹⁶ Перипатетики «Περίπατοι» – послідовники Арістотелівської філософії. Ця школа появилася у кінці IV ст. до Р. Хр. і проіснувала близько восьми століть. Їхня назва походить від засновника цієї школи Теофраста, який подарував школі сад з вітьварем і покритими галереями з колонад. «Περίπατοι» означає колонада; Пор. Д. ТУПТАЛО, *Життя Святих. Месяць декабрь*, Москва 2004, сс. 335 – 336.

ні тайни вище твого розуму і далеко перевищують будь-яке людське знання».

З уст святого виходила якась Божественна сила, так що філософ не зміг нічого відповісти і врешті-решт, обдумавши сказане св. Спиридоном, навернувся до правдивої християнської віри разом з іншими філософами.

Цікавим є факт наочної демонстрації одноістотності Божих Осіб у Пресвятій Трійці св. Спиридоном еп. Тримитійським чудотворцем.

Св. Спиридон, доказуючи аріанам єдинство істоти Пресвятої Трійці, взяв у руку «τή πλίνθος» цеглу і стиснув її. Миттєво з неї вийшов вогонь до неба, вода потекла вниз, а порошок залишився у руці святителя. «Це три стихії, а одна «τή πλίνθος» – цегла, – сказав тоді св. Спиридон, – так і в Пресвятій Трійці – Три Особи, а Один Бог».²¹⁷

Вчення про *homoousios* «ὁμοούσιος» стало підставою для прийняття Символу віри, укладеного Отцями Першого Нікейського Собору:

«Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

²¹⁷ Пор. Д. ТУПТАЛО, *Життя Святих. Месяць декабрь*, Москва 2004, с. 336 – 337.

Τοὺς δὲ λέγοντας «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν» καὶ «πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν» καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, φάσκοντας εἶναι ἢ τρεπτόν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία».

«Credimus in unum deum patrem omnipotentem visibilium et invisibilium factorem. Et in unum dominum Iesum Christum filium die, natum de patre, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non factum, unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homousion, per quem omnia facta sunt sive quae in caelo sive quae in terra; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est, homo factus est, passus est et resurrexit tertia die, ascendit in caelos venturus iudicare vivos et mortuos. Et in spiritum sanctum.

Eos autem qui dicunt: erat quando non erat, et: priusquam nasceretur non erat, et quia ex nullis extantibus factus est, quod Graeci exuconton dicunt, vel alia substantia, dicentes mutabilem et convertibilem filium dei, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia».

«Вѣрѹемъ во єдинаго б҃га оца, вседержителя, творца всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ. И во єдинаго г҃да їиса р҃та, с҃на б҃жїа, єдинороднаго, рождѣннаго ѿ оца, то єсть, изъ с҃бщности оца, б҃га ѿ б҃га, свѣта ѿ свѣта, б҃га їстинна ѿ б҃га їстинна, рождѣнна, не сотворѣнна, єдинос҃бщна оцѣ, имже всѣ быша, їаже на небесї и на землї: насъ ради человекъ и нашегѡ ради спасенїа сшѣдшаго, и воплотившася и вочеловѣчшася, страдавша, и воскресшаго въ третїй день, и возшѣдшаго на небеса, и сѣдѣщаго ѡдеснѡю оца, и паки грядѣщаго сѣдѣти живымъ и

мертвымъ. И во стаго д҃а. Глаголющи, же ѿ с҃нѣ н҃шїемъ, їакѡ бысть время, єгда не бѣ, илї їакѡ прѣжде неже родитися, не бѣ, илї їакѡ ѿ не с҃бщи, въсть, илї изъ иныа ѱпостаси илї с҃бщности глаголющи, въти, илї превратїма илї измѣнѣма с҃на б҃жїа, сїхъ анадѣмѣтствѣтъ кадолическаа и апостольскаа цр҃ковь».²¹⁸

Варто зауважити, що Символ віри Першого Нікейського Собору містить у собі дві частини. Перша частина є формулою віри, яка застосовувалася під час Святої Тайни Хрещення, а друга частина носить антиаріанський характер. Окрім цього, у другій частині містяться анатематизми²¹⁹, тобто формули заборони

²¹⁸ «Віримо в одного Бога Отця Вседержителя, Творця всіх речей видимих і невидимих. І в одного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, зродженого з Отця, Єдинородного, тобто з істоти Отця, Бога від Бога, Світло від Світла, Бога правдивого від Бога правдивого, зродженого, а не створеного, співістотного Отцю, через Якого все сталося, що є в небі і що є на землі, Який задля нас людей і задля нашого спасіння зійшов і прийняв тіло, став людиною, страждав і воскрес третього дня, вознісся на небо, прийде судити живих і мертвих. І в Духа Святого.

Тих, які говорять: «був колись час, коли Його не було» або «перед народженням [Його] не було», або «повстав з нічого», або походить з іншої іпостасі, або з іншої субстанції [ніж Отець], або, що Син Божий є змінним і преображенням, цих всіх Вселенська і Апостольська Церква піддає анафемі».

²¹⁹ У Старому Заповіті «анатема» – це виключення з громади, прогнання, знищення (пор. Вих. 22, 19). У Новому Заповіті термін «анатема» застосовує св. ап. Павло лише один раз у розумінні проклин (1 Кор. 16, 22). Проте термін «анатема» в еклезіальному розумінні застосовується тоді, коли Церква хоче відлучити певну особу, чи послідовників хибного вчення від спільноти: як Євхаристійного столу так і від участі у членстві Церкви. У Новому Заповіті еретика чи відступника Церква не проклинає, але залишає самого у своєму

продовжувати визнавати хибне вчення Арія, які мають дефінітивний характер.

Як бачимо, у першій частині прийнятого Символу віри Святий Собор підкреслює:

- 1) Син має ту ж природу «οὐσία», що і Отець,
- 2) монархія Отця у Пресвятій Трійці зберігається;

Друга частина засуджує всіх тих, які заперечують цю догматичну правду.²²⁰

Слід зауважити, що такі представники Церкви як Євсей сп. Нікомидійський, Феодот Лаодикійський та Наркіс Неронід за те, що не хотіли підписати Символ віри, були екскомуніковані Святим Собором.

На завершення засідань Першого Нікейського Собору єпископи відправили Святу Літургію у подяку Богові за успішне завершення церковних нарад та за двадцятирічне правління на імператорському престолі (305 – 325 рр.) імператора Константина.²²¹

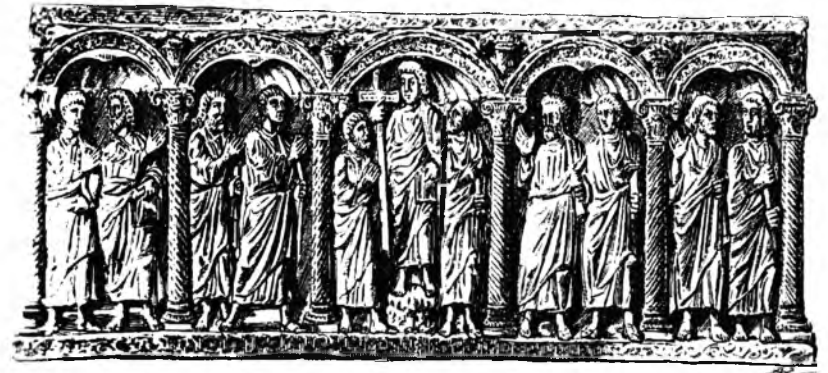
Перший Нікейський Собор став успішним початком укріплення християнської догми, яка підкреслювала

хибному вченні, хоча всією спільнотою моляться про його навернення. Церква залишає цю особу справедливості Божій.

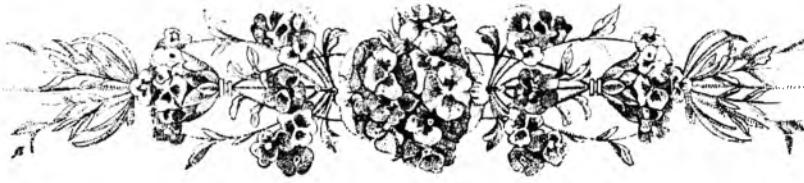
²²⁰ Пор. M. SIMONETTI, Il simbolo niceno, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. M. SIMONETTI, II, Milano 2003, cc. 98 – 99; пор. H. G. OPITZ, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, в: *Athanasius Werke* III, 1, Berlin – Leipzig 1934, cc. 51 – 52.

²²¹ Імператор Константин святкував свій ювілей у 305 р. На згадку про цю подію була споруджена арка Константина з традиційною формулою «sic X sic XX», що означає побажання зі сторони всіх римських громадян ще наступних десять літ плідної праці та щасливого життя для імператора; (H. PIETRAS, Le ragioni della convocazione del Consilio Niceno da parte di Costantino il Grande, в: *Gregorianum* 82 (2001), c. 23).

монархію Отця у Пресвятій Трійці та одноістотність усіх Трьох Божих Осіб: Отця, Сина і Святого Духа, будуючи фундамент для розбудови і розвитку тринітології. Догматичне вчення Церкви про одноістотність Божих Осіб не заперечує старозавітного монотеїзму (який є дуже важливим для християнства), а навпаки розкриває глибину його значення та продовжує його розвиток у християнстві.



Саркофаг Пробуса – 395 р.
(Ватиканський музей)



РОЗДІЛ ІХ

ПЕРЕБІГ ПОДІЙ ПЕРШОГО НІКЕЙСЬКОГО СОБОРУ

Перший Нікейський Собор розпочався 14 червня і тривав до 25 серпня 325 р. На засідання Собору прибув імператор Константин та єпископи, які були запрошені у внутрішні зали імператорського палацу. За дорученням учасників Собору імператора привітав промовою єп. Євсевій Кесарійський.

Імператор Константин відповідав на латинській мові, оскільки вважав, що для такого урочистого моменту необхідно застосувати офіційну латинську мову. Імператор сам керував Собором, хоча він не належав до клеру.

Аріани першими запропонували свій символ віри (πίστεως διδασκαλία) укладений Євсевієм єп. Нікомидійським. У цьому т. зв. «Символі віри» знаходилися усі «богозневаги» (βλασφημία) на Божого Сина, тобто всі аріанські вислови про те, що Син Божий є похідним, витвором і творінням, що був час, коли Сина не було, що Син змінний у Своїй істоті і т.п.

Такі «богозневаги» (βλασφημία) викликали загальне обурення та лють у всіх присутніх, і аріанський «Символ віри» був порваний. Отці Собору спробували укласти свій «Символ віри» на підставі біблійних термінів. Аріани залюбки погоджувались на всі тексти, терміни або вислови, які наводилися з біблійних книг, але пояснювали і тлумачили їх по-своєму.

Так, наприклад, Отці Собору на початку ухвалення «Символу віри» погодились на формулу «Син від Бога», що і аріани приймали, говорячи «від якого все» (1 Кор. 8, 6) і т. п. Єпископи були втомлені безплідними зусиллями формулювати своє віровизнання у біблійних висловах внаслідок крутість та спритності аріан. Єретики поміняли свою тактику з відкритої на приховану. Показовим та формальним лейтмотивом аріан було бажання дати Церкві мир. Це співпадало з настроєм імператора і викликало у нього співчуття.

Аріани пропонують нову формулу, яка була вільною від суперечливих слів та містила в собі лише загальні напрямки.

Єп. Євсевій з Кесарії написав *«Пастирський лист»* до своєї пастви, в якому він виражає нібито прийнятий за переданням Символ віри своєї Помісної Церкви.

Символ віри Євсевія з Кесарії звучить так:

«Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα, παντοκράτορα, τὸν τῶν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν, καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογεῖῃ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα· τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἤξοντα ἄλλιν ἐν δόξῃ

κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς. πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον».²²²

Цей вказаний «Символ віри» Помісної Кесарійської Церкви вивчали оглашенні та ті, які приступали до Святої Тайни Хрещення. Намагаючись накинути Отцям Собору прийняття «Символу віри» будь-якої Помісної Церкви та вважаючи, що будь-який християнський Символ віри має право на існування (оскільки він містить передану віру батьків, не вносячи нічого нового), Євсевій з Кесарії хотів тим самим погодити всі сторони, адже кожна Церква мала свій «Символ віри».

Після прочитаного «Символу віри» Євсевія єп. Кесарійського імператор негайно виступає на Соборі, дипломатично випереджуючи будь-які заперечення та дебати. Він заявляє, що це відповідає його позиції і переконанням, проте імператор поставив умову, щоби у прочитаний «Символ віри» було внесено термін *homoousios* «ὁμοούσιος» та «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς».²²³

²²² «Віriamo в єдиного Бога Отця Вседержителя, Творця всіх видимих і невидимих речей. І в єдиного Господа Ісуса Христа, Божого Логоса, Бога з Бога, світло від світла, життя від життя, єдиногодного Сина, первородного перед усім творінням, зродженого з Отця перед всіма віками, через Якого були створені всі речі. Для нашого спасіння Він втілювався, був видимий між людьми, страждав, воскрес на третій день, вознісся до Отця і прийде наново, щоби судити живих і мертвих. Віriamo у Святого Духа»; (EUSEBIO, Lettera sul Simbolo Niceno, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. M. SIMONETTI, II, Milano 2003, cc. 104 – 107).

²²³ З цього моменту «Символ віри», прийнятий на Першому Нікейському Соборі після затвердження імператора, набрав юридичної ваги і почав служити як закон, прийнятий і затверджений до виконання у суспільному житті, тобто для вживання у Святій Літургії.

Вказані терміни без всякого сумніву мають західне походження «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς» = *e substantia Patris*», а *homoousios* «ὁμοούσιος» = *una substantia (unius substantiae)*.²²⁴

Що ж спонукало імператора Константина до впровадження цих термінів у Символ віри?

У посланнях єп. Олександра та донікейських творих св. Атанасія вищевказаних висловів немає. Те, що власне Осія з Кордобі стояв за спиною імператора Константина і диктував ортодоксійні формули віри, мало вирішальне значення для християнства. Про це говорить св. Атанасій Великий: «Осія склав у Нікеї віру» - «οὗτος ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο».²²⁵

Чому «Символ віри» затверджений імператором Константином був законом?

Класичним визначенням закону є: «*Lex est quaedam ordinatio rationes, ad bonum commune, ab eo, qui curram habet communicationis promulgata*», тобто закон є обов'язковою, розумною і постійною нормою до виконання, яка має на меті спільне добро суспільства і належно проголошена компетентною владою.

Розглядаючи всі аспекти юридичного проголошення «Символу віри» варто підкреслити, що власне «Символ віри» Першого Нікейського Собору є законом, який служив для спільного добра всієї спільноти. Він був затверджений та проголошений компетентною владою, як церковною так і світською і мав на меті спільне добро суспільства, а в цьому випадку спільне добро та спокій у всій імперії; (пор. L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Milano 1995, с. 11; пор. T. PAWLUK, *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, T. IV, Olsztyn 1990, с. 214 – 216).

²²⁴ Пор. H. J. VOGT, *Politische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d. Gr.*, в: *Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen*, Mainz 1973, cc. 45.

²²⁵ Пор. М. Э. ПОСНОВ, *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964, cc. 343 – 344; H. J. VOGT, *Politische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d. Gr.*, в: *Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen*, Mainz 1973, с. 41.

Для аріан внесення даного терміну в «Символ віри» становило нездоланні труднощі, проте вони змушені були погодитися.

Заслугує на особливу увагу і те, що на місце терміну «λόγος» - «Логос» (на початок другого члена «Символу віри») було застосоване слово «υἱός» - «Син». Власне після «Символу віри» з доповненнями Євсевія з Кесарії Нікейський «Символ віри» отримав своє нове формулювання.

Для подолання аріанської смуги були вжиті також небіблійні терміни: «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς» та «ὁμοούσιος τῷ πατρί», а у анатематизмах є також термін «ὁπόστασις». Ці терміни попередньо (адже їх вживали у невластивому трактуванні творці ересей) мали свою негативну сторону, але у післянікейський період, а особливо на засіданнях Константинопольського Собору (381 р.) під впливом Каппадокійських Отців, вони стануть більш розвинуті і наповнені новим, глибшим змістом.

З філологічної точки зору ці терміни не були надто вдалими, проте з богословської – були відповідними, бо передавали суть властивого віровчення. Формула «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς» [з істоти Отця], заперечуючи думку про створення Сина «ἐξ οὐκ ὄντων», дає можливість допустити, що Син є частиною Отця, тобто дає можливість допущення субординаціонізму. При виразі «ὁμοούσιος τῷ πατρί» [одноістотний Отцеві], перша формула «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς» була зайвою, і тому була опущеною на першому Константинопольському Соборі у 381 р.²²⁶

²²⁶ Пор. М. Э. Поснов, *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964, с. 344.

9. 1. Аріанська проблема *homoiousios* «ὁμοιοῦσιος»

Перші століття донікейської та післянікейської доби – це період формування богословської термінології. Донікейська доба – це також час захисту встановлених догматичних формул, які містять у собі догматичне вчення Церкви про Трисидного Бога проти хибного вчення аріан.

Проблеми, які принесло аріанство, стали не тільки першочерговими, але і нагальними для їхнього вирішення Церквою. Свята Церква в особі ортодоксійних Отців Першого Вселенського Собору стала на захист правильності та правдивості християнського віровчення. Гаслом ортодоксійності у питанні одностотності Божих Осіб став термін *homoousios* «ὁμοούσιος».

Варто зауважити, що на протигагу терміну *homoousios* «ὁμοούσιος» появився новий термін *homoiousios* «ὁμοιοῦσιος». Зміна лише однієї букви у даному терміні несла у собі хибне еретичне навантаження.

Гоміусіани, або семіаріани (ἐμιαρείοι) були послідовниками ересі Арія і, на протигагу богословському терміну *homoousios* «ὁμοούσιος», випрацьованому Отцями Нікейського Собору, запропонували термін *homoiousios* «ὁμοιοῦσιος», який означав «подібної природи» до Отця, але не тієї самої.²²⁷

Гоміусіани твердили, що Христос є «ὁμοιος кат' οὐσίαν», тобто подібної природи, але не тієї самої. Цим вченням вони намагалися наблизитися до ортодоксів, з метою подолання у такий спосіб правовірності. Представниками цієї секти були Василій єп. з Анкіри, Євстатій єп. з Севастії (сподвижник монашого життя у

²²⁷ Пор. E. CHIETTINI, *Omoiusiani*, в: *Enciclopedia cattolica*, IX, під кер. G. PIZZARDO, P. PASCHINI, Città del Vaticano 1952, с. 124.

Малій Азії, спершу вчитель, а потім ворог св. Василя Великого).

Богословський розвиток християнського віровчення у першій половині IV ст. мав свій початок у богослів'ї Отців Першого Нікейського Собору. Проте проблема аріанства не була завершеною, а тому виникла нагальна потреба скликання другого Собору, який відбувся у місті Константинополі у 381 р.²²⁸

Проблема аріанства не закінчилася із закриттям засідань Першого Нікейського Собору. Вона отримала своє продовження на Соборі у Константинополі (381 р.) та обговорювалася на багатьох провінційних Синодах.

Єресь Арія породила три групи послідовників: аномеїв, омеїв та гоміусіан, які розвинули свою діяльність у післянікейський період.

Єресь аномеїв²²⁹, головними представниками якої були Аетій з Антіохії та Євномій з Кісікос, була сектою

²²⁸ Пор. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004, с. 262.

З перспективи часу можемо оцінювати всю ситуацію розвитку тринітарної догми з іронією «карлика», який стоїть на «богословській горі», збудований з напрацювань таких самих «карликів», які були перед нами. Без славного початку, який відбувся завдяки напрацюванням велетів духа – Отців Першого Нікейського Собору, богослів'я *homoousios* «ὁμοούσιος» не мало б свого початку та розвитку аж до цього часу. Ми повинні оцінювати подію проведення Першого Нікейського Собору у душі тих, які його творили, тобто в еклесіальному руслі (*sentire cum Ecclesiae*), про що беззаперечно говорить історичний розвиток цього терміну.

²²⁹ У «Посланні до всіх єпископів» Олександр єп. Олександрійський, заперечуючи вчення Арія та його послідовників, висвітлює проблему слова (ἀνόμοιος), яке означає «несхожий у нічому». Олександрійський єпископ, критикуючи цю ересь, чітко аргументує правдивість вчення Отців Першого Нікейського Собору:

[13] «ἢ πῶς ἀνόμοιος τῇ οὐσίᾳ τοῦ πατρὸς ὁ ὢν εἰκὼν τελεία καὶ ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς καὶ λέγων «ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα» (Ів. 14, 9); πῶς δέ, εἰ λόγος καὶ σοφία ἐστὶ τοῦ Θεοῦ ὁ υἱός, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν; ἴσον γάρ ἐστι αὐτοὺς λέγειν ἄλογον καὶ ἄσοφόν ποτε τὸν Θεόν».

суто аріанською, адже підкреслювала несхожість (ἀνόμοιος) Божого Сина з Отцем.

Аетій був представником цього крайнього богословського раціоналізму, основна ідея якого виражалася у словах: «Я знаю Бога так добре, як самого себе». Головний представник цієї аріанської секти Аетій з Антіохії був дияконом, опісля став єпископом без осідку. Аетій був автором збірки доказів того, що народжений не може бути Богом, під заголовком «Συνταγματικὸν περὶ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ».

Аетій був засуджений уже після Першого Нікейського Собору у 360 р. на Константинопольському Синоді. Ідея Аетія мала гностичне забарвлення і суперечила християнській правді про неможливість пізнання Бога та Його трансцендентність.²³⁰ Послідовники ересі омеїв²³¹ [головним представником яких був Акакій з

«Як може бути неподібним Отцеві у природі Той, Хто є досконалим образом та відображенням Отця і Який говорить: «Хто бачить мене, бачить Отця» (Ів. 14, 9)? Як нескінченний, як Син – є Словом та Божою Мудрістю, [то хіба] був час коли [Він] не існував? Проте вони говорять, що у певний час Отець був позбавлений Слова та Мудрості»; (ALESSANDRO, *Lestera a tutti vescovi, v: Il Cisto, Testi teologici e spirituali In lingua greca dal IV al VII secolo*, II, під кер. M. SIMONETTI, Milano 2003, сс.86 – 87).

²³⁰ Пор. Б. БОБРИНСКИЙ, *Тайна Пресвятой Троицы*, Москва 2005, с.238.

²³¹ Одним із представників цього напрямку був Євномій, який теж поширював аріанську доктрину про те, що Христос є подібний Святому Духові. У «Ісповіданні віри» Євномій чітко виражає своє бачення про подібність Христа Отцеві, але заперечує одноістотність Сина з Отцем:

«Τούτον ἴσμεν υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ μονογενῆ Θεόν, τοῦτον ὁμοῖον τῷ γεννησάντι μόνον, κατ' ἐξαίρετον ὁμοιότητα καὶ τὴν ἰδιάζουσαν ἔννοίαν, οὐχ ὡς πατρί πατέρα, οὐ γάρ εἰσι δύο πατέρες, οὐδὲ ὡς υἱὸς υἱὸν οὐκ ὄντων δύο υἱῶν, οὐδὲ ὡς ἀγεννητον ἀγεννήτως, μόνος γάρ ἐστιν ἀγεννήτων ὁ παντοκράτωρ καὶ μόνος υἱὸς ὁ μονογενής, ἀλλ' ὡς υἱὸν τῷ πατρί, ὡς εἰκόνα καὶ ὡς σφραγίδα πάσης τῆς τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας

Кесарії Палестинської, (наступник у єпископському служінні Євсевія з Кесарії), Теодор єп. з Гераклеї, Євсевій єп. з Емеси у Фінікії] навпаки, стверджували, що Син має подібну природу (ὁμοιος) з Отцем, проте не є таким самим, а лише є творінням Отця.

Ця політично видозмінена секта аріан знаходила велику підтримку у світських володарів. Вона отримала велику підтримку під час правління імператора Констанція.²³²

Гоміани, або акакіани були радше політичною партією, яка не мала чітко сформульованого вчення про відношення Сина до Отця, а задовільнялася лише тим, що загально називала Слово подібним до Отця.

Секта гоміусіан, (представником яких був Василій Анкірський) – одна з розгалужень аріанства.

З однієї сторони ця секта не акцентувала на одноістотності *homoousios* «ὁμοούσιος» Отця і Сина, як це робили деякі савеліани, які пояснювали цей термін тим, що Отець втілювався як Син, а згодом діяв як Святий Дух. Гоміусіани вважали дане бачення хибним і не поділяли його. З іншого боку вони стверджували несхожість (ἀνόμοιος) Сина з Отцем і, як наслідок, стверджували, що Він є іншим у Своїй природі «ἐκ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ

καὶ δυνάμεως, σφραγίδα τῶν τοῦ πατρὸς ἔργων καὶ λόγων καὶ βουλεύματων».

«Знаємо, що це є Син Божий, єдинородний Бог, Один подібний Тому, Хто Його зродив, через єдину подібність та партикулярне значення: не як Отець є одинаковий Отцеві, тому що немає двох Отців; і не як Син є однаковий Синові, тому що немає двох Синів; не як Незроджений є подібний Незродженому, тому що тільки Незроджений є Вседержителем і тільки Син є Єдинородним; але Син є подібний Отцеві тільки як Його образ та відбиток творіння, слів та бажань Отця»; (EUNOMIO, Esposizione della fede, в: *Il Cisto, Testi teologici e spirituali In lingua greca dal IV al VII secolo*, II, під кер. M SIMONETTI, Milano 2003, cc. 190 - 191).

²³² Пор. В. ЛАБА, *Патрологія*, Рим 1974, с. 203.

οὐσίας».²³³ Ось чому формулою їхнього віровизнання стало слово *homoiousios* «ὁμοιούσιος» – подібна істота, але не така сама:

Схема різних доктринальних груп по відношенню до вчення про одноістотність Отця та Сина

Доктринальні групи	Терміни	Представники
Гоміусіани	<i>Homoousios</i> «ὁμοούσιος» (Отець та Син одноістотні)	св. Атанасій, св. Іларій з Пуатьє, Отці Каппадокійські та св. Амфілохій з Іконії
Гоміусіани	<i>homoiousios</i> «ὁμοιούσιος» (подібна істота до істоти Отця, але не тотожня)	Василій Анкірський та Євстатій з Севастії
Оміани	<i>homois</i> «ὁμοιος» (подібна природа до Отця)	Акакій з Кесарії, Теодор єп. з Гераклеї, Євсевій єп. з Емеси у Фінікії
Аномей	<i>anomoios</i> (ἀνόμοιος) (несхожість природи Сина до природи Отця)	Аетій, Євномій

²³³ Пор. P. PARENTE, Consostanziale, в: *Enciclopedia Cattolica*, IV, під кер. G. PIZZARDO, P. PASCHINI, Città del Vaticano 1950, с. 419; пор. K. SCHATZ, *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 2006, с. 25; пор. J. H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. Dio Uno e Trino. L'incarnazione del Verbo*, I, Città del Vaticano 1991, с. 106.

З послідовниками цих ересей полемізував святий Атанасій Великий, а згодом продовжили цю полеміку Каппадокійські Отці, Амфілохій з Іконії (двоюрідний брат св. Василя) та інші Отці Церкви, які стояли на сторожі ортодоксійності віри.

Вирішення проблеми ортодоксійності християнського віровчення у питанні *homoousios* «ὁμοούσιος» розпочалося у Нікеї і мало своє продовження на наступних Соборах.

В цей час розвивається богослів'я св. Атанасія Великого та св. Іларія з Пуатьє²³⁴, які мали великий вплив на клер та мирян і не допустили бурхливого розвитку еретичного вчення послідовників Арія.

Наступником Арія, який заперечував Божество Святого Духа, був Македоній, послідовників якого називали «*пневматомахи*», тобто борцями проти Святого Духа. Ця ересь була предметом дискусій між Македонієм та його послідовниками з однієї сторони та Каппадокійськими Отцями – з другої на засіданнях Константинопольського Собору (381 р.).²³⁵

Підсумовуючи вищесказане, варто підкреслити, що Арій, подібно як св. Атанасій, а згодом і св. Василій Великий, був послідовником Орігена, проте у Арія орігенізм був крайнім, у св. Атанасія та св. Василя він був розпрацьований і поданий у правильному руслі еклезіального вчення.

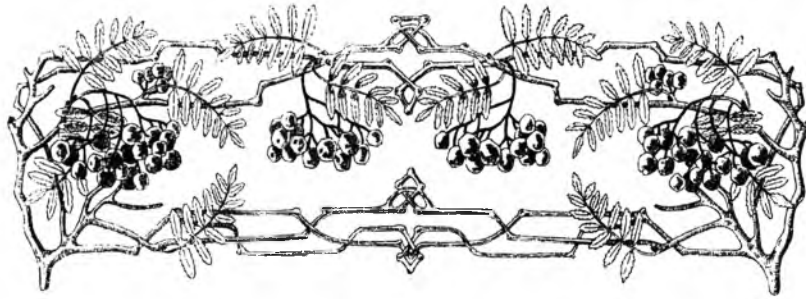
²³⁴ Пор. И. В. ПОПОВ, *Труды по Патрологии. Святые Отцы II – IV вв.*, Т. I, Сергиев Посад 2004, с. 419.

²³⁵ Пор. E. CHIETTINI, *Omoiusiani*, в: *Enciclopedia cattolica*, IX, під кер. G. PIZZARDO, P. PASCHINI, Città del Vaticano 1952, cc. 124 – 125; пор. H. KESSLER, *Gesù Cristo – via della vita. Cristologia*, в: *Nuovo corso di dogmatica*, I, під кер. G. CANOBBIO, A. MAFFEIS, Brescia 2005, с. 398; пор. P. CODA, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 2006, с. 169.

Варто додати, що філософські погляди Орігена були найкраще розвинуті у пневматології св. Василя, що можна зобразити схематично:



Хрест віднайдений в Римських катакомбах



РОЗДІЛ Х

ПІДСТАВИ ВЧЕННЯ ЦЕРКВИ ПРО ОДНОІСТОТНІСТЬ *homoousios* «ὁμοούσιος» БОЖИХ ОСІБ

На засіданнях Першого Нікейського Собору ще не було чітко представлено розрізнення термінів «οὐσία» (природа, істота) та «ὑπόστασις» (особа), адже дані терміни у донікейську добу були синонімами. Розрізнення цих термінів стало здобутком напрацювань Осії з Кордоби, а розбудування богослів'я цих термінів відбулося завдяки св. Атанасію Великому та Каппадокійським Отцям. Вказане термінологічне розрізнення було догматично проголошено на Константинопольському Соборі (381 р.). Отці цього Собору вже тоді точно передали догматичне вчення про Пресвяту Трійцю формулою: «μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις», яка у перекладі латиною звучить «*una natura in tribus personis*» - (одна природа в Трьох Особах).

Сформулювавши у властивому ключі бачення терміну *homoousios* «ὁμοούσιος», Отці Першого Нікейського Собору відкинули хибну концепцію Павла з Самосати. Вони прийняли догматично правильну богословську концепцію одноістотності Божих Осіб, запропоновану Осією з Кордоби, а згодом розпрацьовану св. Атанасієм Великим.

Даний термін, як твердить історик М. Э. Поснов, має свої недоліки з філологічної сторони. Частка «ὁμο» терміну *homoousios* «ὁμοούσιος» вказує на спільність володіння будь-яким предметом або якістю. Звідси і значення, що певні особи володіють однаковою істотою. Таким чином стає зрозумілою «хула» Павла з Самосати, а потім аріан, які вважали, що ортодоксійне вчення навчає про те, що Отець та Син є братами, ніби істота є чимось третім, чим в однаковій мірі володіє Отець та Син.

Проти такого єретичного бачення виступили Отці Антіохійського Синоду (263 – 267 pp.). Вони заперечили вказане вчення, заборонивши його проповідувати. Тільки св. Атанасій правильно і належним чином пояснив цей термін, який пізніше з легкістю почала розуміти і сприймати уся церковна спільнота, а Каппадокійські Отці розвинули та представили правильність цього терміну на наступному Вселенському Соборі.²³⁶

Розглядаючи історіософію терміну *homoousios* «ὁμοούσιος», ми зауважуємо, що з однієї сторони на формування цього терміну вплинуло вчення юдаїзму, а з іншої сторони – еллінізм. Це спричинило великий поштовх для вивчення тринітарної догми та розвиток у цій ділянці сучасних напрацювань.²³⁷ Щоби краще зрозуміти суть

²³⁶ Пор. М. Э. ПОСНОВ, *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964, сс. 344 – 345.

²³⁷ Пор. Р. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, с. 52; пор. П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*,

цього терміну, необхідно звернути увагу на його аналіз у російського богослова П. Флоренського, який показує зв'язок терміну *homoousios* «ὁμοούσιος» зі словами: «*бути*», «*дихати*», «*правда*» та їхньою етимологією у стародавніх мовах.

Необхідно розглянути етимологію слова «*субстанція*», яке походить від слова «*правда*» і у свою чергу показує нам, що Бог є Правдою, бо Спаситель Христос говорить: «Я – путь, істина і життя!» (Ів. 14, 6).

Німецький богослов Г. Грешаке (G. Greshake) стверджує, що Бог не має імені, адже «יהוה» (yhwh) означає Того, Хто є (*ipse esse subsistens*)²³⁸, тобто Бог існує завдяки безпочатковому Собі. У вказаному виразі відображається Божий атрибут буття, оскільки ми говоримо, що Бог є Правда, Бог є Любов. Всі ці слововирази є лише Його атрибутами, а тому ми не знаємо Його імені.

Знати чиєсь ім'я у біблійно-семітському значенні, означало знати його істоту, а це, у випадку Бога, є неможливим. Бог проявляє Себе у Старому Заповіті через Своє слово, об'явлене пророками та через різні образи (Ангел Божий, Слово Боже, Дух Божий, Мудрість Божа, П'ятикнижжя), через які Він входить у світ і діє у ньому. Ці прообрази означали Його Самого, тобто Його безпосередню присутність.

У Новому Заповіті Бог діалогуює з людиною відкрито, прийнявши Людське Тіло. Він приходить у світ, щоби об'явити тринітарну Божу правду. Господь стверджує, що все те, що Він говорить є правдою, яка є Його атрибутом, а тому будь – яке свідчення з Його уст є правдивим (пор. Ів. 5, 32).

Москва 2002, с. 16; пор. П. Флоренский, *Философия культа*, Москва 2004, с. 133.

²³⁸ пор. G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, Brescia 2000, cc. 118 – 121.

10. 1. Лінгвістичні підстави вчення Церкви про *homoousios* «ὁμοούσιος»

Російський богослов П. Флоренський у богословській теодицеї «*Столп и утверждение истины*» аналізує лінгвістичне поняття слова «правда». Це слово має зв'язок з дієсловом «*бути*», тобто, що щось «є», латинською «*essere*», тобто те, що дійсно існує, якесь «*буття*», «*існування*» - «τὸ ὄντως ὄν», або «ὁ ὄντως ὢν». Термін «правда» має своє онтологічне походження, а тому означає абсолютну ідентичність із самим собою.²³⁹

Логічною підставою цього твердження є класичне визначення терміну «*правда*» філософа Боеція: «*veritas est adaequatio rei et intellectus*», тобто «*правда – це згідність розуму з дійсністю*».²⁴⁰

²³⁹ Пор. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, с. 51; пор. П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, с. 15; пор. M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, Kęty 2000, с. 200.

²⁴⁰ Проблема правди у філософії Р. Декарта (R. Descartes) є актуальною і у сьогоденні. Французький мислитель Р. Декарт (R. Descartes) виходить з твердження, що кожна людина має свою правду. Тим самим він вчинив т.зв. «коперніканський переворот» у філософії, яка вплинула на політику, юриспруденцію та інші науки.

Гасло Р. Декарта (R. Descartes) «*Cogito ergo sum*», тобто «*думаю, значить існую*», у його баченні становить фундамент людського існування, що суперечить дійсності. Прикладом цього є непритомна хвора людина, яка з причин хвороби, хоча і підтримується медичними апаратами, проте не перестає існувати. Доведений до крайнощів такий «*індивідуалізм*» правди спотворює християнську реальність, бо, наприклад, голандський лікар має право на власний розсуд (індивідуальна правда) піддати евтаназії хвору людину.

Р. Декарт (R. Descartes) вважає, що у світі існує плюралізм «*правд*», які залежать від кожного індивідууму, адже кожна людина, як стверджує французький філософ, має свою індивідуальну правду. Згідно твердження Р. Декарта (R. Descartes) відбувається приватизація правди, тобто кожна особа має свою монополію на правду. Це

Знавець стародавніх семітських мов та діалектів Дж. Гратідеї (+1341) підкреслює, що «**правда**» у семітському розумінні є адекватністю дії між інтелектом та річчю, яку робимо.²⁴¹

А. Фомін вважає, що слово «**правда**» по відношенню до Сина означає «**такий самий, правдивий**», інакше кажучи «**одноістотний з Отцем**», тобто «**правдиво такий самий, як Отець**».

суперечить дійсності, тому що існує одна правда – Бог, від якої інші правди у світі є похідними, бо інакше у світі настала б анархія у зв'язку з плюралізмом правд. У світлі філософського бачення Р. Декарта християнська догма кожної спільноти або особи має право на існування, навіть якщо вона є хибною, бо для окремого індивідууму чи спільноти ця догма становить правду; (пор. J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris 1924, cc. 68 – 69, 74 – 75).

Можемо розрізнити існування двох правд: логічної та онтологічної. Перша правда говорить, що $2+2=4$ і хоча залежить від абстрактного мислення, проте є необхідною для різних обчислень, будівництва, тощо. Правда онтологічна говорить нам про правдивість дійсності (напр. листя на деревах є зеленого кольору). Ця правда залежить від органів чуття: зору, смаку, слуху, нюху, дотику.

Підсумовуючи все вищесказане, можемо стверджувати, що філософія Р. Декарта (R. Descartes) вводить нове бачення світу, в якому кожна людина має свою правду, навіть психічно хвора. Такий філософський погляд суперечить вченню Церкви, Яка навчає, що будь – яка правда походить від Бога – її Джерела і служить для загального добра людства.

Те, що Христос є Правдивим Богом, від Якого походить будь – яка правда, свідчить євангелист Іван, цитуючи слова Ісуса: «Я – путь, істина і життя!» (Ів. 14, 6). Цю правду про Христа, Який у Своїй природі одноістотний *homoousios* «ὁμοούσιος» Отцю, догматично було підтверджено на Першому Нікейському Соборі (325 р.).

Дана правда завжди становила суть християнської віри. Вона не виникла безпідставно у вченні Церкви, але має свій початок у нашому Спасителі – Правдивому Бозі і Правдивій Людині.

²⁴¹ Пор. Р. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, с. 52; пор. П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, с. 15 – 16.

У старослов'янській мові слово «**бути**» у першій особі однини звучить як «**ѣсмѧ**», а у множині «**ѣсмы**» і відповідає грецькому «**εἰμί**», а у множині «**ἐσμεν**». У латинській мові відповідником слова «**бути**» є «**sum, est**», німецькою «**ist**», в санскриті «**asmi, asti**».²⁴²

Російський богослов П. Флоренський підкреслює, що корінь *ves* у своїй найбільш античній фазі означало «**дихати**» (нім.) «**hauchen**», «**atmen**».

Лінгвіст Г. Куртіус (G. Curtius), цитуючи слова санскриту «**as – u – s**» (**життєве дихання**); та «**asu – ra – s**» (**живу**), показує їхнє походження від дієслова «**дихати**». Латинське слово «**os**» (**уста**) є відповідником у санскриті «**as**», «**as – ja – m**», тобто має те саме значення, що і німецьке слово «**atmen**». Таким чином доведено, що дієслово «**бути**» має своє походження від дієслова «**дихати**».

Дихання завжди було першою ознакою життя. Святе Письмо говорить, що коли Господь Бог творив Адама, то вдихнув йому у ніздрі подих життя (пор. Бут. 2, 7), тобто Свого Духа (Духа Святого – Подателя Життя). Бог дав Адамові життя від Себе. Коли ж Господь Бог творив Єву, то взяв щось із боку Адама, тобто життя, яке вже мав Адам. Бачимо, що Творець уже не вдихає Свого Духа у ніздрі Єви. Це спонукає багатьох дослідників Святого Письма до думки, що Бог взяв життя від Адама і дав його Єві, не вдихаючи (як це було у випадку Адама) його Єві.

З цього можемо пізнати, що Бог уділяє Себе нам від початку нашого творення, а Його існування є правдивим, тобто Він є Правдою, яку подає нам, щоби ми нею жили. Ось чому Христос говорить, що Він є Правдою (пор. Ів. 14, 6), тобто Він є співістотний *homoousios* «ὁμοούσιος»

²⁴² Пор. Р. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, с. 52; пор. П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, с. 16.

Отцеві, від Якого походить будь – яке існування та будь – яка дійсність.

У санскриті корінь «*as*» слова «*дихаю*» є спільним з коренем слова «*бути*» (*bhu*) (грец.) «*φύω*» і означає «*становлення*» німецькою «*ein Werden*».²⁴³ Аналізуючи вказану етимологію слова «*дихати*» зі словом «*бути*» та словом «*становлення*», знову ж таки бачимо відповідник до події творення світу, коли Творець сказав: «Нехай буде» (пор. Бут. 1, 3), що і сталося (пор. Бут. 1, 7).

Бог творить через одноістотне Слово (Яке походить від Нього) всю дійсність. Слово є всюдиприсутнім, а у людину Бог вдихає Свого Духа. Ось чому ми стали «храмом Святого Духа» (пор. 1 Кор. 6, 9)²⁴⁴. Бог творить людину через Своє Слово і вдихає у неї Свого Духа, що свідчить про тринітарний характер процесу творіння.

Метою процесу творіння людини було не тільки саме її існування, але обожнення людини та піднесення її до гідності «*синівства по благодаті*». К. Ранер (K. Rahner) додає, що Бог приходить у світ, щоб стати ближчим людині від її власної аорти.²⁴⁵

Німецький богослов К. Ранер (K. Rahner) у руслі вчення св. Августина говорить, що Бог у Христі «*assumit*

²⁴³ Пор. Р. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, с. 52; пор. П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, с. 17.

²⁴⁴ «Хіба ви не знаєте, що ваше тіло то храм Духа Святого, що живе Він у вас, якого від Бога ви маєте, і ви не свої?» (1 Кор. 6, 19).

У творі «*Пастир Єрма*» (пол. II ст.) знаходимо глибоке пневматологічне богослів'я. Людина, як храм Святого Духа не є позбавлена фальшивого сумління, злості чи гніву. Проте Святий Дух, мешкаючи у людині, служить Богові разом з людиною. Злі духи, коли до цього допустить людина, можуть спонукати Його відійти від людини; (пор. Н. PIETRAS, Wstęp, в: *Klemens Aleksandryjski. Wypisy z Theodota*, Kraków 2001, с. 13).

²⁴⁵ Пор. К. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1999, с. 290.

creando» стає творінням. Бог творить Людину, щоби вчитися бути творінням. Саме тому людська природа, як творіння, стає граматикою для Бога. Людська природа, як матерія у Христі, стає новою історією Бога в людині.²⁴⁶

Св. Августин навчає, що «*Accedit Verbum ad elementum et fit Sacramentum*», тобто [Сходить Слово на річ і звершує Святу Тайну].²⁴⁷ Втілене Слово Боже є Святою Тайною. Всі чуда та всі uzдоровлення є проявом Втіленої Святої Тайни – Христа.²⁴⁸

На Особу Ісуса Христа не можемо дивитися тільки історично, як це робили деякі сучасні богослови, про яких говоритимемо згодом, але потрібно поглянути також зі сторони таємниці спасіння. Слово Боже є пов'язане з Диханням (Святим Духом), тобто у перспективі внутрішньотринітарного життя Бога та Втілення і спасення людини Логос є завжди поєднаний зі Святим Духом. У даному випадку важливо зрозуміти пневматологічність та

²⁴⁶ Пор. Там само.

²⁴⁷ Пор. Б. БОБРИНСКИЙ, *Тайна Пресвятой Троицы*, Москва 2005, с. 190.

²⁴⁸ Втілений Христос – це Свята Тайна (Логос – Божа Особа в Ісусі Христі, душа Спасителя – форма, Тіло – матерія). Людина (прототип Втіленого Логоса) до первородного гріха теж була певного роду «Святою Тайною», адже у ній був присутній Бог. Після первородного гріха тільки Господь Ісус Христос міг бути Святою Тайною. Подібно, як у Святій Тайні Євхаристії, коли псується матерія то перестає бути присутнім Христос, так після первородного гріха, коли у буття людини увійшов гріх, то він зіпсував її природне буття бути мовби «Святою Тайною», бо у повному значенні цього слова лише Христос є Святою Тайною.

Після відкуплення Христом людського роду на Голготі людська природа не отримала попередньо втрачений стан мовби «буття Святою Тайною», бо залишився наслідок первородного гріха, тобто схильність до гріха, фізична слабкість, смерть, тощо. Ось чому Христос залишає по Собі Святі Тайни як матеріальні знаки невидимої благодаті, та Святу Церкву, в якій ми спасаємося і прямуємо до Небесного Єрусалима. Арії заперечив Христа та всі Святі Тайни, які походять від Спасителя і, як наслідок – своє есхатологічне буття з Богом.

пневматохагіїність Божого Слова, Яке являється Диханням та Духом, бо походить від Отця і є одноістотне з Духом.²⁴⁹

Лінгвістичний аналіз показує, що слово «οὐσία» походить від слова «ἐσία» та «ἐΐμι» і перекладається українською мовою, як «*буття*». Слово «ἐΐμι» та «ἐσία» у латинській мові є відповідником слів «*sum, est*».

Згідно лінгвістичного аналізу Е. Ренана (E. Renan) зв'язок слів «*дихати*» та «*існувати*» в єврейській мові є відповідником дієслова «הָיָה» (*hājāh*), тобто (*траплятися, наслідувати, з'являтися* або *бути*) та дієслова «הָוָה» (*hāwāh*), яке означає «*дихати, жити, бути*». Ці обидва терміни мають однакове звучання, щодо слова «*дихати*».²⁵⁰

Аналізуючи ці два слова, можемо припустити, що Отці Першого Нікейського Собору могли вжити грецьке слово «οὐσία», яке має спільні корені зі словами «הָיָה» (*hājāh*) та «הָוָה» (*hāwāh*), щоби виразити істоту Бога, Який завжди існує: «Я той, хто є» (Вих. 3, 14), тобто безпочаткове Буття, Яке існує завдяки Самому Собі.

Згідно лінгвістичного аналізу, значення слова «οὐσία» є похідним від цих вищезгаданих єврейських слів і означає, що Бог є Духом, Початком будь – якого творіння.

Дж. Гезеніус (G. Gesenius), подаючи лінгвістичний аналіз слова «οὐσία», вказує на етимологію даного слова, яке має семітське походження. Даний дослідник довів, що початкове звучання дієслів «הָוָה» (*hāwāh*) та «הָבַל» (*hābal*), тобто «הָבַל» (*hab*), «הָבַל» (*haw*), «הָבַל» (*'aw*), «הָבַל»

(*hab*), «הָבַל» (*'ab*) мають як однакове звучання, так і придиhi, які дають підставу встановити паралелізм між семітським коренем та деякими індоевропейськими коренями у слові «природа».

Варто підкреслити, що корінь слова «*дихання*» має також значення «*зімхати*», яке у семітських мовах означає також «*прагнути*» та «*любити*».²⁵¹

Лінгвістичні розпрацювання вчених та богословів прекрасно розкривають концепцію богослів'я *homoousios* «ὁμοούσιος», яка вказує на те, що Бог є взаємною внутрішньою Триединою Любов'ю, в якій Отець дає Синові Своє Божество через зродження, проявляючи це у великій Любові. Цією Любов'ю є Святий Дух, одноістотний з Отцем і Сином. У цій взаємній любові Бог творить людину, щоби потім Втілитися і обожнити її Своєю Любов'ю у Святому Дусі.

Античні греки підкреслювали у концепції правди (євр.) «הָאֱמֶת» – (*ēmet*) (грец.) «ἀλήθεια» протилежний аспект, відмінний від єврейського. Термін «істина – ἀλήθε(σ)ια» (у йонійській формі) «ἀλήθειη» походить від слів «ἀλήθης» (*вірно*) та «ἀλήθεύω» (*погоджуватися з правдою*). Ці слова містять у собі префікс «α» та корінь «λήθος» (у дорійській формі «λάθος»). Друга частина слова, яка походить від кореня *lādho* і є спорідненою з коренем «λάθω» (йонійське «λήθω»), у пасивній формі латиною відповідає словам «*memoriā labor*» (*забуваю*).

Термін «правда», як стверджує П. Флоренський, з лінгвістичної сторони є етимологічно пов'язаним з пам'яттю, тобто з функцією інтелекту, за допомогою якого

²⁴⁹ Пор. Б. БОБРИНСКИЙ, *Тайна Пресвятой Троицы*, Москва 2005, с. 190.

²⁵⁰ G. GESENIUS, *Thesaurus philologicus linguae hebraeae et chaldaee veteris Testamenti*, II, Lipsia 1835, cc. 370, 372 – 375, 362 – 363.

²⁵¹ G. GESENIUS, *Thesaurus philologicus linguae hebraeae et chaldaee veteris Testamenti*, II, Lipsia 1835, cc. 370, 372 – 375, 362 – 363; пор. P. FLORENSKI, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, cc. 52, 669; пор. П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, Москва 2002, cc. 17, 614.

ми запам'ятовуємо або відтворюємо якусь дійсність. Так, наприклад, вираз «бути незабутнім» означає існувати у чийсь пам'яті.²⁵² Таким чином стає зрозумілим, що для того, аби щось сталося, ми повинні, насамперед, про це подумати. У своїй пам'яті ми відтворюємо якусь дійсність, ту чи іншу, але ця пам'ять становить частинку нас самих.

У грецькій філософії, згідно платонівської концепції, Логос є Мудрістю Бога, тобто Його Інтелектом, за допомогою Якого Бог творить світ. Саме Логос є тим посередником між Богом та людьми.

Платон, як творець ідеї Логоса, відкидував Його Божественість.

Євангелист Іван, говорячи про преекзистенцію Божого Сина, також оперує терміном Логос щодо Другої Особи Божої, Яка є одноістотною з Отцем, тобто є Богом. Бог, щоби створити світ, промовив Слово і так сталося. Бог, отже, творить за посередництвом Слова (Логоса) усю дійсність.

Отець (ὁ Πατήρ), щоби промовити Слово (ὁ Λόγος), повинен застосувати Свого Духа (πνεῦμα θεοῦ), Який є життєдайною силою і за посередництвом Якого Він промовляє Слово. Тільки у християнстві Логос та Святий Дух є одноістотними Отцеві, чому суперечили Павло з Самосати та Арій.

Важливою у житті людини є віра. Латинський термін «*veritas*» (*правда*), має корінь *√var*, від якого походить слово «*vereri*» певного роду «свята таємниця», в яку ми повинні вірити. П. Флоренський стверджує, що цей термін має свій взаємозв'язок зі словом «*вірити*». Христос говорить: «Віруйте в Бога, віруйте й у мене» (Ів. 14, 2). Вірити, означає визнавати Правду, тобто

²⁵² П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, Москва 2002, с. 19.

Христа, Його правдиве Божество та Його одноістотність з Отцем.²⁵³

Провівши лінгвістичний аналіз ключових слів, які пов'язані з існуванням термінології у науці про одноістотність Христа та Отця, ми бачимо (з філософської сторони) вплив еллінізму та (з лінгвістичної сторони) юдаїзму, які формували термін *homoousios* «ὁμοούσιος».

Арій не мав широких філософських поглядів. Він сконцентрував свою увагу тільки на платонівському баченні Логоса. Підпавши під впливи еллінізму, Арій спробував впровадити дану філософську концепцію (без жодних богословських змін) у богослів'я, заперечивши християнську керигму віри, тобто те, у що вірить і проповідує Церква.

Варто зауважити, що Отці Церкви, які виховувалися у різних філософських школах, краще зрозуміли суть термінології, яка виражає одноістотність Отця і Сина. Вони дефінітивно визнали цю догму завдяки глибоким знанням філософії та етимології ключових біблійних слів, виразивши це у догматичних постановах Першого Нікейського Собору.

Можемо виділити головні пункти вчення Отців Першого Нікейського Собору, які слугуватимуть підсумком тринітарного та христологічного богослів'я:

- 1) немає часу, коли не існував Син Божий, бо Він є вічний;
- 2) Син Божий зроджується вічно;

²⁵³ Пор. P. FLORENSKIJ, *La colonne...*, с. 56; пор. П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, с. 20; пор. H. MERGUET, *Lexicon zu den Reden des Cicero mit Angabe sämtlicher Stellen*, IV, Jena 1884, cc. 856 – 857; пор. C. DU FRESNE, D. DU CANGE, *Glossarii ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis*, VI, Parigi 1736, coll. 1492 – 1493; пор. A. JOUGAN, *Słownik Kościelny łacińsko – polski*, Poznań 1958, с. 723; пор. S. TAGLIAGAMBE, *Come leggere Florenskij*, Milano 2006, cc. 140 – 141.

3) Логос не є створений з нічого;

4) Логос не походить з якоїсь іншої істоти «οὐσία» чи якоїсь іпостасі, тобто особи «ὑπόστασις», а тільки з Отця.

Отже, підсумовуючи вищесказане, стверджуємо про співістотну вічність Отця та Сина, що підкреслено у Символі віри. Нікейський Символ віри є єдиним віровизнанням, в якому немає фрази про зродження Сина перед часом у вічності.²⁵⁴

Порівнюючи вищесказане, можемо виділити три елементи мовлення про Логос та про Його походження:

- а) з нічого – аріанство
- б) від Отця – біблійне твердження
- в) з субстанції Отця – нікейське бачення.

Підсумовуючи вищесказане, можемо стверджувати зі св. Іларієм з Пуатьє (S. Ilario Poitiers), який навчав, що нікейський термін *homoousios* «ὁμοούσιος» є прийнятним тільки у значенні «*та сама істота*» (субстанція). Для св. Іларія з Пуатьє існували дві Іпостасі «ὑπόστασις» чи дві «οὐσία», Отця і Сина, бо на той час ці два терміни були синонімами, лише пізніше Осія з Кордобі, св. Атанасій, Каппадокійські Отці прийняли поділ, в якому «οὐσία» є спільною для Трьох Божих Осіб. Отцівство Отця щодо Сина для богословського бачення св. Іларія з Пуатьє (S. Ilario Poitiers) означало дарування Себе повністю у любові Другій Особі Божій. Зродження Сина Отцем є з усього того, що Він має «*ex suis omnibus*», зі своєї

досконалості, яку Він уділяє Синові у процесі Його зродження.

Внутрішньотринітарні відносини між Отцем, Сином і Святим Духом, у розумінні вищезгаданих корифеїв тринітарного богослів'я, не означали їхньої відмінності у природі, але підкреслювали їхню одноістотність та персональну відмінність.²⁵⁵

Homoousios «ὁμοούσιος», як термін, був заперечений тільки у 264 р. щодо ересі Павла з Самосати через невластиве його використання. Коли Отці Першого Нікейського Собору здогматизували значення цього терміну, то св. Атанасій розбудував його богослів'я супроти аріанської ересі, а Євсевій з Кесарії супроти монархіанства.



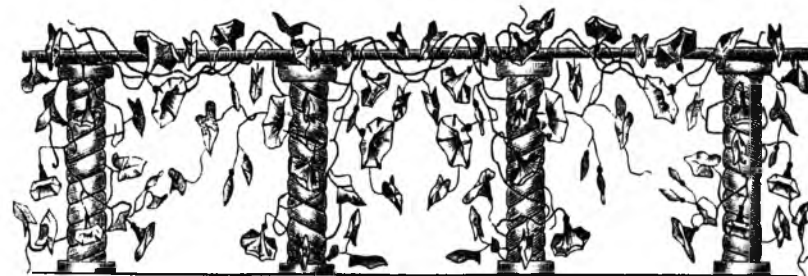
Різьба з Собору Св. Петра
збудованого імператором Константином

²⁵⁵ Поп. L. F. LADARIA, «...Patrem consummat Filius». Un aspetto inédito de la teología trinitaria de Hilario de Poitiers, в: *Gregorianum* 81 (2000), сс. 775 – 788; поп. И. В. ПОПОВ, *Труды по Патрологии. Святые Отцы II – IV вв.*, Т. I, Сергиев Посад 2004, сс. 457 – 459.

²⁵⁴ Поп. H. PIETRAS, Le ragioni della convocazione del Consilio Niceno da parte di Costantino il Grande, в: *Gregorianum* 82 (2001), с. 30.



*Ікона Пресвятої Трійці
(Андрій Рубльов)*



РОЗДІЛ XI

«БОЖА ПРЕМУДРІСТЬ» ТА ЇЇ БОГОСЛОВСЬКО – ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАЧЕННЯ

Проблема Божої Премудрості в історії богослів'я є надто делікатною темою, бо порушує таємницю Пресвятої Трійці, христології, богослів'я благодаті. Тема Божої Премудрості є тісно пов'язана з християнською антропологією, маріологією та іншими догматичними трактатами в їхньому богословсько – філософському багатстві. Богослів'я Божої Премудрості бере свій початок у християнському віровченні зі Святого Письма.

Двері, які ведуть до пізнання Бога, знаходяться у Святому Письмі, сповненому подиву та остраху Господнього. Об'явлення веде людину по довгих коридорах незнаного, сповненого Божої благодаті неоціненного багатства, Яким є Бог та спасаюча правда

про Нього. Двері, які ведуть до розуміння Святого Письма – це і є страх Божий, але лише за умови правильного розуміння традиційного біблійного вислову «острах Господній».

Що ж таке «острах Господній»? Це привабливе бажання, пов'язане з розумінням небезпеки, поєднане з пошуком Божественного. Страх Божий – це певний трепет, який супроводжує правдиву любов: «Гарна ти, моя люба, наче Тірца,²⁵⁶ немов Єрусалим, принадна, грізна, немов загопи з прапорами» (Пісн. 6, 4).²⁵⁷

Бог є Премудрістю, початком будь-якої мудрості. У пізнанні, яке пов'язане із захопленням, ми часто говоримо до Мудрості: «Відверни від мене твої очі, бо вони мене чарують» (Пісн. 6, 4). Проте ми є великим контрастом та великою протилежністю до Божої Премудрості – чистої, досконалої. Будучи грішними та невірними Божій любові, ми часто говоримо до Творця словами св. ап. Петра: «Господи, вийди від мене, бо я грішна людина!» (Лк. 5, 8) і тоді закриваємося на дію Мудрості у нашому естві.

Мудрість Божа, немов прозорливі очі, які чарують, проникають душу та переповнюють радістю. Але, водночас, вони і страхають, адже дають і нам через них побачити правду.

Перебувати у сфері пізнання (непізнаного у Своїй істоті, але пізнавального у Своїх ділах) Бога – це неначе боротьба Якова з Творцем – виснажлива, сповнена болів, проте вдячна, адже провадить до есхатологічної повноти, де оглядатимемо Бога: «обличчям в обличчя» (1Кор. 13, 13).

²⁵⁶ Тірца – місто у центральній Палестині, де знаходилися гробниці Ізраїльських царів.

²⁵⁷ Пор. П. БОШАН, Новое прочтение Священного Писания, в: *Символ* 6, Париж 1981, с. 34.

У Книзі «Пісня Пісень» подано гімн любові, яка є сильнішою ніж смерть. Коли говоримо про любов у біблійному значенні, то варто сказати, що «хто не любить, той не пізнав Бога, бо **Бог є любов**» (1Ів. 4, 8). Сам Спаситель говорить: «з того усі пізнають, що ви мої учні, коли любов взаємну будете мати» (Ів. 13, 35). Бути повним любові, означає мати Божу Премудрість.

Іншим аспектом, більш парадоксальним, є факт, що початок Премудрості – це і є сама Премудрість. Це означає, що немає жодного визначеного способу, немає жодного визначеного шляху для її пошуку, немає жодних правил для досягнення Премудрості, тому що Премудрість невловима. Божа Премудрість є даром Бога. Будь – який дар є благодаттю, проте Премудрість це не тільки дар Бога, але це і є Сам Животворящий Бог, Який обдаровує нас Собою.

Божою Премудрістю – Богом – неможливо оволодіти силою, але її можна досягнути Божественною Любов'ю через молитву. Бог відкриває Себе нам як Премудрість через Святі Тайни, молитву та синергію (співпрацю з Божою благодаттю) з Ним. Через співпрацю з Богом та життям із Творцем, ми стаємо Його правдивою іконою, стаємо «Божою премудрістю», тобто синами Божими по благодаті.

У богослів'ї про преекзистенцію Логоса Церква, полемізуючи з ерессю Арія, відповіла словами з Книги Ісуса сина Сираха: «Всяка премудрість від Господа, з ним же вона і повіки» (Сирах. 1, 1). Слово Боже є Божою Премудрістю, Логосом, Який створив світ. Саме тому «Джерело мудрости – слово Боже у вишніх, а дороги її – заповіді відвічні» (Сирах. 1, 5).

Богослів'я Божої Премудрості зазнало свого апогею у ХХ ст. у богословських поглядах знаменитих російських богословів: С. Булгакова, П. Флоренського, В. Соловйова,

В. Лосского та ін., де набрало більш містичного значення.²⁵⁸

11.1. Свята Премудрість у Старому Заповіті

Одним із прообразів присутності Бога у світі Старий Заповіт подає образ Божої Премудрості «חָכְמָה» (ḥokmâ), Яка уособлює Творця і є Його іманентністю серед нас. Премудрість є одним із атрибутів Бога. Старий Заповіт приписує Творцеві саме цей атрибут. У Своїй Премудрості Господь творить світ і ним управляє. Премудрість є невід'ємним посередником між Богом та людьми.

У грецькій культурі відповідником Божої Премудрості є Логос, Який виконує ті самі функції, про які нам говорить Старий Заповіт. В еллінській культурі Логос є творінням нерухомої божественної плероми – Божества. Святе Письмо прямо говорить нам про Премудрість, як Ту, Яка споконвіку існувала у Бозі і з Ним Вона повік (пор. Сирах. 1, 1).

Цікавим є факт, що джерелом Премудрості є Слово Боже, Яке також є одним із атрибутів Бога у Старому Заповіті. Так, наприклад, Словом Бог створює світ, через Слово виникають різні справи, Бог карає невірних промовляючи Слово.

Слово Боже у Старому Заповіті не є якоюсь персоніфікацією караючої «Божої сили», але є Особою, адже виступає на місці Бога як Посередник. Слово Боже у Книзі Мудрості (18, 15) є окреслене присвійним

займенником «Твоє», прямо відносячись до Бога.²⁵⁹ Слово Боже, як і Божа Премудрість становить невід'ємний елемент Бога. Слово є нероздільно пов'язане з Богом і є Його атрибутом. Саме тому св. єв. Іван у Пролозі Євангелії говорить: «Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог» (Ів. 1, 1).

Слово Боже – Божа Премудрість – у Старому Заповіті має Божественний характер, бо походить від Отця і є Посередником між Богом та людьми.

Бог діє у світі через Своє Слово, тобто через Премудрість. Божа Премудрість у Старому Заповіті має священничі функції. Бенкет, який звершує Премудрість (пор. Прип. 9, 1- 6) становить паралель есхатологічного бенкету Ягве (пор. Іс. 25, 6; пор. 65, 13), приготованого для людства.²⁶⁰

Екзегети по-новому розглянули паралель між Логосом та Торою, в Якій бачили Його генезу. У Книзі Ісуса сина Сираха (24, 23) богонатхненний автор підкреслює, що Закон був тотожним з Премудрістю, а напр. Пс. 119 говорить про тотожність Божого Слова із Законом. У вченні староеврейських раввінів Премудрість дорівнювала Торі і була підставою для розвитку богослів'я Закону.

Св. Іван Богослов ототожнює Слово з Торою та Законом і розвиває богослів'я про Боже Слово та Його преєкзистенцію в Отці.²⁶¹

Важливим питанням є те, чому у Пролозі Євангелії св. Івана наводиться слово «Логос» а не «Премудрість»? Слово «Премудрість» було перекладено на грецьку мову

²⁵⁹ Пор. H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne N. T. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, с. 27.

²⁶⁰ Пор. L. RAZZANO, *L'estasi del bello nella sofologia di S. N. Bulgakov*, Roma 2006, cc. 92 - 93.

²⁶¹ Пор. H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne N. T. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, с. 28.

²⁵⁸ Пор. Г. ФЛОРОВСКИЙ, *Пути русского богословия*, Paris 1981, с. 467.

як «Логос», Який відповідає філософському Логосові Платона і було близьким для розуміння зелінізованої спільноти Церкви.

Логос грецької філософії був наділений тими самими функціями, що і Божа Премудрість і Слово Боже у Старому Заповіті. Суттєвою є відмінність між філософською концепцією Логоса, який у еллінів був створеним, (про що твердив Арій у своєму хибному вченні) та християнською догмою про преекзистенцію Логоса, Який завжди існував у Отці.

Помилку Арія виправили Отці Церкви і на засіданнях Першого Нікейського Собору винесли рішення піддати анафемі хибне бачення цього еретика.

11.2. Гностична концепція Божої Премудрості

Грецький термін «γνῶσις» (знання) дав назву секті гностиків. Даний термін був вжитий у значенні «знання», яке знаходиться як у поганських так і у християнських творах.

Термін «γνῶσις» Платон вживає у значенні «пізнання світу ідей». У Старому Заповіті з'являються різні дієвідміни дієслова «γνῶσις»: «γινώσκω», у значенні «пізнання Бога» або загального знання, яке проголошується, як напр., «цілісне знання (ἐπίγνωσις) Бога».

Термін «γνῶστικός» (гностик), вживався для певної групи осіб, які мали специфічні знання «γνῶσις».

Св. Іполит, згадуючи про групу наазенів, говорить про них: «вони називають себе гностиками, підтримуючи

думку, що тільки вони одні знають (γινώσκειν) глибину (τὰ βάθη) істоти Бога та світу».²⁶²

Варто додати, що різні представники секти гностиків поширювали свої знання у різноманітних концепціях: чи то Бога, чи то світу. У гностичній філософії можемо виділити відмінні між собою пункти їхнього вчення про Бога та Софію.

Одним із головних гностиків був Валентин, який походив з Єгипту і прибув до Рима біля 140 р., як про це інформує св. Іринеї з Ліону. Інформація про секту гностиків походить від осіб, які вели з ними полеміку та писали супроти них апологетичні твори.

Головними ідеями гностичного вчення було наступне:

1) божественна «плерома» (πλήρωμα = повнота) є сформована з 30 копій еонів (αἰών = час),

2) чотири перших копії є найбільш важливими і формують первісну огдоаду. (ὀγδοάς = вісім буттів), з яких походять всі інші еони,

3) гріх розбив цю єдність копій (συζυγία = пара), стискаючи духовну людину в реуніфікації зі своїм небесним партнером,

4) гріх походить від останнього еону, який є софією (σοφία = мудрість). Софія (премудрість), з причин свого бажання зрівнятися у пізнанні з вічним і непізнавальним Богом Отцем, створила деградацію божественного елементу у світі.

²⁶² Пор. Н. А. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa. Spirito, Trinità, Incarnazione*, I, Brescia 1978, cc. 433 – 435.

Небесний спаситель дає початок реалізації спасіння з божественної сторони, приносячи безконечне з'єднання з плеромою.

Людство ділиться на три групи: пневматиків (від *πνεῦμα* = дух), психиків (від *ψυχή* = душа) та іліків (від *ὕλη* = матерія). Перші будуть повністю спасеними і з'єднаними з плеромою, другі – частково, а треті будуть знищені.²⁶³

Варто підкреслити, що у валентиніанській гностичній системі концепція Софії є представлена богом, який упав, що становить певного роду божественну трагедію.

Гностичне бачення Софії спричинило негативний вплив на новонавернених юдео-християн та їхню концепцію антропології та креатологію (вчення про створення світу).

Деграція та подвоєння Софії спричинили повстання матерії та народження Деміурга, який не був пневматиком, проте він поглинає елементи світла, які походять від матерії і які він передає новому творінню – людині, яка у такий спосіб пізнає вищу сферу.²⁶⁴

Ще один приклад гностицизму знаходимо у системі Базиліда. Останній написав своє власне євангеліє і склав до нього коментар. У системі Базиліда реальність є описана як деяка багатоступінчаста сфера. На найвищому сходинці ієрархії, вище усього суцього знаходиться верховний Бог, незроджений Отець Ісуса Христа. Цей верховний Бог зродив Розум (*νοῦς*), який у свою чергу зродив Слово (*λόγος*). Від Слова постала Чистота (*φρόνησις*), а від Чистоти народилася Премудрість (*σοφία*)

²⁶³ Пор. Н. R. DROBNER, *Patrologia*, Casale Monferrato 2002, cc. 172 – 173; пор. С. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, с. 41.

²⁶⁴ Пор. С. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, с. 41.

та Сила (*δύναμις*). Премудрість та Сила одружилися і породили безліч різноманітних творінь, які ми називаємо «небесними силами». Ще нижче на ієрархічній драбині знаходяться 365 небес. Апостол Павло був взятий лише до третього неба, але гностикам, як твердив Базилід, є доступні вищі сфери. Кожне небо знаходиться під керівництвом окремого ангела, і найнижчим небом керує Ягве. Таке бачення використовувалося для вивчення астрології, яку також практикували гностичні секти.

У системі Базиліда виділяється місце Христу, Який є Розумом, посланим на землю незродженим Отцем. Погляд Базиліда на Втілення характеризується докетизмом, бо у його вченні Розум стає людиною лише для наших очей. Але це нам лише здається. Базилід навчав, що Христос не міг терпіти, тому на хресті був розп'ятий Симон Киринейський, а Христос у той час «стояв серед натовпу і сміявся».²⁶⁵

Гностичне бачення всесвіту та Софії суперечить християнському богослів'ю Божої Премудрості, яке в оригінальний спосіб розвинули російські богослови, представляючи ортодоксійне бачення Отців Церкви. Розвинувши християнську софіологію, російські богослови С. Булгаков, П. Флоренський, В. Соловйов внесли певне «*novum*» у тринітарно – христологічне богослів'я, показавши неправильність єретичного вчення гностиків, Арія та інших єретиків.

²⁶⁵ Пор. И. МЕЙЕНДОРФ, *Введение в святоотеческое богословие*, Киев 2002, с. 31.

11.3. Аріанська концепція Святої Софії

Для аріан прославляти Сина так, як Отця, означало «*ὑπερδοξάζειν*» Сина, тобто це означало, що ми надаємо вище прославлення Божому Слову, ніж Йому належить. Такі вказівки відсутні, і їх не знаходимо у прямому значенні серед богословських поглядів Орігена. Єдність слави між Отцем та Сином є відсутня у Арія. У баченні Олександрійського священика Арія, Отець – невидимий для Сина. У такому випадку Друга Особа Божа є «меншою» від Отця, є створеною перед часом, тобто є Посередником між Богом та людьми, проте не має Божественної природи.

У богословсько – філософському вченні про Сина, Оріген наблизився до філософського трактування Логоса Філоном та Платином. Оріген став невідомим субординаціоністичної концепції де, як наслідок, Отець є більшим від Сина, але його субординаціонізм не був гострим. Згідно вчення Орігена: «Син не був би Богом, якщо би не перебував у безконечному спогляданні глибини Отця».

Єднання Отця і Сина як у Арія, так і в Орігена полягає в одностійності та тотожності спільної волі, хоча ці слова в олександрійського Алегориста мають більш глибоке значення ніж у Арія.

Нечітко окреслені доктринальні твердження Орігена спонукали Арія до єретичних поглядів, від яких він так і не зміг викуватися.

Оріген, подібно як і Арій, для свого богословського вчення застосував еліністичну концепцію Логоса. У Арія ця концепція отримала негативний відтінок.²⁶⁶ Арій у

²⁶⁶ Пор. В. В. БОЛОТОВ, *Собрание церковно – исторических трудов*, І, Москва 1999, сс. 387 – 388.

своєму вченні заперечував правду про дві природи в Ісусі Христі: Божу та людську.

Церква на дане твердження протиставила вчення св. ап. Павла з Послання до Колосян: «У ньому бо враз з людською природою живе вся повнота Божества, і ви причасні в тій його повноті» (2, 9). Арій у вченні про Святого Логоса пропонує домінуючу еліністичну концепцію Логоса. Дане бачення було іншим від вчення про Другу Особу Божу, Святого Логоса.

Термін «Логос» був впроваджений до філософської номенклатури Гераклітом (біля 500 р. до Р. Хр). Логос Геракліта означав (подібно твердили стоїки, проте з легкою відмінністю) Прарозум, який перед впровадженням порядку у космосі надає світові форму, а на кінець переливається у нього. Таким чином Прарозум перероджується у Розум космосу. Вказане філософське твердження про буття Логоса, яке походить від Геракліта, обтяжене пантеїзмом та позбавлене будь-яких ознак особи. Воно не могло вплинути на вибір цього терміну для включення його у Пролог св. єв. Івана. Дане пантеїстичне бачення є відсутнім також і у Арія.

Те саме можна сказати про матеріалістично – пантеїстичну концепцію Логоса у Плутарха з Хайронеї (50 – 125р. по Р. Хр). У даній концепції Логос вважався ідеєю і віддзеркалював першу дійсність космосу. Існуючі границі між Богом та світом були стерті і з'явилася можливість переходу світу у Бога і навпаки.

Зовсім по-іншому пояснює концепцію Бога та Логоса репрезентант єврейського богослів'я Філон Олександрійський (15 р. до Р. Хр. – 50 р. по Р. Хр.). Під впливом філософських ідей Платона він прагнув пояснити істотну відмінність між Богом та світом. Філон твердив, що Бог є трансцендентним, тому під час творіння світу Творець повинен був мати Посередника – Логоса, Який є Особою. При творінні світу Логос є як «*Revelator*», тобто

Той, Який об'являє Бога світу. Він передає волю Божу і дає Його дари для нас.

Філон описує дію Логоса щодо Бога з іншої сторони. У цьому значенні Логос є представлений неначе «Архиерей». Логос становить Божу Силу «δύναμις», якій бракує рис особи, що заперечує Пролог єв. Івана.

Дуже часто Логос виступає як Особа, Яка стоїть ближче до Бога у порівнянні з людьми, проте Він, у Філона, не має жодної участі у Божій природі. Можна побачити певну подібність між атрибутами Логоса та Божої Премудрості Старого Заповіту, проте Логос не є прообразом чи, краще сказати, уособленням Бога у світі, як це було притаманне юдаїстичному вченню.

Можна побачити певну тотожність між філософією Платона та Філона з Олександрії, які однаково говорили про Логос – Посередник між Богом та людьми. Логос є тим «νοῦς» (Розумом), Який створював світ, тобто є створеною Богом рушійною силою та Розумом, через Якого Творець управляє всією дійсністю.

Аналізуючи філософію Філона з Олександрії та бачення Арія, можемо помітити як певну подібність, так і певні відмінності між ними. Бачення єврейського філософа Філона мало багато елементів юдейського світогляду і спричинило вплив на світогляд Орігена, який також захоплювався Платоном. З представниками цієї філософії він зустрівся у тогочасній Олександрії – науковому серці Сходу. Бачення Орігена слугувало інтелектуальним формуванням думки Арія про Логос.²⁶⁷

Для хибного вчення Арія Божя Премудрість є створеною. Своє твердження Арій базував на неправильному та невмілому відрізненні Софії нествореної (пор. Сирах. 1, 1) від Софії створеної (пор. Прип. 8, 22 – 25), Які він ототожнював як одну створену Божу

Премудрість. Саме тому для Арія створена Софія і стала посередником між Богом та людьми, а Софії нествореної для нього не існувало.²⁶⁸

Ісус Христос – втілена Софія створена, для Арія був звичайною Людиною, Яка заслужила відіграти важливу роль в історії людства. Спаситель, у концепції Арія, аж ніяк не був Богом, бо це суперечило б його концепції Логоса, яку він запозичив від Платона. Філософська концепція Логоса стала для Арія догмою і перекреслила слушність вчення Церкви. Свята Софія – Премудрість Божя, Святий Логос є творінням з нічого, з якоїсь вищої матерії, яка не існувала і яку створив Бог спеціально для того щоб з'явився Логос.

Щодо цього неправильного вчення, слухним був закид Отців, коли вони запитували аріан:

- 1) як може Бог бути якийсь час без Інтелекту, без Своєї Премудрості, Яка є у Його лоні, через Яку самовиражається Отець?
- 2) Коли б Отець створював світ через Логос, а потім ним не цікавився, як це є у Платона, де Бог є нерухомою плеромою, то чому Він контактує зі світом через Сина і об'являє Свою волю через Нього у Святому Дусі?
- 3) Зродження, про яке говорить Євангелія, чи не вказує на істотну рівність Того, хто є зроджений?

²⁶⁸ Pop. ARIО, Lettera a Eusebio di Nicomedia, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. M. SIMONETTI, II, Milano 2003, cc. 72 – 73.

²⁶⁷ Поп. Н. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne N. T. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, cc. 28 – 30.

Отці Церкви влучно навчали про Отця, порівнюючи Його з сонцем, від Якого походить світло (Син). Ніколи не було такого моменту, коли Бог не був Отцем, навіть тоді коли нас не було, інакше назва Отець, що є пов'язана з Його вічністю, не була би правдивою. Як Слово, Премудрість та Сила, Христос вічно співіснує з Отцем, адже неможливо думати, що Бог спочатку не мав цих якостей, не виводив їх зі Свого єства, був мовби безплідним (ἄγονος). Бог є вічним світлом, від Якого походить вічне світло, Яким є Син і Який є тієї ж природи, адже Він є Сином у повноті.²⁶⁹

Саме тому ересь Арія для багатьох Отців та Учителів Церкви не мала змісту і тому її піддали анатемі.

Подібно до Орігена, не розуміючи різниці між іпостассю та єством, Арій полемізував проти твердження про народження з істоти. У цьому твердженні він приходить до висновку, що божественний акт зродження є нічим іншим як створенням.

Ці та багато інших закидів з боку Церкви стали суттєвими для того, щоби розпочати захисну апологію з неправильною філософською концепцією Логоса у баченні олександрійського священика Арія.

11.4. Свята Премудрість у російському богослів'ї як заперечення аріанства

У світлі порівняльного аналізу між різними богословсько – філософськими концепціями, переповненими силогізмами, які спираються на Святе Письмо – джерело нашої віри, християнин повинен

правильно зрозуміти ці силогізми, адже вони виражають правдивість та необхідність догми віри, яка сама прагне нашого розуміння.

Віра і розум є нероздільними. Вони черпають свої життєдайні сили в Об'явленні. Бог є центральним пунктом інтелектуальних розважань людини. Людина нічого б не знала про Творця, якби Він Сам не об'явився нам. Повнотою Його Об'явлення є Син Божий Ісус Христос, Який свідчить про Отця і приносить у світ спасіння. Саме ці фундаментальні правди про Бога та Його Сина, які є нерозривним цілим, стануть предметом аналізу вчення про Святу Софію.

Тема Божої Премудрості була предметом філософських та богословських розважань Отців Церкви. Ця тема становила певного роду труднощі у розумінні та сприйнятті правильного вчення про Неї для філософсько – богословського бачення еретиків, головним з яких був Арій.

Перші століття існування Церкви – це час, в якому формувалася догматична термінологія з метою пояснення християнського віровчення. Саме це було головною причиною появи еретиків, які або хибно, або не до кінця розуміли деякі тези ортодоксійного богослів'я з його еклезіальною термінологією і суперечили правдам про Бога.

Олександрійський священик Арій у своєму вченні повинен був вибрати між філософією (яка не знала повноти Об'явлення та повної правди про Бога, бо ще не зіткнулася з Євангелією) та тринітарною правдою, яку проповідує і якої навчає Церква. Отцям Ранньої Церкви у перших століттях необхідно було відповісти на хибне вчення Арія про Божу Премудрість. Саме до вчення про Божу Премудрість Арій підходив з суто філософських позицій, відкидаючи богословські аргументи. Ось чому

²⁶⁹ Пор. В. В. Болотов, *Собрание церковно – исторических трудов*, I, Москва 1999, с. 369.

Отці Церкви розпочали формувати вчення про Боже Слово, Яке є Божою Премудрістю.

Багато століть пізніше, після повстання єресі Арія та святоотцівського вчення про Божу Премудрість, російські генії – богослови С. Булгаков, П. Флоренський та В. Соловйов розвинули цю ділянку богословської науки. Впровадження у богослів'я нової термінології – «Софія нестворена» та «Софія створена» – відіграло важливу роль у сучасному тринітарному, христологічному, маріологічному та пневматологічному богослів'ї. Софіологія С. Булгакова стала новим поштовхом для розвитку еклезіології, адже Церква є «Софією створеною» – спільнотою, у якій мешкає Бог, Податель будь-якої мудрості.²⁷⁰

11.4.1. Софія як «οὐσία» (*ousia*)

Православний богослов С. Булгаков, аналізуючи богослів'я Святої Софії запитує: «А що можна сказати про Усію (по суті), про природу, як про зміст, про Божество та Божественний світ?»²⁷¹ Що думаємо ми, коли проголошуємо таємне ім'я Усії? На це питання – центральне у вченні про Пресвяту Трійцю – С. Булгаков відповідає теологуменом, який являється основою всієї його софіологічного богослів'я. «Усія є Софія..., є Плерома, Божественний світ, існуючий у Бозі і для Бога, вічний і нестворений, в якому Бог живе у Пресвятій

²⁷⁰ Пор. С. БУЛГАКОВ, *Автобіографическія замѣтки*, Париж 1946, сс. 96 – 102.

²⁷¹ С. БУЛГАКОВ, *Агнец Божий*, Москва 2000, с. 126; Пор. Л. А. ЗАНДЕР, *Бог и Мир. (Мирозерцание отца Сергия Булгакова)*, Т. II, Париж 1948, с. 31.

Трійці».²⁷² «Божа природа є не тільки такою, яка перебуває у мовчанці і бездонній глибині Усії, але і такою, Яка промовляє, як виявляюча Себе Софія».²⁷³

«Коли ми говоримо про Божество Бога, то одночасно розуміємо Його природу – і як невідкриту глибину, джерело життя, і як відкриту, – саме життя, причому джерело життя і саме життя – тотожні... Таким чином Божественна Софія є не що інше, як Божа природа, Усія, Яку розуміємо не тільки як силу і глибину, але як зміст, який себе розкриває, як Всеєдинство».²⁷⁴

Для підтвердження цієї думки С. Булгаков звертається до тих двох джерел, в яких – як у питанні, так і у відповідях – закорінені всі правди тріадології до Божественного Об'явлення і до діалектики розуму.²⁷⁵

«Біблія не містить у собі абстрактного поняття ества (або природи), але вона, тим не менше, дає нам об'явлене вчення про життя Триєдиного Бога. Це біблійне вчення залишилось досі мало дослідженим. Питання про природу Божества ніколи не пов'язувалося з біблійним Об'явленням про Божественну Премудрість і про Божественну Славу. У цьому відношенні літургійна свідомість Церкви залишалась більш чутливою ніж догматична, бо різні літургійні тексти включили правди цього Об'явлення у зміст своїх піснеспівів, читань та славослів'я».²⁷⁶

Тому–то природнім продовженням аналізу відповідних біблійних текстів для обґрунтування тринітарної софіології є розуміння в їхньому світлі таких

²⁷² С. БУЛГАКОВ, *Агнец Божий*, Москва 2000, с. 126.

²⁷³ С. БУЛГАКОВ, *Невеста Агнца. О Богочеловечестве*, I, Paris 1945, с. 140.

²⁷⁴ С. БУЛГАКОВ, *Агнец Божий*, Paris 1933, с. 125.

²⁷⁵ Пор. Л. А. ЗАНДЕР, *Бог и Мир. (Мирозерцание отца Сергия Булгакова)*, Т. II, Париж 1948, с. 31.

²⁷⁶ S. BULGAKOV, *The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology*, New York – London – Williamston – Norgate 1937, с. 46.

«догматичних фактів» церковного життя, як існування софійських храмів, софійських служб, софійських ікон. Об'явлення Святого Письма про Софію, таким чином, доповнюється об'явленням про Неї Святим Переданням.²⁷⁷

У Біблії основоположними софіологічними текстами є цитати з біблійних книг: Йов. 28; Прем. Сол. 7-9; Сирах. 1, 24.

Прот. С. Булгаков піддає вказані тексти всебічному аналізу у спеціальних екскурсах: «*Ветхозаветное учение о Премудрости Божией*» (в «*Купина Неопалимая*») та – скорочено – в «*The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology*». Висновком цього аналізу є необхідність «онтологічного розуміння Премудрості, як деякої розумної істоти, явленої у Божественному Об'явленні... Премудрість (в розумінні текстів Святого Письма) є Божественним Началом, в якому і через яке відкриваються всі Три Іпостасі Бога в єдності і відмінності, одноістотна, животворяща і нероздільна Трійця... Софія є єдине життя, єдина істота, єдиний зміст життя всієї Пресвятої Трійці».²⁷⁸

Біблійне богослів'я говорить нам про паралельне Об'явлення Бога, як Особистої Істоти і як Божественної Премудрості. Але разом з тим ми спостерігаємо у Старому Заповіті інший вражаючий образ, а власне Шекіну або Божественну Славу, в якій Бог об'явив Себе (людям).²⁷⁹

Старий Заповіт, у переважній більшості, підкреслює трансцендентність Бога, Який є присутнім у всьому світі, проте хоче бути присутнім у конкретному місці. Єрусалимський Храм, побудований Соломоном, є тільки задля імені Вічного Бога (пор. 2 Хронік. 6, 34). Бог хоче бути присутнім у конкретному місці, тому ми можемо

²⁷⁷ Пор. Л. А. ЗАНДЕР, *Бог и Мир. (Мирозерцание отца Сергия Булгакова)*, II, Париж 1948, с. 31.

²⁷⁸ С. БУЛГАКОВ, *Купина Неопалимая*, Париж 1927, сс. 243, 246.

²⁷⁹ S. BULGAKOV, *The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology*, New York – London – Williamston – Norgate 1937, с. 50.

сказати, що Він об'являється у світі як трансцендентний та іманентний у своїй транспаренції.

Бог хоче мати місце, в якому об'явить Себе. Бог діє в конкретному місці як Бог землі, яка є створена Ним, але ще більше Бог хоче Храму, в якому буде мешкати «וְשָׁכַנְתִּי» [wəšākan̄tī] (Вих. 29, 45).²⁸⁰

У стародавньому арамейському Таргумі Онкелоса з'являється слово «šākan», яке також знаходиться у Святому Письмі: «בְּחֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים» (וְשָׁכַנְתִּי), [wəšākan̄tī bəṭōk bənē yiśrā'el wəhāyitī lāhem lē'lohīm].²⁸¹ Ось чому Талмуд називає Скинью Заповіту «домом Шекіни», яка означала присутність Бога у Храмі – святому місці, у конкретному місці Ізраїля (Вих. 29, 45).

Дуже важливим у семітській мові є корінь слова «Шекіна» «שָׁכַן» «šān» (пор. Вих. 40, 34). Це слово у грецькій мові виражає сакральність, тобто святість. У сакральній мові Візантійської Церкви популярна молитва до Святого Духа «Царю небесний» (*Veni Creator Spiritus*) або «*Veni Sancte Spiritus/ et emette caelitus...*» містить взивання до Третьої Особи Божої з проською, щоби Святий Дух оселився у серцях вірних: «всѣліса въ ны» грецькою «σκήνωσον ἐν ἡμῖν», що також означає: «*і створи у нас Своєю Шекіну*».

Святе Письмо навчає нас істині, що Бог є Трансцендентний, Живий та Вічний. Свята Церква прославляє «Славу Господню» (כְּבוֹד־יְהוָה) [kəbōd-yhwh (ʾādōnāy)] (Вих. 24, 16)²⁸², яка проявляється як світло і як вогонь перед людьми.²⁸³ Вона творить повноту «שָׁכַן»

²⁸⁰ Пор. С. С. АВЕРИНЦЕВ, *София – Логос*, Київ 1999, с. 246.

²⁸¹ «І буду Я спочивати серед Ізраїлевих синів, і буду їм Богом» (Вих. 29, 45).

²⁸² Пор. Вих. 16, 10; 24, 16; Лев. 9, 23; Числ. 14, 10; 16, 19; 20, 6.

²⁸³ Пор. Вих. 24, 17.

“škan” і означає присутність Всевишнього, Який приходить зі Сходу (пор. Єз. 43, 2 – 4) і дає світло новому Єрусалимові, як сонце (Од. 21, 23).

Дуже важливим елементом тлумачення цієї присутності Всевишнього у світі є інтерпретація Григорія Палами. Григорій Палама пояснює дію Бога через енергії, за посередництвом яких Творець проникає у серця людей, об’являючи Себе у містичний спосіб.

Це Об’явлення Бога є не фізичним, а конкретним, не фізичним, а духовним, що підкреслював Симеон Новий Богослов.²⁸⁴

Пречиста Діва Марія є Новозавітною Шекіною, Яка реалізує Божий план, будучи у синергії з Творцем, тобто у співпраці з Богом та Його благодаттю «יְשׁוּעָה» “škan” (οἰκτῆρα) у повному значенні цього слова як Мати Бога та Кивот Найсвятішого, Правда «Софія створена». Марія стає Славою Божою, Яка прославляє Творця як «четверта створена Божа іпостась».²⁸⁵

«Слава Божа, один із найуживаніших вислів щодо Бога у Старому і Новому Заповіті, повинна бути сприйнятою... не у суб’єктивному змісті прославлення будь-кого чимось..., тому що Вона є у Бога сама і безвідносна до творіння, – як внутрішньобожественний принцип. Бог прославляється Сам у Собі, Богу належить Слава, не тільки як славослів’я але і як притаманна Йому

²⁸⁴ Пор. С. С. АВЕРИНЦЕВ, *Софія – Логос*, Київ 1999, с. 247.

²⁸⁵ Пречиста Діва Марія являла Собою старозавітній «Дім Премудрости», де, як у Святому Святых Храму Соломона «דֵּבִיר» [devir], Господь перебував між ковчегом Заповіту і крилами херувимів, що цей ковчег увінчують. «Бог серед нього, нехай не хитається, Бог допоможе йому, коли ранок настане» (Пс. 46, 6) – ці слова вкладені мозаїкою над вівтарем Софії Київської. Богородиця – Оранта – образ Церкви; у Неї – бо, як у Дім Премудрости, вселилося Слово, прийнявши людську плоть; (пор. М. Димид, *Херсонеське таїнство свободи. Еклезіологія*, Т. I, Львів 2007, с. 106).

Слава, про яку і сказано у Божому Слові. При цьому Слава описується у багатьох релігійних образах, як явлення Самого Божества: Мойсею на Синаї, народу у Скинії і у Храмі Соломона, Ісаї та Єзекиїлу – у видіннях». ²⁸⁶

Аналіз всіх цих доксофаній, які містяться разом з вченням про Божу Премудрість, біблійний диптих тринітарної софіології доводить, що Слава, так як і Премудрість, являється Об’явленням Бога, образом Божества, споглядуваним і зрозумілим людині.

«В якому ж відношенні знаходиться догматичне розуміння Божественного ества і образне Об’явлення Божества, позначене як Премудрість і Слава? І чи є будь-які підстави для того, щоби їх розділювати і протиставити? І чи потрібно першим обов’язком відділювати Премудрість від Слави в якості двох начал в одному Божестві, Яке самооб’являється? Але нема жодного сумніву, що Премудрість і Слава різняться між собою в якості двох аспектів самовідкриваючогося Божества: Премудрість говорить про Його зміст, Слава – про Його явлення. Проте, ці два аспекти не можуть бути розділені один від одного чи замінені один одним в якості двох Божественних начал.

Це суперечило б принципу єдинобожжя, згідно якого Єдиний особовий Бог може мати тільки єдине Божество, Яке і виражає Себе одночасно і у Премудрості, і у Славі. Те, що Премудрість і Слава є двома образами Божества не перемінює їх у два Божества... це подвоєння образів, пов’язане з особливостями кожного із них, але воно у жодному випадку не відмінює тотожності їхньої природи. Біблія не займається схематичним богослів’ям. Вона дає нам його істини в образах, в якості, так би мовити, сирого богословського матеріалу, і завданням біблійного богослів’я є – ці образи зрозуміти і порівняти...»

²⁸⁶ С. БУЛГАКОВ, *Агнец Божий*, Paris 1933, с. 132.

«Звернімося тепер до того відношення, яке існує між... природою чи усією – началом догматичної єдиносущності Пресвятої Трійці, – з однієї сторони і біблійною Премудрістю і Славою – з другої. Можливо, між ними взагалі нема ніякого співвідношення? (Це фактично, хоча і мовчазно, але стверджується сучасним богослів'ям, яке не дає на це запитання ніякої відповіді, тому що не вміє цей зв'язок віднайти і сформулювати). Але достатньо поставити це питання, щоби відразу ж упевнитися у неможливості відповіді на нього. Заперечуючи тотожність Божественної Усії і Премудрості – Слави, ми безумовно вводимо у Божество початок дуалізму... Тому – то необхідний постулат монотеїзму являє собою єдність (або тотожність) цих двох принципів – догматичного та біблійного...

Божество Бога може бути визначеним як Божественна Софія (або Слава), Яка у той самий час є і Усія: Усія = Софія = Слава».²⁸⁷

До такого висновку приводить С. Булгакова вивчення відповідних елементів Церковного Передання. Наприклад, софійні ікони, які «ясно виражають думку, що Софія є об'явленням Пресвятої Трійці, для іпостасного розкриття якого (в образі створеного світу) служать лики Христа і Богоматері».²⁸⁸

Ці дані Святого Письма розглядаються протоієреєм С. Булгаковим як об'явлена відповідь (і підтвердження) на природну діалектику людської думки.

«Трансцендентність Усії не применшує Божества і не робить біднішою Його природу. Божественна природа є не тільки сила життя, але і зміст – абсолютний зміст абсолютного життя... Цьому змісту притаманно включати

²⁸⁷ S. BULGAKOV, *The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology*, New York – London – Williamston – Norgate 1937, с. 53 – 56.

²⁸⁸ С. БУЛГАКОВ, *Ипостась и Ипостасность*, в: *Сборник статей, посвященных П. Струве*, Прага 1925, с. 371.

у себе Все, бо жодні обмеження не придатні щодо Божества, причому це Все не може бути зрозумілим як агрегат або рядоукладення безмежного числа елементів всього, але як їхня органічна внутрішня цілісність, ціло – мудренність в єднанні, – Все, як єдинство і єдинство як Все, Всеєдинство».²⁸⁹

Іншими словами Усія повинна сприйматися як Премудрість і Слава, тому що Божественна Природа є повнотою, багатством, красою і гармонією. Заперечуючи тотожність Усії – Софії, ми неминуче або ущемляємо сам зміст Божественної природи (оскільки така виявиться втраченою повнотою Премудрості і Слави), або обмежимо її апофатично, не мислячи її виключно як нерозкрити глибину, яка не відкривається і яка не може бути відкритою. В обидвох випадках самооб'явлення Бога виявляється неможливим: у першому випадку тому, що Йому нічого відкривати, а у другому – тому, що апофатична природа не терпить об'явлення і противиться йому в самій своїй істоті.

Ці міркування отримують особливу впевненість у світлі вчення про Божественні Іпостасі. Забігаючи дещо вперед можемо сказати, що «Отець є Іпостась, Яка відкривається, а Син і Дух – Іпостасі, Які відкривають».²⁹⁰ Але що ж відкриває Отець у Сині і Дусі, як не Своє єство або ж природу? І що ж відкривають Син і Дух про Отця, як не приховану у Ньому повноту Його Божественного життя – Його «присносущну силу і Божество»?

Але відкриватися може тільки деякий зміст, деяка реальність, божественний світ, «який не є тільки думкою про божественний світ... і німим відчуттям його, але реальна і до кінця реалізована Божественна Ідея, Ідея всіх ідей, звершувана як краса в ідеальних образах краси».²⁹¹

²⁸⁹ С. БУЛГАКОВ, *Агнец Божий*, Paris 1933, с. 125.

²⁹⁰ С. БУЛГАКОВ, *Утешитель. О богочеловечестве*, II, Paris 1936, с. 413.

²⁹¹ С. БУЛГАКОВ, *Агнец Божий*, Paris 1933, с. 126.

Якщо би це було не так, якщо би природа Отця визначалась тільки як абсолютна мовчанка предвічної ночі, якщо би Усія не була Софією, то жодне Об'явлення не було б можливим: неможливим було би самооб'явлення Бога у Трійці (адже Отцю нічого було б відкривати у Сині і Дусі); не можливо було би і Об'явлення Бога у світі (адже ідеальний образ світу не мав би своєї основи у Бозі).

Усія – Софія, в якості природи Отця, Який відкривається у Сині і Святому Дусі, притаманна всім Трьом Іпостасям Пресвятої Трійці: «є Бог у Своему самооб'явленні і об'явленні світу. У відношенні до світу вона є, якщо послуговуватися мовою паламістських суперечок, «енергія», діяння Бога у творінні. Термін «енергія» є відповідником латинського терміну «*gratia*» (*благодать*). А енергія Божя, згідно вчення Григорія Палами, не може бути приурочена до будь-якої однієї Особи Пресвятої Трійці, не може стосуватися до кожної з Них окремо і до Пресвятої Трійці у цілісності».²⁹²

Ці роздуми приводять нас до постановки питання: які є відносини Усії – Софії до кожної Іпостасі Пресвятої Трійці окремо. Ці відносини природно обумовлюються не тільки природою Усії, але і тими особливостями і прикметами, які притаманні Іпостасі. Ось тому – то у послідовному викладі вчення про Пресвяту Трійцю ми повинні негайно покинути підґрунтя усійно – софійної проблематики та звернутися до богослів'я Іпостасей.

Триєдинство Божественних Іпостасей належить до числа тих богооб'явлених істин, які з особливою силою і настирливістю, хоча і у затуманеній і неясній формі, передбачувались та відчувались природною людською думкою (як релігійною, так і філософською). По суті

²⁹² С. БУЛГАКОВ, *Купина Неопалимая*, Париж 1927, с. 249; пор. А. FYRIGOS, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005, cc. 153, 157.

можна сказати (С. Булгаков довів це у «*Трагедии Философии*»), що проблема триєдинства лежить в основі всієї історії філософії і складає основну вісь всієї її проблематики.

Правильну відповідь на ці питання природній розум, відданий на власні сили, не в змозі дати. Триєдинство є «найбільш філософською» із усіх філософських істин, тому філософія Триєдинства була предметом досліджень прот. С. Булгакова.²⁹³ Саме тринітологія є початком та підсумком всієї дійсності та всіх християнських догм, бо «Бо все з Нього, через Нього і для Нього! Йому слава навіки. Амінь» (Рим. 11, 36).

11.4.2. Тринітарна софіологія

Аналізуючи богослів'я С. Булгакова, Л. А. Зандер ставить питання: «Чим є «*οὐσία*» (*ousia*) Природа чи Софія в Іпостасі Отця?»²⁹⁴

Як твердить С. Булгаков, у житті Пресвятої Трійці Отець є Трансцендентним Початком у Собі нерозкритим, але, Який розкривається у Двох Інших Іпостасях, Які Його відкривають... У цьому сенсі Він є глибина і тайна. Мовчання – передумова проголошеного Слова. Самоспоглядаючий розум – як передумова розчленованої думки; Першоволя, – як початок будь – якої волі; повнота, яка надається кожному буттю. Він є Єдинство, яке є передумовою будь-якої відмінності. Краса, – як

²⁹³ Пор. Л. А. ЗАНДЕР, *Бог и Мир. (Мирозерцание отца Сергия Булгакова)*, II, Париж 1948, с. 35.

²⁹⁴ Пор. Л. А. ЗАНДЕР, *Бог и Мир. (Мирозерцание отца Сергия Булгакова)*, II, Париж 1948, с. 53.

передумова всього прекрасного. Любов, яка утримується у собі самій і на зовні не виявляється.

Проте, будучи трансцендентним до всього, Отець не перебуває у цій Своїй трансцендентності, але розкриває Себе у двоіпостасній єдності, у діаді Сина і Духа. У Них Він розкривається весь (нічого у Собі не затримуючи), бо у Святій Трійці нема місця нерозкритій тайні: «Бог є світло, і у Ньому немає ніякої темряви» (1 Ів. 1, 5); «Як Отець знає Мене, так і Я знаю Отця» (Ів. 10, 15); «Дух Божий все проникає, і глибини Божі» (1 Кор. 2, 10).

Таким чином, Отець є тайною, прихованою у Собі, але розкривається у діаді Сина і Духа.²⁹⁵

Але що ж розкриває Отець у зродженому Ним Сині і Дусі, Який від Нього походить, як не Свою глибину, Свою повноту, Своє багатство, Свою Премудрість, Свою красу – Свою Природу? Божественна «οὐσία» (*ousia*) Усія, Софія, чи Природа Отця «у самооб'явленні, звершуваному у Святій Трійці, уособлюється в Обидвох Іпостасях, що відкривають Отця. Тому ми і стверджуємо у певному визначеному змісті: Логос є Софія (хоча і не навпаки), Дух Святий є Софія (хоча не навпаки), діадична єдність Логоса і Святого Духа є Софія (і також не навпаки). У цих своєрідних рівностях виражено відношення уособлення – «Іпостасей та іпостасності».

Наведені вище роздуми дозволяють нам встановити нову рівність: Отець є Софія (але, звичайно, також не навпаки). Ця рівність ілюструє думку: оскільки Софія є об'єктивне, Божественне самооб'явлення, то Вона відкриває, виражає приховану сутність Отця. Вона є Його дійсний присудок, для Якого Він є правдивим підметом. Софія... належить Отцю, Вона є Його об'явлення. Отець у цьому розумінні є Софія, проте неявлена, прихована,

²⁹⁵ Пор. S. BULGAKOV, *The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology*, New York – London – Williamston – Norgate 1937, с. 223.

тайна, Яка у той же час стає виявлена у Божественному самооб'явленні.²⁹⁶

«Оскільки Софія належить Отцю (Його Особі, Іпостасі) і є джерелом Його самооб'явлення – тайною і глибиною Його особистого буття, – Вона у повному сенсі цього слова є Його *natura* (тобто «Яка повинна бути народженою»: «*natura*» на відміну від *nata*) – в слові і у Дусі), яка повинна бути виявлена у Іпостасях, Які Його відкривають.

Але оскільки це об'явлення Софії у Сині і у Святому Дусі проходить по волі Отця (тобто є мовби вторинним актом) у Самому Отці, то Софія перебуває у якості нерозкритої глибини Його природи, тобто, головним чином, як Усія. Проте цей початковий Божественний морок повністю тотожний з тим «світлом неприступним, якого ніхто із людей не бачив і бачити не може» (1 Тим. 6, 16), тому що «Бог є світло, і в Ньому нема ніякої темряви» (1 Ів. 1, 5). Таким чином Іпостась Отця у Собі залишається нерозкритою і розкривається лише в Інших Іпостасях силою Його самовідреченої жертвовної Любові. Тому і Усія в Отці не відкривається як Софія (не виявляє Своєї Софійної повноти, багатства, премудрості і краси). Це відношення може бути виражено наступним чином: в Іпостасі Отця природа Його є, головним чином, Усією, мовби передуючою Своєму об'явленню як Софія».²⁹⁷

Останнє звершується у народженні Сина та походженні Святого Духа. «Бог Отець початкова Іпостась, Яка містить всю повноту Божественної природи або Софії, як Любов у Своєму Об'явленні, так би мовити, зрікається від неї... і виходить із Себе «зродженням» Сина. Син і є

²⁹⁶ Пор. С. БУЛГАКОВ, *Утешитель. О богочеловечестве*, II, Paris 1936, с. 413; пор. Л. А. ЗАНДЕР, *Бог и Мир. (Мирозерцание отца Сергия Булгакова)*, II, Париж 1948, с. 54.

²⁹⁷ S. BULGAKOV, *The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology*, New York – London – Williamston – Norgate 1937, сс. 67 – 68.

іпостасне самооб'явлення природи Отця або Іпостасна Софія, самосвідомість чи уособлення Божественної Усїї Отця; Син, Який стоїть перед Отцем як Його Істина і Слово, знання Ним Самого Себе у Сині».²⁹⁸

«Слово Логос є принципом сенсу, змісту, відмінності, множинності і разом з тим принципом зв'язку співвідношення, всеєдинства... Багатоманітність і «логічна» поєднаність, відмінність і взаємопроникнення у діалектиці думки, яка себе засновує і відчуває, істотна змістовна думка і Її «логічна» прозорість, – світлий безхмарний світ Божественних ідей, – таке це царство Логоса.

Премудрість як мудрість, притаманна всій Святій Трійці і разом Її Іпостасям. Премудрість, як зміст всіх значень, також є самосвідомістю Триєдиного Бога. Проте, як у Пресвятій Трійці, єдність життя встановлюється при особливому самовизначенні кожної з Іпостасей, так і у даному випадку Премудрість, як Логос, є переважно самооб'явлення Другої Іпостасі, мовби Отцівського Слова і Отцівської Премудрості. Отець Своє Слово говорить у Сині і Свою Премудрість відкриває у Ньому ж. Софія, як Премудрість, є самооб'явлення Логоса, через самовизначення Другої Іпостасі, бо тому і втілений Логос, Христос, називається «Божа сила і Божа Премудрість» (1 Кор. 1, 24).²⁹⁹

Проте «в Іпостасі Слова ми повинні відрізнати трансцендентний та іманентний початок – суб'єкт і об'єкт – того, хто говорить, і те, що говориться: саме іпостасне Слово, Яке говорить, і Слово всіх промовлених слів, або зміст Слова».³⁰⁰

²⁹⁸ С. БУЛГАКОВ, *Утешитель. О богочеловечестве*, II, Paris 1936, с. 76.

²⁹⁹ С. БУЛГАКОВ, *Агнец Божий*, Paris 1933, с. 131.

³⁰⁰ S. BULGAKOV, *The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology*, New York – London – Williamston – Norgate 1937, с. 68.

Тільки останнє є Софія – зміст – сутність, тоді як перше є Іпостась – Син. В Євангелії від Івана (1, 3) сказано: «через Нього все сталося», слово «все» стосується власне цього всеоб'ємлючого змісту природи Отця, виявленої і проголошеної Сином і у Сині; а слово «через Нього» стосується Іпостасі Сина і вказує на Того, Ким це Слово всіх слів, ця Отцівська повнота і багатство виявляється, промовляється і звершується.

Логос є (з цієї причини) Іпостассю Премудрості, і Премудрість є самовизначенням іпостасі Логоса. Але, стверджуючи цю рівність, однаково важливо, як ототожнювати Логос у Його іпостасному бутті з Премудрістю, так і відрізнати Їх Одне від Другого».³⁰¹

Повне і виключне ототожнення Логоса з Премудрістю має своїм наслідком втрату в Другій Іпостасі відмінності між природою та іпостассю; це може мати місце через деперсоналізацію Логоса – розчинення Його у Софії, що є зруйнуванням догми про Трійцю і запереченням самої сутності християнства; або через заперечення Софії як сутності і тлумачення Її як прикмети чи атрибута Логоса (що означає заперечення одноістотності, бо оскільки Софія сприймається як прикмета Сина, Вона не може бути у той самий час сутністю або природою Отця, і Сина, і Святого Духа).

«Логос є Софією, але Софія не є Логосом»³⁰² – цю істину необхідно розуміти у тому значенні, що Логос – софійний, що Софія приналежна Логосу, що Вона складає предмет Його Об'явлення, Ним Вона і є, і проголошується; але Софія не є і не може бути Логосом, тому що вона є безіпостасним змістом, тоді як Логос є Іпостассю. Ця відмінність не завжди є достатньо зрозумілою, внаслідок чого є те, що «тлумачення Премудрості як виключно

³⁰¹ Пор. Там само, с. 71.

³⁰² С. БУЛГАКОВ, *Утешитель. О богочеловечестве*, II, Paris 1936, с. 413.

Другої Іпостасі – по найпершому походженню аріанське – отримало широке розповсюдження і у святоотцівській писемності..., хоча це правило і не чуже щодо виключень, при чому в дуже важливих (у двох стародавніх письменників Теофіла Антіохійського та Іринія Ліонського, Премудрістю – Софією називається не Друга, але Третя Іпостась, Дух Святий.)»³⁰³

Для пояснення цього недорозуміння С. Булгаков детально аналізує тексти Святого Письма, які безпосередньо говорять про Премудрість, так і на відповідних святоотцівських текстах, які є у переважній більшості тлумаченням Святого Письма.

Що стосується біблійних текстів та висловів, які характеризують Премудрість, то вони виявляються несумісними з розумінням Премудрості, як Другої Іпостасі; бо «до Другої Іпостасі не може жодним чином бути віднесено ані бажання взяти її за дружину, ані прийняти її у співжиття (пор. Прем. Сол. 8, 2 – 4), ані молитва про дарування та післанництво її з висоти престолу Божої слави людині (Прем. Сол. 9, 6) і т. п.

Всі ці вислови свідчать, без сумніву, про онтологічне розуміння Премудрості як Якоїсь розумової сутності, Яка виявляється у Божественному Об'явленні... Премудрість притаманна всій Святій Трійці, тобто всім Трьом Іпостасям, є Бог у Своєму самооб'явленні та об'явленні світу».³⁰⁴

Що стосується ототожнення Премудрості з Другою Іпостассю у святоотцівській писемності (у крайньому випадку у трьох авторів, в яких воно має місце), то воно є швидше всього недоліком диференційованої термінології, яка пов'язана з недостатнім розвитком усійного богослів'я взагалі, бо воно зовсім не заважає Отцям Церкви правильно відчувати і розуміти саму проблему, хоча і

«недостатнє пояснення її не відсторонює недорозуміння та труднощі (так св. Атанасій Великий робить відмінність між Словом – Сином Божим і Словом – Премудрістю Божою, і це приводить його до розуміння між Премудрістю створеною і зродженою... між двома аспектами Премудрості як основи та втілення...) Цю характерну і плідну відмінність Премудрості відвічної і Премудрості створеної»³⁰⁵ приймають слідом за ним св. Василій Великий і св. Григорій Богослов, і ця відмінність приводить потім богословську думку до вчення про зміст Премудрості – про предвічні первообрази, парадигми (у св. Діонісія Ареопігита, св. Максима Ісповідника, св. Григорія Нісійського, св. Івана Дамаскина); і це вчення є ніщо інше як патристична софіологія, яка зливає (одночасно і розділює) Софію Божественну і Софію створену – самооб'явлення Бога у Собі і у світі.

Наступним софіологічним етапом в історії догматичної думки є вчення св. Григорія Палами про Божественні енергії, «з прийняттям якого Церква виразно вступила на шлях визнання софіологічної догми, хоча для богословського звершення цього визнання лежить ще довгий шлях порозуміння».³⁰⁶

Після цього таке ототожнення Софії з Другою Іпостассю являється вже не термінологічною неясністю, а прямою помилкою, яка викривлює тринітарну догму.

«Якщо Премудрістю є тільки Логос, то значить інші Особи Пресвятої Трійці є чужими для Премудрості. Якщо Премудрість належить тільки одній Особі, значить розділюється Божественне Триєдинство і замість нього утверджується трибожжя... Таким чином знищується єдина природа, життя і самооб'явлення у Святій Трійці. Таким

³⁰⁵ Пор. Там само, сс. 273, 280 – 281.

³⁰⁶ С. БУЛГАКОВ, *Невеста Агнца. О Богочеловечестве*, I, Paris 1945, с. 23.

³⁰³ С. БУЛГАКОВ, *Купина Неопалимая*, Париж 1927, с. 240.

³⁰⁴ Пор. Там само, сс. 243, 245, 249.

чином заперечення Божественної Софії через применшення її до атрибута Логоса є, насамперед, антитринітарна ересь і, також, христологічна».³⁰⁷

Розуміння Премудрості Софії як атрибута Логоса являє собою, таким чином, зведення Божественної сутності до рівня простої властивості або якості однієї з Іпостасей. Подібна помилка можлива, проте не тільки щодо Софії, але і до Логоса як Іпостасі. Вона може проявлятися не тільки в грубій деперсоналізації Логоса, у Його розчиненні у безособовій сутності Софії (такі різновиди пантеїзму, таке ж по своїй сутності і аріанство), але і у більш тонкому виді ущемлення іпостасного начала у самому народженні Сина.

Це стосується двозначної формули про народження Сина «із *істоти Отця*», яка мала місце навіть на Першому Вселенському Соборі, але була усунена у Нікейсько – Константинопольському символі... і замінена словами «*світло від світла, Бога істинного від Бога істинного*». Цією формулою відкидалося лише створене походження Сина по волі Отця і встановлення Його зродження з істоти..., але, по-суті, вона невимушено ставить наступне питання: чи Іпостасі у Святий Трійці походять від Іпостасі, власне Отця, чи від істоти, чи від Їхньої неподільності?

При відповіді на дане питання спочатку повинна бути усунена друга можливість, мовби Іпостасі будуть виникати із істоти, взятої поза Іпостасю. У такому виді цю думку ніхто не виражає, проте вона, без сумніву, представляє приховану і допустиму основу католицького вчення про Особи як відношення».³⁰⁸

Російський богослов С. Булгаков вказує, що Іпостась може отримати Своє буття (бути зродженою чи

походити) тільки від Іпостасі, що «Божественна Особа «походить» тільки прямо від Божественної Особи, бо інакше Їй нема від чого походити»³⁰⁹, і це тому, що як зродження Отцем Сина, так і походження Святого Духа є актом одночасно особистим і субстанціальним.

Цю субстанціальність необхідно розуміти у тому змісті, що «Отець, знаходячись у володінні Божественною істотою, народжує з неї Сина і, значить, народжує і Його істоту, і далі – походить від Нього Святий Дух, також з Його істотою..., тому що у всіх Трьох Іпостасях не є різна істота, але єдина і тотожна, єдине Божественне життя... Як наслідок вищесказаного, ні про яку передачу істоти у цьому триєдиному особовому акті взагалі не може бути мови... Бог Отець має Свою істоту, Він живе Своїм абсолютним життям в особовий спосіб. Це означає, що Він відкриває Себе Самому Свою власну Істоту особовим актом любові, – зроджуючи Сина і звершує Свою ж істоту особовим актом любові, даючи походження від Себе Святому Духові. Він живе Своїм життям у Других і через Других, але це і є Його особисте, а тому і Триіпостасне Об'явлення».³¹⁰

«Розглядати Триєдині Іпостасні суб'єкти тільки як «Я», у чистій Їхній суб'єктивності, означає допускати завідомо абстракцію, бо конкретно у житті Пресвятої Трійці всі Три Іпостасні суб'єкти, як і Триєдиний суб'єкт, взаємновизначені у незмінному, взаємовідношенні і тому, хоча і зберігають рівність Своїх Іпостасей, але мають свої обумовлені різні якості «*υἰωρίσματα*». Тому вони, будучи рівнобожественні, у той самий час і по-різному Божественні, і Триіпостасний суб'єкт, Троїчне «Я», є не просто прозоре у Трьох центрах, які ототожнюються як існуюче «Я», але Свята Трійця, Отець – Син – Святий Дух – у пребожественному єдинстві. Тому

³⁰⁷ С. БУЛГАКОВ, *Агнец Божий*, Paris 1933, с. 134.

³⁰⁸ С. БУЛГАКОВ, Главы о Троичности, в: *Труды Православного Богословского Института в Париже*, вип. II, с. 76.

³⁰⁹ Там само, с. 80.

³¹⁰ Там само, сс. 80, 79, 81.

Три Божественних суб'єкти, будучи рівнобожественними, не замінними: Отець не є Сином і не є Духом Святим, Син не є Отцем і т. п.»³¹¹

11.4.3. Тринітарна софіологія як підсумок креатології

Згідно твердження російських богословів протоієрея С. Булгакова та свящ. П. Флоренського, Свята Софія є «коренем всього творіння» (Рим. 8, 22) (πᾶσα ἡ κτίσις), тобто все є створене Логосом. Завдяки Божественній Премудрості все створене проникає в інтимне життя Трьох. Божественна Премудрість є любов'ю Бога, «бо любов Божа вилилася в наші серця Святим Духом, даним нам» (Рим. 5, 5).³¹²

Російський богослов П. Флоренський застосовує у вченні про Святу Софію термін «четверта іпостась», запозичивши його від С. Булгакова. П. Флоренський, пояснюючи цей термін, вважав, що цією іпостассю є Свята Софія.³¹³ Варто запитати, що хотів сказати цим твердженням П. Флоренський, і чому Свята Софія є «четвертою іпостассю» у Триєдиному Божому житті?³¹⁴

³¹¹ С. БУЛГАКОВ, *Утешитель. О богочеловечестве*, II, Paris 1936, с. 68.

³¹² P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, переклад Р. MODESTO, Milano 1974, с. 388; П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, Москва 2002, с. 326.

³¹³ Пор. Р. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, переклад Р. MODESTO, Milano 1974, с. 411; пор. П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, Москва 2002, с. 349.

³¹⁴ Пор. F. C. COPLESTON, *Russian religious Philosophy. Selected aspects*, Cambridge 1988, с. 89.

Чи Свята Софія є дійсно «четвертою іпостассю», чи її, можливо, необхідно розуміти як Другу Особу Божу, Слово Боже – одноістотне з Отцем?

Чи дане твердження не є сретичним? Християнське догматичне³¹⁵ вчення голосить, що є Три Божі Особи, які рівні між Собою у Своїй істоті, але є різними тільки як Особи. То ж Хто є Свята Премудрість?

С. Булгаков пише, що Свята Софія є Особою, або ж, говорячи мовою східного богослів'я, Іпостассю; проте Свята Софія створена відрізняється від Осіб Пресвятої Трійці, будучи «четвертою іпостассю».³¹⁶

Це твердження С. Булгакова викликало шквал критики на його вчення богословами Московської патріархії, адже його зрозуміли як того, який впроваджує якусь «четверту іпостась», а у Бозі є тільки Три.³¹⁷

С. Булгаков ввів термін «четверта іпостась» у значенні обоженної особи – людини. Цю тезу С. Булгакова повторює і розвиває у вченні про «Святу Софію створену» П. Флоренський.

Цікавою є думка сучасного російського богослова Блаженного Іоана. У книзі «*Solo Sophia. Брачний пир Премудрости*» блаженний Іоан стверджує, що ціль християнства, на жаль, не є зрозумілою і до сьогодні. Бог,

³¹⁵ Грецьке поняття «τὸ δόγμα» означає «думка», «постулат». Згодом воно набуло розширеного значення: «постанова», «рішення», ухвалене всім загалом; (М. ДИМИД, *Херсонеське таїнство свободи. Еклезіологія*, Т. I, Львів 2007, с. 32).

Догмат – незмінний знак віри, який дається всім вірним на благо і для збудування всієї Церкви; (J. O'Donnell, *Introduzione alla Teologia Dogmatica*, Bologna 1933, с. 15 – 34).

³¹⁶ Пор. С. БУЛГАКОВ, *Свет невечерний*, Москва 1917, с. 186; пор. Л. А. ЗАНДЕР, *Бог и Мир. (Мирозерцание отца Сергия Булгакова)*, I, Париж 1948, сс. 294 – 295.

³¹⁷ Пор. В. ЛОССКИЙ, *Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии*, Paris 1936, сс. 23 – 30; пор. В. ЛОССКИЙ, *Боговидение*, Москва 2003, сс. 12 – 53.

втілюючись, вступив у шлюб з людиною. Дві нез'єднані природи, жезлом Премудрості Божої, з'єдналися іпостасно, сформувавши дещо нечуване у людській історії – Богочоловіка Ісуса Христа. Бог вступив у шлюб з людиною з тією метою, щоби людина вступила у шлюб з Богом.³¹⁸

Блаженний Іоан стверджує, що до тієї пори, поки християнство не вчинить теогамію (богосупружжя) своїм досконалим ідеалом, воно залишатиметься половинчастим, безцільним і безплідним, а покликання бути учнем Христа буде незвершеним.

Для блаженного Іоана, Христос не прийшов спасти світ, бо саме про це твердить стародавня єврейська месіанська ідея про Христа Спасителя, Христа – Визволителя зовнішнього порядку, адже це призвело до смерті Христа. Христос показав, що Він – інший Месія, носій тайних сфер, набагато більших Божих тайн.

«Месія прийшов і вступив у шлюб з людиною, щоби людина, залишаючись людиною, вступила у шлюб з Богом».³¹⁹

Саме ця ідея стала центральною для софіології блаженного Іоана і показала нове тло для сучасної східної креатології. Весільний шлюб Бога з людиною є можливим тільки через Ту, яка вчинила Бога Людиною, тобто через Марію та Її дівичтво.

Цікавим є твердження цього православного богослова про Тайну Дівичтва Пречистої Диви «четвертої іпостасі створеної», яке не є до кінця усвідомлене, хоча ідеально виражене у Люрдському об'явленні 1858 р., в якому Богородиця говорить: «**Я – Непорочне Зачаття**».³²⁰

С. Булгаков у книзі «Агнець Божий», виправдовуючи закиди проти власного теологумену «четвертої іпостасі – Софії», пояснює, що Софія є «створеною» і «нествореною». Софія нестворена – це Друга Особа Божа – Логос.³²¹ Софія створена – це людська природа Христа, яку прийняв Логос, але це також ті, які живуть Божим життям і єднаються з Ним у Святих Тайнах.

Блаженний Іоан, говорячи про одну із Святих Тайн – Пресвяту Євхаристію, стверджує, що Вона може бути розглянутою як Шлюб та Шлюбне ложе. Спаситель віддає Себе, але не сексуально, як це відбувається у людському порядку, впалому у гріх. Він проливає Свою Кров, що і є елементом зачаття. Його Кров є мовби безсіменним сім'ям, сім'я Авраама.

Християнам пропонується споживати Кров та Плоть, щоби зачати Христа. Будучи поза теогамією, неможливо приступити до Євхаристії. Через Євхаристію Христос та Святий Дух починають у нас Своє Божество. Бог віддає Свою Кров до останньої краплі з любові до нас, щоби ця Божественна Кров, стаючи нашою, обожнила наше єство. Христос постійно втілюється і стає людиною через переістотнення Дарів, щоби людина через Їх прийняття була обожненою.³²² Саме Євхаристія є бенкетом Святої Софії, де людина і Бог єднаються в одне ціле.

Пресвята Тайна Євхаристії є віддзеркаленням усіх подій земного життя Христа: Втілення, проповідування Божого слова, Воскресіння та Вознесіння. Пресвята Євхаристія є заповіддю майбутнього есхатологічного приходу Христа і нашого вічного буття із Ним як Софії створеної у Софії нествореній.

³¹⁸ Пор. Блаженный ИОАНН, *Solo Sophia. Брачный тир Премудрости*, Москва 2004, с. 295.

³¹⁹ Там само, сс. 295 – 296.

³²⁰ Там само, с. 296.

³²¹ Пор. С. БУЛГАКОВ, *Агнец Божий*, Москва 2000, с. 220 – 225.

³²² Пор. Блаженный ИОАНН, *Solo Sophia. Брачный тир Премудрости*, Москва 2004, с. 298.

Богословську думку С. Булгакова прекрасно розвинув П. Флоренський у теантропії – вченні про втілення Логоса.

У богослів'ї Святої Софії прот. С. Булгаков оригінальним способом пояснює христологічну догму про дві природи у Христі, що було догматично стверджено Халкидонським Собором (451).

У софіології С. Булгакова провідним твердженням стосовно Христа є слова св. ап. Павла: «Бо то Бог у Христі примирив собі світ, не враховуючи людям їхніх переступів, поклавши в нас слово примирення» (2 Кор. 5, 19). Це означає, що ми, як створена Софія, єднаємося у Христі з Богом – Софією нествореною, і стаємо створеною «четвертою іпостассю» Божою у безпочатковому житті Триєдиного Творця.

Російський богослов П. Флоренський, досліджуючи богослів'я С. Булгакова, пропонує концепцію істоти «οὐσία» (*ousia*), яку ототожнюємо з Отцем. Проте неможливо говорити про Святу Софію у відношенні до Отця, тому що «Свята Софія перебуває передусім як «οὐσία» (*ousia*), як прихована глибина Своєї природи».³²³

Людина є славою Божою, є творінням, яке буде обожненим – ось вихідний пункт теантропії священика Павла Флоренського. Цей російський богослов ставить акцент на факті творіння людини на образ Божий і Божу подобу. Це означає, що Отець, створюючи людину, дивився на Логос, Якому належало в історії спасіння втілитися, адже Він є досконалим Образом Бога, і на Його Образ ми і були створені. Він є Тим пра-Адамом, на Образ Якого був створений земний Адам.

З вчення, яке подає у теантропії П. Флоренський, впливає захоплюючий висновок патристичного

характеру. Дане твердження означає, що людина своїм єством стає «*sapax Dei*» у тому значенні, що вона може бути наповненою Богом, а Бог у повноті може перебувати у ній.

Бог і людина не є розділеними, щоправда кожен належить до власної сфери, але Бог і людина є завжди у взаєминах єдності: один Бог животворящий, Який творить життя і запрошує людину до буття разом зі Своїм Творцем, тобто Бог через людину об'являє Себе в історії спасіння, входить у життя людини, яку створив на Свій образ та на Свою подобу. Людина, через поєднання з Богом, бере участь як «четверта іпостась», створена у триєдиному житті Бога.

Христос (Софія нестворена) постійно бачив Своє Божество, адже предвічний Логос, Який втілювався, безперервно об'являв правду людській природі Христа і у Христі комунікував зі Своїм творінням, чого не мав перший Адам. Христос, маючи «*visio beatifica*», (тобто бачення Свого Божества) не міг не відкупити людину. Спаситель не міг не принести у жертву Людську природу, тобто Своє Тіло, бо безперервно бачив Божий план, Який Йому об'являло Його Божество. Людська природа, будучи у безперервному контакті з Логосом та Отцем, (Який безперервно є з'єднаний в іпостатичній унії з Логосом та Святим Духом і об'являє Божественну волю у Христі) стала архетипом нашого есхатологічного майбутнього, тобто «четвертою іпостассю створеною», яка є з'єднаною найповніше з Богом.³²⁴

³²⁴ Pop. Ph. G. RENCZES, "La Gloria del Padre e la pienezza dell'uomo. L'apporto di Massimo il Confessore a una precisazione dell'antropologia teologica dei Padri", в: L. MELINA, J. J. PÉREZ – SOBA (Ed.), *Il bene e la persona nell'agire*, Roma 2002, cc. 147 – 148; pop. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 2002, c. 55; pop. L. F. LADARIA, *Introduzione alla Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1992, c. 131.

³²³ S. N. BULGAKOV, *La Sagesse de Dieu, Résumé de sophiologie*, Paris 1983, c. 29; pop. P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergio Bulgakov*, Roma 1998, c. 127.

Продовжуючи лінію ортодоксійності християнського вчення, яке розпочалося христологічно – тринітарним тріумфом на Першому Нікейському Соборі, св. Максим Ісповідник на засіданнях III Константинопольського Собору (680 – 681 рр.) пояснив значення Втілення Логоса, яке, як наслідок, матиме свій апогей для всього людського роду в обоженні. Саме тому людина у своїй повноті стає славою Отця.

З христологічної догми впливає правда про дві природи у Христі: Божу та людську, а також правда про дві волі та одне діяння, яке завжди належить до Божественної Особи Христа.³²⁵

Наше обоження, підкреслює св. Атанасій Великий, відбувається завдяки Другій Особі Божій, Святій Софії і має своє безконечне продовження у Бозі, як «нове життя», в якому людина стає носієм Бога у новій цивілізації Любові у Святому Дусі.³²⁶

Варто підкреслити, що для вищезгаданих російських богословів субстанція, або істота Бога ідентифікується з Софією, проте на таке ототожнення необхідно дивитися більше з містерійної сторони. Ми не можемо ідентифікувати Отця з Софією нествореною, тобто Логосом, бо Він є у лоні Отця. Проте можемо сказати, що джерелом Божества Сина є Отець, який безперервно, нероздільно зроджує Сина. Усі дії у Пресвятій Трійці є пов'язані з любов'ю, мудрістю, добротою. Вони є

³²⁵ Пор. Ph. G. RENCZES, "La Gloria del Padre e la pienezza dell'uomo. L'apporto di Massimo il Confessore a una precisazione dell'antropologia teologica dei Padri" в: L. MELINA, J. J. PÉREZ – SOBA (Ed.), *Il bene e la persona nell'agire*, Roma 2002, cc. 154 – 156.

³²⁶ Пор. P. FLORENSKIJ, *La colonna...*, cc. 405, 411; пор. П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, Москва 2002, с. 348; пор. L. ŽÁK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di Pavel Florenskij*, Roma 1998, с. 308.

властивостями істоти Творця і випливають від Бога для нашого добра. Ось чому часто у богослів'ї застосовується

та приписується (*apropriatio*) або ж, краще підкреслити, ототожнюється Бога з якоюсь із Його функцій: Бог є Любов, Бог є Добро.

Св. Діонісій Ареопагіт навчав, що будь-яке буття бере участь у найбільшому бутті – Бозі, одним із імен Якого є «Добро». Слушно зауважити, що Бог є Любов'ю, є Добром, проте слід пам'ятати, що Творець завжди є понад те, що ми можемо про Нього сказати.

У цьому випадку краще проливає світло на суть справи «негативне» богослів'я св. Діонісія Ареопагіта, яке говорить про Бога, пояснюючи, Яким Бог не є, і стверджує апофатичну атмосферу у контакті з Творцем. Св. Діонісій Ареопагіт таким чином намагався показати значення трансцендентності Бога та нашу неспроможність говорити про Бога будь-що і, як наслідок, переходив до містичного богослів'я.³²⁷

Софіологія П. Флоренського ставить більший акцент на особистий досвід. Російський богослов базує своє вчення на духовному досвіді Пресвятої Трійці. Він показує «нове бачення та сприйняття» світу: бачення «всього – у Бозі – Любові – Трійці», яке, як наслідок, дозволяє бачити всю дійсність у правдивому значенні, у правдивому Логосі «λόγος», в Якому все існує. Оперуючи у софіології метафізичною термінологією, П. Флоренський намагається оригінальним способом наблизитися до містичного розуміння Пресвятої Трійці, яке має

³²⁷ Пор. PSEUDO – DIONIZY AREOPAGITA, *Imiona Boskie*, в: *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, с. 244 – 325; пор. TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai nomi divini e testo integrale di Dionigi*, під кер. B. MONDIN, Bologna 2004, Cap. I, Lezione I, n. 17.

символічне та технічне значення, і тому не може повністю висловити правду про невимовного Бога.³²⁸

Таким чином у використанні схеми російськими богословами: «суб'єкт – у відношенні до когось» може також використовуватися для пояснення як внутрішньотринітарних, так і людських відносин. Отець, Син та Святий Дух реалізують Свою ідентичність не тільки через волю чи план спасіння (які є спільні для всіх Трьох Божих Осіб), але також через внутрішньотринітарні відносини. У всіх цих спільних елементах Божественної дійсності проглядається субстанційна єдність, про що навчає нас Перший Нікейський Собор.

Син та Святий Дух іпостасно об'являють «*οὐσία*» (*ousia*) – Отця, від Якого походять і з Яким мають спільну істоту. Пресвятий Логос уособлює Святу Софію, адже він є Премудрістю Отця через Якого безконечно діє Отець і Якого Син об'являє, будучи Його Премудрістю. Святий Дух об'являє істоту (Отця, від Якого походить), як Свою першоджерельну славу «*gloria*», будучи у нерозривній єдності з Сином, від Якого є посланий до нас. Як наслідок, Свята Премудрість є властивістю Божої істоти, але вона є Премудрістю Особою (Логосом), об'явленою і прославленою у Святому Дусі, адже від Бога походить кожна премудрість «*πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ*» (Єф. 3, 10) та безконечна триєдина слава.³²⁹

Термін «Софія» в антропологічному богослів'ї прот. С. Булгакова та свящ. П. Флоренського є «образом» або, інакше кажучи, символічним терміном: «В абсолютній

³²⁸ Поп. L. ŽÁK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di Pavel Florenskij*, Roma 1998, c. 310.

³²⁹ Поп. P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergio Bulgakov*, Roma 1998, c. 127; поп. K. HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Freiburg 1975, c. 49; H. P. HEINZ, *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura*, Münster 1985, c. 35.

єдності Трьох немає «порядку», немає послідовності. У Трьох Іпостасях кожна – безпосередньо поруч з іншою, і відносини Двох тільки можуть бути опосередковані Третьою. Серед Них абсолютно немислима першість. Але будь – яка «четверта іпостась» вносить щодо себе перших Трьох або той чи інший порядок і, тим самим, собою ставить Іпостасі в неоднакову діяльність стосовно себе як четвертої іпостасі. З вищесказаного випливає, що з четвертої іпостасі починається зовсім інша, нова сутність, тоді як перші Три були однієї природи.

Іншими словами Пресвята Трійця може бути без четвертої іпостасі, тоді як остання не може мати самостійності. Такий загальний зміст троїчного числа.³³⁰

Ще однією важливою думкою богословів протоієрея С. Булгакова та священика П. Флоренського є те, що четверта іпостась перебуває у нествореному житті Трьох і стає справді Божою іпостассю, бо є обоженою.³³¹ У цьому поясненні спостерігаємо – в онтологічному ключі – динаміку відносин «єдності» та «відмінності» між творінням та Богом, між людиною та Богом (де Бог об'являє Себе Триєдиним), і, як наслідок, людське буття створене єднається з плеромічним, трансцендентним.³³²

П. Флоренський впроваджує також нову оригінальну думку про те, що Бог у творінні світу та у Своему діянні послуговується Софію створеною, яка є

³³⁰ P. FLORENSKIJ, *La colonna...*, cc. 85 – 86; П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, Москва 2002, с. 50; поп. L. ŽÁK, *Verità come ethos la teodicea trinitaria. La teodicea trinitaria di Pavel Florenskij*, Roma 1998, cc. 302 – 303.

³³¹ Поп. L. ŽÁK, *Verità come ethos la teodicea trinitaria. La teodicea trinitaria di Pavel Florenskij*, Roma 1998, c. 303.

³³² Поп. R. SLESINSKI, «The Relationship of God and Man in Russian Philosophy from Florensky to Frank», в: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 3 (1992), cc. 217 – 235.

даром Творця, тобто благодаттю. Софія створена є даром, яким обдаровує нас Творець, освячуючи нас.³³³

Богослів'я С. Булгакова та П. Флоренського відкриває нове бачення у ділянці сучасної харитології (вчення про благодать), де благодать є нестворена (Святий Дух) та створена (різні роди благодаті, які походять від Святого Духа). Саме тому Святий Дух, Який є одноістотний з Сином є також нествореною Софією, яка уділяє нам свої дари – Софію створену (благодать).

Софією створеною є також Пречиста Діва Марія, яка найкраще зуміла позитивно відповісти Богові серед усіх творінь своїм єством.

У світлі тринітарної догми та богословської антропології П. Флоренський у дусі вчення Першого Нікейського Собору підкреслює сотеріологічне значення відносин між Богом та людиною. Людина, яка створена на «образ» одноістотного «ὁμοούσιος» (*homoousios*) та Трьохособного Бога, є одноістотною у своїй природі з людською природою Христа і одноістотною з іншою створеною Софією (людиною) згідно природи, як особа «πρόσωπα» (*prosōpa*) є неповторною.

Але не тільки.

Софія нестворена, Логос, втілюється і приймає людську природу, щоби обожнити Софію створену – нас.

Тільки людина актуалізує себе як особа (як створена Софія на образ нествореної Софії), коли є в єдності любові з іншими особами. Приймаючи Божий дар – благодать,

³³³ Пор. R. SLESINSKI, «La sofologia di Pavel Florenskij e la sua attualità oggi», в: *Unitas* 4 (1982), cc. 250 – 266; пор. M. SILBERER, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Würzburg 1984, cc. 203 – 252; пор. Z. KUŠAS, *La sophologie de Paul Florensky*, в: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 3 (1991), cc. 36 – 56.

людина актуалізує себе як Софія створена, стає видимим знаком присутності Бога.³³⁴

У богослів'ї знаменитого російського філософа і богослова В. Соловйова Софія створена може уособлювати Пречисту Діву Марію, Божу благодать, Ангела Хоронителя, який є хоронителем створеного. Вона є логосом Предвічного Логоса.³³⁵

Підсумовуючи все вищесказане, варто підкреслити, що богослів'я про Святу Софію, тобто Божу Премудрість, є надто широким, адже включає у себе багатство християнського містицизму, центром якого є тринітарно – христологічна догма.

Бог, створюючи світ через Логос, немов «думає речами».³³⁶ У цьому твердженні П. Флоренського спостерігаємо його богословську схожість зі св. Томою Аквінським, який, головним чином, базував своє вчення на богослів'ї Отців Ранньої Церкви.

Російський богослов П. Флоренський, розвиваючи богослів'я С. Булгакова та В. Соловйова, розглянув проблематику Святої Софії у світлі преекзистенції Церкви, Пречистої Диви Марії та усієї дійсності у Логосі – Предвічній Мудрості. Саме у цій богословській ідеї підкреслюється правда про те, що все існує у Христі і через Христа. У Софії нествореній ми існували як Софія, яка буде створена (Божий план). «Тому існувати означає бути подуманим, пригаданим або ж знаним Богом».³³⁷ Саме тому можна погодитись з П. Флоренським, що ми існуємо у Софії нествореній як Софія створена.

³³⁴ Пор. B. PETRÀ, Christos Yannouaras (1935 -), в: *Credo oggi* 2 (140), Padova 2004, с. 123.

³³⁵ Пор. С. БУЛГАКОВ, *Тихие думы*, Paris 1976, с. 72 – 73.

³³⁶ Пор. P. FLORENSKIJ, *La colonna...*, с. 388; П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, Москва 2002, с. 326.

³³⁷ P. FLORENSKIJ, *La colonna...*, с. 388; П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины*, Москва 2002, с. 326.



*Благовіщення.
Різьба з слонової кістки*



РОЗДІЛ XII

СУЧАСНЕ НАУКОВЕ «АРІАНСТВО» І ЙОГО ВПЛИВ НА ХРИСТОЛОГІЮ

Сучасне богослів'я характерне, насамперед, всебічним розумінням Об'явлення та його значенням для спасіння людини.

Протестантизм, як одна із течій християнства, у свою чергу має багато богословських течій із гностичним підґрунтям у своєму корені. Послідовники певних протестантських течій забувають про те, що таємницю Бога потрібно завжди по-новому відкривати у світлі Його містерійності.

Саме з причин неможливості пізнання людиною Божої природи Бог стає людиною. Творець бажає об'явити Себе нам задля нашого спасіння. Слово Боже втілюється і стає Людиною, Месією – Спасителем світу.

Австрійський кард. Х. Шюнборн (Ch. Schönborn) у вступі до «Христології» описує факт, який мав місце у його житті.

На першому році свого навчання (1964 р.), як стверджує австрійський кардинал, (цей рік був переломним роком³³⁸ для Церкви: Другий Ватиканський Собор, «*novum*» у богослів'ї, «*aggiornamento*» у церковному житті), молоді студенти зустрілися з програмою деміфологізації Р. Бульмана (R. Bultmann).

Кард. Х. Шюнборн (Ch. Schönborn) пригадує собі, як переповнений цими «знаннями», він старався пояснити своїй мамі, що титул «Син Божий», який стосується Ісуса, необхідно розуміти у контексті еллінізму. Вказаний термін характеризується міфологічним мисленням. Після процесу «деміфологізації» термін «Син Божий», пов'язаний з Ісусом, має велике значення лише для християн. «Моїй молодій «ученості», – продовжує кард. Х. Шюнборн (Ch. Schönborn), – моя мама протиставила тільки одне несподіване речення: «Якщо Ісус не є Сином Божим, то даремно є наша віра».³³⁹

Саме це речення, яке підкреслює значення нашої віри у Христа – Бога, стане фундаментальним для наших наступних досліджень, в яких ми будемо замислюватись над питанням історичного Ісуса і всіма передумовами виникнення цієї проблеми у сучасній христології.

Філософське бачення І. Канта (I. Kant) мало вплив на богослів'я і відділяло нерозривну: віру та розум, тому проблема історичного Ісуса спрямовує людину до атеїзму.

Завданням християнина є пошук світла Христового. Це впливає з християнської тринітарної віри, а не з хибного пошуку просвітницького вчення. Весь розвиток

христології веде нас до «пра-світла», подарованого нам Отцем, тобто Об'явлення Його Сина, яке розщеплюється у якійсь призмі на різнобарвні спектри христологічних питань. Христологія прямує у всіх фазах свого розвитку власне у цьому світлі: «у твоїм світлі побачимо світло» (Пс. 36, 10). Вона є завжди *fides quaerens intellectum*, тобто вірою, яка шукає розуміння того, що з усією певністю стверджується у вірі.³⁴⁰

У Новому Заповіті часто зауважуємо різні христологічні титули, які підкреслюють Божество Ісуса Христа і Його людську природу, яка пов'язана з місією Спасителя світу.

Одним із христологічних титулів Ісуса є «מָשִׁיחַ» [māšîaḥ] (Месія) – Христос, який у Новому Заповіті налічується 529 разів. Цей титул є фундаментальним, а тому ввійшов у Символ віри: «*І в єдиного Господа Ісуса Христа*», стаючи другим іменем нашого Спасителя. Месія є Той, Хто об'являє правду про Отця і приносить спасіння світові.

Месіанське походження Христа, Його Божественна природа були не тільки відкритими питаннями часів життя нашого Спасителя (пор. Мк. 14, 61 – 62), але стали найбільш актуальним і у сучасному періоді нових христологічних досліджень.

Варто розглянути герменевтичні та методологічні проблеми модерної філософії, які мали свій негативний вплив на сучасну христологію. У цьому підпункті необхідно розглянути проблему історичного Ісуса та Ісуса віри (або Христа Церкви).

³³⁸ Пор. P. CHAUNU, *La femme et Dieu. Réflexions d'un chrétien sur la transmission de la vie*, Paris 2001, с. 211.

³³⁹ Ch. SCHÖNBORN, *Bóg zesław Syna swojego. Chrystologia*, Poznań 2002, с. 9.

³⁴⁰ Пор. Там само, с. 8 – 9.

12.1. Дееллінізація християнської догми у баченні А. фон Гарнака (A. von Harnack) та його послідовників

Друга половина XIX ст. знаменується розвитком досліджень у галузі історії релігії, але супроводжується ослабленням загального філософського духу і перевагою «нукового догматизування».³⁴¹ Дані тенденції у протестантському богослів'ї мали великий вплив на богословське бачення А. фон Гарнака (A. von Harnack). Протестантське богослів'я XIX ст. заперечило віру в Ісуса Христа як Богочоловіка, замінюючи її почитанням равві Ісуса, образ Якого кожен може використовувати на свій лад релігійно-історичним методом, критикуючи Євангелію.³⁴²

Другий аспект розвитку історії релігії полягає в подоланні раціоналістичного пояснення релігії. Він був висунутий в епоху просвітництва, яка стверджувала, що релігія не може розглядатися як «вигадка жреців» або як щось придумане. Проте ігнорувати релігію зі сторони її філософсько-богословського підґрунтя в епоху розвитку історії релігії можна лише через невічливість або сліпоту антирелігійного фанатизму.³⁴³

Проблема історичного Ісуса та значення християнського вчення у баченні відомого протестантського дослідника догми А. фон Гарнака (A. von Harnack) стала пекучою проблемою Церкви. А. фон Гарнак (A. von Harnack) стверджував, що християнська догма, яку

³⁴¹ С. БУЛГАКОВ, *Тихие думы*, Paris 1976, с. 152.

³⁴² Пор. Там само, с. 153.

³⁴³ Пор. Там само, с. 156.

ми отримали як скарбницю віри є зеллінізована.³⁴⁴ Саме тому потрібно дееллінізувати правду про Христа, щоби тим самим повернутися до Христа у світлі юдаїзму.

На початку XIX ст. А. Дреус (A. Drews) висунув тезу: «*Hat Jesus gelebt?*», тобто чи дійсно існував Ісус? Дане запитання викликало великі суперечки. Думку вченого А. Дреуса (A. Drews) підтримав протестантський пастор Ф. Штедель (F. Steudel).

А. фон Гарнак (A. von Harnack) піддав її критиці і назвав протестантського пастора А. Дреуса (A. Drews) «*unberufener Dilletant*», підкресливши його несаможиттєвість у науковому аналізі та його дилетантизм, адже причина, якою керувався А. Дреус (A. Drews) – це справжня ненависть до християнства. Вона базувалася не на фактах, а на певних псевдонаукових припущеннях. А. фон Гарнак (A. von Harnack) запропонував розглянути історичні факти, чисті від елліністичної термінології, повертаючись до витоків.³⁴⁵

Цю думку А. фон Гарнака (A. von Harnack) підтримали богослови Г. Кюнг (H. Küng)³⁴⁶ та Е. Схилебекс (E. Schillebeeckx)³⁴⁷.

Вони вважали, що для грецької філософії найважливішим було відкрити «річ у собі», а у біблійному значенні важливим є те, що становить дана річ для людини, тобто для кожного з нас. Дані автори вважали, що для греків світ – це передусім природа, яка є незмінним простором, а для біблійного світу дійсність розглядається як історія, як динамічна дійсність, вписана у час.

³⁴⁴ Пор. A. von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, T. 1 (Die Entstehung des kirchlichen Dogmas)*, Tübingen 1931, с. 403 – 411.

³⁴⁵ Пор. С. БУЛГАКОВ, *Тихие думы*, Paris 1976, с. 165.

³⁴⁶ Пор. H. KÜNG, *Christ sein*, München – Zürich 1974, сс. 121 – 125.

³⁴⁷ Пор. E. SCHILLEBEECKX, *De toegang tot Jezus van Nazaret*, в: «*Tijdschrift voor Theologie*» 12 (1972), сс. 28 – 59.

Г. Кюнг (H. Küng) підкреслив факт негативності такого явища, як переклад Святого Письма з єврейської мови на греку. У перекладі втрачається дух юдейського середовища і все те, що богонатхненний автор хотів передати.³⁴⁸

Ідея преекзистенції Логоса, згідно твердження Г. Кюнга (H. Küng), з'явилася після Пасхи. Її мета – показати посередництво Логоса між Отцем та світом. Німецький вчений Г. Кюнг (H. Küng) представляє Христа Людиною модерною, яка не має жодного зв'язку з преекзистенцією Логоса, прийнявшого людське Тіло. Дееллінізація христології, на думку Г. Кюнга (H. Küng), покращить екуменічний діалог із юдаїзмом, адже те, що єднає нас з вірою Синагоги – це віра в Отця, а роз'єднює віра в одноістотність Отця із Сином. Наслідком такого бачення є твердження Г. Кюнга (H. Küng), який у «богослів'ї» ішов слідом за А. фон Гарнаком (A. von Harnack): «Христос не був Богом, але Бог був у Христі».³⁴⁹

Дане богослів'я суперечить Об'явленню Старого та Нового Заповіту, метою якого було виявлення Божої волі щодо приходу Спасителя у світ задля Його спасительної місії. Проблемою даних авторів став брак розуміння Божого плану в світлі Об'явлення, яке мало свій початок вже у Старому Заповіті, передусім у пророцтвах та обітницях Бога про прихід Спасителя. Як стверджують сучасні біблісти Р. Пенна (R. Penna), кард. А. Грілмаєр (A. Grilmaier) та інші, середовище, в якому виховувався Ісус, було частково зеллінізоване, адже у ті часи на території Палестини мав великий вплив еллінізм, якому протистояла Синагога своєю ригористичною традицією.

Відомий німецький патролог кардинал А. Грілмаєр (A. Grilmaier) вважав, що коли ми позбавимося усієї термінології, яка походить з середовища еллінів, то повернемося до проблем Ранньої Церкви і до богословських дискусій, в яких Церква почала розвиватися і захищати християнські правди віри, випрацюючи догматичну термінологію.³⁵⁰ Заперечення напрацювань перших століть загрожує нам поверненням до перших ересей і, у випадку відсутності даної термінології, ми не матимемо змоги захистити християнські правди віри і самі можемо впасти в ересь.

Інший німецький бібліст Г. Гункель (H. Gunkel) у книзі «*Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments*» пише: «Юдейство... необхідно було б назвати синкретичною релігією..., в епоху Ісуса Христа воно відчуває подвійний вплив: у західній діаспорі перевага була на боці еллінізму, а у східній – східна», а тому і «християнство, народжене із синкретичного юдейства, досвідчує важливі синкретичні риси». «Християнство – це синкретична релігія. Найважливіші релігійні мотиви, які прийшли із чужини, зберігаються і видніють в ньому, – східні та елліністичні».³⁵¹

Це переконання стало ключовим для нового покоління істориків, але пізніші розкопки дали нові матеріали для історично – релігійного дослідження Сходу. Дані знахідки підтверджували багатство християнства, яке пояснювало беззаперечні правди за допомогою символіки зрозумілої для християнського середовища.

Аналізуючи процес дееллінізації християнської догми, бачимо крайність поглядів протестантських

³⁴⁸ Поп. H. KÜNG, *Christ sein*, München – Zürich 1974, cc. 124.

³⁴⁹ Поп. G. GRESHAKE, *Questione scelte e prospettive odierne di cristologia*, Roma 2000, c. 24.

³⁵⁰ Поп. A. GRILMAIER, *Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik*, в: *Theologische Berichte I*, J. Pfammatter – F. Furger (ed.), Zürich – Einsiedeln – Köln 1972, cc. 69 – 169.

³⁵¹ С. БУЛГАКОВ, *Тухие думы*, Paris 1976, c. 165.

богословів, у яких разом з водою вони «виплюснули і малюка».

Термін *homoousios* «ὁμοούσιος» хоча і має своє елліністичне походження, проте є пов'язаним з юдаїзмом і найкраще пояснює правду про одноістотність Отця, Сина і Святого Духа.

12.2. Філософія І. Канта (I. Kant) та її вплив на богослів'я «історичного Ісуса»

Тема «історичного Ісуса» бере свій початок у філософії І. Канта (I. Kant), який розділяв віру та розум, надаючи перевагу раціональному баченню дійсності.³⁵²

Філософське бачення І. Канта (I. Kant) (ілюмінізм) у христології спричинилося до спроби «визволення» Особи Ісуса Христа від усіх прийнятих Церквою христологічних догм та заперечення Його преекзистенції з Отцем і Святим Духом.

Метод ілюмінізму у богослів'ї бере свій початок від А. Швайцера (A. Schweitzer), який спробував «визволити» Особу Спасителя від, на його думку, ірраціональної догми. Він твердив, що краще у богослів'ї відділити біблійного Христа від усіх ірраціоналістичних догм і розпочати пошук життя Ісуса.³⁵³

А. Швайцер (A. Schweitzer) запропонував відділити «Христа історичного» від «Христа Церкви». Разом зі своїми прихильниками Г. Реімарусом (H. Reimarus) та Д. Ф. Штраусом (D. F. Strauss) вони заперечили реальність християнської віри. Для них Особа Ісуса Христа є сповнена багатьма міфами та прикрашена різними

³⁵² Пор. I. KANT, *O formie i zasadach świata*, Kraków 2004, с. 48.

³⁵³ Пор. A. SCHWEITZER, *Die Geschichte der Leben – Jesu – Forschung*, Tübingen 1951, с. 631.

героїчними характеристиками, далекими від реальності. Саме тому Д. Ф. Штраус (D. F. Strauss) на підставі такого індивідуалістичного бачення зробив свій висновок і почав стверджувати, що вже не є християнином.³⁵⁴

У книзі «Історія пошуку життя Ісуса» [*«Geschichte der Leben – Jesu – Forschung»*] А. Швайцер (A. Schweitzer) назвав свою працю «найбільшою справою німецького богослів'я» [*«die größte Tat der deutschen Theologie»*], адже кожна епоха проектувала свою особистість в Особі Ісуса Христа, від чого потрібно Його [Христа] звільнити.³⁵⁵

Протестантський богослов М. Кйолер (M. Kähler) запропонував інше вирішення проблеми «історичного Ісуса» та «Ісуса Церкви». Його погляд спричинив великий вплив на розвиток богословських поглядів Р. Бульмана (R. Bultmann). Згідно М. Кйолера (M. Kähler), історична особа визначається через ефективність своїх діл.³⁵⁶ Коли відбувається якась слава подія у житті людини, вона

³⁵⁴ Пор. D. F. STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig 1903, с. 61; пор. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu. Für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864, с. 29.

³⁵⁵ пор. G. GRESHAKE, *Questione scelte e prospettive odierne di cristologia*, Roma 2000, с. 4;

³⁵⁶ Дуже цікавим є пояснення М. Кйолера (M. Kähler) протестантської проблематики «історичності Христа». У його баченні те, що є історичним, бере свій початок від історичного моменту або події, в якій бере участь особа, у даному випадку Христос. Наприклад, коли імператор Юлій Цезар перед тим, як отримати владу, спершу переплив річку Рубікон. Він промовив славетні слова: *«Alea iacta est!»* («Кість вирвана!»), цей факт залишився історичним і увіковічив особу Цезаря.

Подібні знання пересічна людина має і про Сократа, який промовив славетну фразу: «Я знаю, що я нічого не знаю». Ця фраза часто асоціюється зі знанням існування особи Сократа.

У випадку Ісуса Христа ми бачимо розвиток християнського віровчення, розвиток церковної спільноти, що наочно вказує нам на існування Христа як Засновника; (пор. G. GRESHAKE, *Questione scelte e prospettive odierne di cristologia*, Roma 2000, с. 7 – 8).

може стати історичною для усього людства. *Правдивий Христос є дійсним Христом, Який існує в історії людства і є Христом проповідуваним.*

Ми не можемо знати усе, що відбулося майже дві тисячі років тому, але факт спільноти Христа – Церкви та віра Церкви свідчать нам про історичну правдивість існування «історичного Ісуса».

Для М. Кйолера (M. Kähler) реальний Ісус є Ісусом, проповідуваним у Церкві.³⁵⁷ Деякі богословські пункти М. Кйолера (M. Kähler) Р. Бультман (R. Bultmann) взяв за основу свого вчення, змінивши основні положення християнської догми, які стосуються віри у Христа – Логоса, Який прийняв Тіло.

12.3. Проблема «історичного Христа» у богословському погляді Р. Бультмана (R. Bultmann) (1884 – 1976)

М. Кйолер (M. Kähler) бачив тісний зв'язок між «історичним Ісусом» та «біблійним Христом», Який є присутній у Церкві і сьогодні. Натомість Р. Бультман (R. Bultmann) стверджував, що ми практично нічого не знаємо про Ісуса, Який є для нас своєрідним інкогніто.

Р. Бультман (R. Bultmann) підкреслював, що ми про життя Ісуса не знаємо нічого конкретного. Цей німецький протестантський богослов цитував слова св. ап. Павла, вириваючи їх з контексту: «Так що від нині по-людському ми не знаємо нікого. Коли ж і уявляли собі Христа по-людському, то його вже тепер так собі не уявляємо» (2 Кор. 5, 16).

³⁵⁷ Пор. M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und geschichtliche, biblische Christus*, München 1969, с. 44.

Р. Бультман (R. Bultmann), вирвавши ці слова з контексту, не продовжує цитувати слова св. ап. Павла: «Тому, коли хтось у Христі, той – нове створіння. Старе минуло, настало нове» (2 Кор. 5, 17). Продовження вищезгаданих слів св. ап. Павла Р. Бультман (R. Bultmann) проігнорував, взявши до уваги тільки першу частину цитати, відкинувши правду про Божественну природу Спасителя.

Р. Бультман (R. Bultmann), аналізуючи слова св. ап. Павла, щодо пізнання «історичного Христа» вважав, що ці слова (2 Кор. 5, 16) повинні стати ключовими для вірних Церкви, бо вони можуть заперечити «Христа віри».

Євангелист Іван у Пролозі до Четвертої Євангелії подає знамениті слова: «Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο»: «І Слово сталося Тілом» (Ів. 1,14). Аналізуючи даний текст, зауважуємо, що «Слово Боже – Логос» має своє визначене місце в історії людства, бо проголошує правду про Отця у Святому Дусі. Саме тому наслідком проголошення цієї правди є існування керигми (проповідання Божого Слова), яке бере свій початок із подій, пов'язаних з Ісусом із Назарету.

Р. Бультман (R. Bultmann) вважає, що взагалі нічого не можна сказати про Христа, адже всі події: смерть на хресті, Воскресіння, були описані лише у післяпасхальний період, а тому Ісус Христос є Воскреслим тільки у керигмі Церкви.³⁵⁸

Р. Бультман (R. Bultmann) пропонує звернути увагу на Особу лише «історичного Ісуса». Для Р. Бультмана (R. Bultmann) найважливішим є історично-критичний метод при пошуці «історичного Ісуса», адже керигма Церкви становить «*жасливо широку яму*» [*«garstig breiter*

³⁵⁸ пор. G. GRESHAKE, *Questione scelte e prospettive odierne di cristologia*, Roma 2000, cc. 8 – 9.

Graben»]³⁵⁹ між сумнівними фактами та історичною правдою. Твердження Ісуса про Його Божественне походження, згідно Р. Бульмана (R. Bultmann), може бути звичайною фантазією.³⁶⁰

Антибіотиком, у антицерковному вченні Р. Бульмана (R. Bultmann), проти «сумнівної керигми Церкви» є вивчення середовища «*Sitz im Leben*», в якому виховувався «історичний Ісус» і, як наслідок – деміфологізація християнської догми.³⁶¹

У своїх інтелектуальних розважаннях Р. Бульман (R. Bultmann) пропонує вийти від філософії І. Канта (I. Kant). Останній твердив, що наша свідомість не може збагнути «*рiч у собі*» [*«Ding an sich»*], але ми можемо говорити лише про те, що «*являється мені*» [*«Erscheinung für mich»*]. Як наслідок, ми не можемо говорити про свідомість суб'єкта «Я» з однієї сторони і об'єкта «Ти» з іншої, обмежуючи суб'єкт до реєстрації об'єкту та до об'єктивних фактів. Це означає, що суб'єкт не може пізнати об'єкт, яким є цей об'єкт сам у собі. Він

³⁵⁹ Цікавим є погляд щодо пошуків «історичного Ісуса» популярного німецького філософа, поета, літератора Е. Лессінга (E. Lessing) (1729 – 1781), який у своїй праці «*Над демонстрацією духу та сили*» [*«Über den Erweis des Geistes und der Kraft»*] формулює субстанційний сумнів щодо значення християнської віри у житті людини та важливість історично-критичного пошуку і його правдивого значення для християнства.

У баченні Е. Лессінга (E. Lessing) віра у Христа спирається на догми, задля яких віддавали своє життя чимало людей. В історичному пошуці існує можливість гіпотетичного припущення, задля якого ніхто не може померти. Саме тому між історично-критичним методом та між керигмою Церкви існує «жахливо широка яма» [*«garstig breiter Graben»*]; (пор. G. GRESHAKE, *Questione scelte e prospettive odierne di cristologia*, Roma 2000, с. 10).

³⁶⁰ Пор. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testamentes*, Tübingen 1980, с. 22.

³⁶¹ Пор. S. PIÉ - NINOT, *La teologia fondamentale*, Brescia 2004, с. 328.

може пізнати лише те, що являється його пізнанню через відчуття зору та слуху.

Саме тому Р. Бульман (R. Bultmann) стверджував, що про «історичного Ісуса» можемо сказати тільки те, що у Єрусалимі жив і діяв певний равві Ісус, високого зросту, худорлявий, можливо, мав світле волосся та голубі очі, проте нічого більше про Нього ми не знаємо, адже Новий Заповіт є післяпасхальним фактом і тому, як науковий аргумент, є дуже слабким.³⁶²

Всі христологічні титули, у баченні Р. Бульмана (R. Bultmann), є надбанням еллінізму і тому не мають жодного відношення до Особи «історичного Ісуса».

Наслідком такої постановки питання Р. Бульманом (R. Bultmann) є твердження: необхідно віделлінізувати Особу Ісуса, відкинувши усі догми. Лише тоді ми зможемо досягнути правду про Нього.³⁶³

Інший тогочасний німецький вчений Єнсен (Jensen), йдучи ще далі у своїх твердженнях від Р. Бульмана (R. Bultmann), подав гіпотезу, що Ісус Христос взагалі не існував. Ця гіпотеза не витримує критики. Ісус, згідно його бачення, є лише образом ізраїльського Гільгамеша, паралельного Мойсеєві, Аврааму та багато іншим образами саг та міфів.

Професор математики В. Б. Сміт (W. B. Smit) шукав Ісуса у поганських, дохристиянських віруваннях. Цю хитку гіпотезу В. Б. Сміт (W. B. Smit) базував на одному з текстів книги Діяння Апостолів (19, 1 – 7), в якому сказано про деяких учнів, які нічого не знали про Святого Духа.

Тоді св. Павло охрестив їх, і після накладання рук на них зійшов Святий Дух. Для цього науковця вислів «*τὰ πρὸ τοῦ Ἰησοῦ*» став ключовим для підтвердження його

³⁶² Пор. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testamentes*, Tübingen 1980, с. 40.

³⁶³ Пор. Ch. SCHÖNBORN, *Bóg zesław Syna swojego. Chrystologia*, Poznań 2002, с. 9.

гіпотези про те, що існував культ бога Йошуа. Таким методом можна довести, що у Євангелії знаходиться багато текстів, які свідчать про культ Йошуа.

Дане твердження базується на суцільних припущеннях і не має історичного підґрунтя.

Вплив Р. Бульмана (R. Bultmann) на багатьох сучасних йому дослідників був настільки негативним, що породжував багато досліджень, які були позбавлені наукового підґрунтя і базувалися лише на припущеннях.

Згодом багатьма істориками буде доведено, що Ісус дійсно існував, і віра у Нього, як у Втіленого Божого Логоса, існувала від самих початків Його приходу у світ. Різного роду сумнівні теорії, засновані на припущеннях, є нісенітницями.³⁶⁴

Проти вчення попередників Р. Бульмана (R. Bultmann) виступили Отці Першого Ватиканського Собору, постанови якого є актуальними і для вчення Р. Бульмана (R. Bultmann).

У Догматичній Конституції «Про католицьку віру» Святий Собор навчає:

«[6] *Nemo enim ignorat, haereses, quas Tridentini patres proscripserunt, dum, reiecto divino ecclesiae magisterio, res ad religionem spectantes privati cuiusvis iudicio permetterentur, in sectas paullatim dissolutas esse multiplices, quibus inter se dissentientibus et concertantibus, omnis tandem in Christum fides apud non paucos labefactata est. [7] Itaque ipsa sacra Biblia, quae antea christianae doctrinae unicus fons et iudex asserebantur, iam non pro divinis haberi, imo mythicis commentis accenseri coeperunt.*

[8] *Tum nata est et late nimis per orbem vagata illa rationalismi seu naturalismi doctrina, quae religioni christianae, utpote supernaturali instituto, per omnia adversans, summo studio molitur, ut Christo, qui solus dominus et salvator noster*

est, a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, merae quod vocant rationis vel naturae regnum stabiliatur.

[9] *Relicta autem proiectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo eius, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut iam ipsam rationalem naturam, omnemque iusti rectique normam negantes, ima humanae societatis fundamenta diruere connitantur».*³⁶⁵

Теорію Р. Бульмана (R. Bultmann) продовжили його учні Е. Кйоземан (E. Käsemann) та П. Штульмахер (P. Stuhlmacher). Учні Р. Бульмана (R. Bultmann) стверджували, що існує набагато більше інформації про історичність Особи Ісуса, ніж припускав їхній учитель.

³⁶⁵ «Кожен бо знає, що засуджені тридентськими отцями єреси згодом розділилися на численні секти, які різняться між собою і взаємно себе поборюють, коли по відкиненні Божої науки Церкви справи, які стосуються релігії піддано на суд приватного погляду будь-кого. Внаслідок цього будь-яка віра у Христа стала знищеною. Так само Святе Письмо, яке вважали перед тим єдиним джерелом і суддею християнської науки, розпочали інтерпретувати не як Боже, але, більше того, приєднювали до міфічних видумок.

Згодом виникло і широко рознеслося по світі вчення раціоналізму, або натуралізму, яке різними способами, заперечуючи християнську релігію, яка встановлена надприродним способом, з найбільшим зацікавленням прагне до того, щоби після усунення Христа, єдиного Господа і нашого Спасителя з людських думок, а також з життя і моральності народів, встановити так зване чисте царство розуму або природи.

Після відкинення і втрати християнської релігії, після заперечення існування правдивого Бога і Його Христа (пор. 1 Тим. 2, 4) нарешті думки багатьох впали у бездну пантеїзму, матеріалізму та атеїзму, щоби заперечити розумну природу і будь-яку норму справедливості та чесності, змагаючись розбити навіть фундамент людського суспільства»; (SOBÓR WATYKAŃSKI I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej, в: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, Том IV, Kraków 2005, сс. 890).

³⁶⁴ Пор. С. Булгаков, *Тихие думы*, Paris 1976, с. 168 – 170.

Хоча і неможливо написати біографію Ісуса зі свідчень віри, проте історичні елементи «*de facto*» є численними. Учні Р. Бультмана (R. Bultmann) повернулись плечима до філософії І. Канта (I. Kant) і намагались стати більш реалістичними у своїх пошуках. Е. Кйоземан (E. Käsemann)³⁶⁶ та П. Штульмахер (P. Stuhlmacher)³⁶⁷ розпочали свій пошук «історичного Ісуса» з дослідження Традиції, позбуваючись «сумнівних» історичних фактів.

Питання про «історичного Ісуса» у баченні Р. Бультмана (R. Bultmann) для наукового світу стало «Новим питанням» «*New Quest*».

12.4. Проблема «Третього пошуку» [«*Third quest*»] історичного Ісуса

Позицію Е. Кйоземана (E. Käsemann) та П. Штульмахера (P. Stuhlmacher) продовжили вчені Північної Америки. У другій половині ХХ ст. Північна Америка переживала разом з Європою клімат соціальних та політичних змін. Вчені богослови цього континенту спричинилися до створення нового руху у сучасній христології під назвою «Третій пошук» [«*Third quest*»].

Погляд численних дослідників проблеми «історичного Ісуса» був спрямований на єврейську традицію, звідки походив равві Ісус. З цього етапу і розпочався «Третій пошук» [«*Third quest*»] «історичного Ісуса» у сучасній христології. Богослови поставили запитання про соціально-політичну роль Ісуса Христа у

суспільстві та вплив юдаїстичного світогляду на Нього, в якому Він народився та жив.

У даному періоді новинкою стають віднайдені гностична євангелія від ап. Томи³⁶⁸, євангелія від Филипа³⁶⁹, євангелія від Марії³⁷⁰.

Період «Третього пошуку» [«*Third quest*»] розпочався з наукових досліджень популярного науковця Е. П. Сандерса (E. P. Sanders) та виходу у світ його книги «*Jesus and the Judaism*».³⁷¹ Е. П. Сандерс (E. P. Sanders) кваліфікує свої дослідження, як «Третю спробу» віднайти правду про «історичного Ісуса». Е. П. Сандерс (E. P. Sanders) поставив питання свідомості Христа, як Бога. Він вирішив дослідити питання періоду, в якому Ісус почав усвідомлювати Своє Божественне походження.

В 1985 р. у США розпочинає виходити науковий часопис «*Jesus Seminar*» під керівництвом Р. В. Фанка (R. W. Funk) та Дж. Д. Кросана (J. D. Crossan), в якому публікуються статті відомих американських дослідників з цього питання.

Р. В. Фанк (R. W. Funk) у своїх працях поставив питання автентичності слів Ісуса у Святому Письмі та правдивість фактів з життя нашого Спасителя в Об'явленні. Вплив на це запитання мали гностичні твори, які хоча і є забарвлені гностицизмом та суперечать християнству, але в певних моментах логій Ісуса передають те саме, що знаходиться в канонічних Євангеліях.

³⁶⁸ Пор. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФОМЫ, в: *Апокрифы древних христиан*, Москва 1989, сс. 219 – 262.

³⁶⁹ Пор. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФИЛИППА, в: *Апокрифы древних христиан*, Москва 1989, сс. 263 – 295.

³⁷⁰ Пор. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАРИИ, в: *Апокрифы древних христиан*, Москва 1989, сс. 324 – 328.

³⁷¹ Пор. Е. P. SANDERS, *Jesus and the Judaism*, London 1985, с. 24.

³⁶⁶ Пор. E. KÄSEMANN, *Il problema del Gesù storico*, в: *Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, II, сс. 31 – 68.

³⁶⁷ Пор. P. STUHLMACHER, *Was geschah auf Golgotha? Zur Heilsbedeutung von Kreuz, Tod und Auferweckung Jesu*, Stuttgart 1998, с. 48 – 50.

Е. П. Сандерс (E. P. Sanders) вважав: важливість «Третього пошуку» [*«Third quest»*] для сучасної христології полягає в тому, що, дивлячись по-новому на Ісуса Христа в світлі юдаїзму, ми можемо зрозуміти значення Його слів, декодифікуючи їх у перспективі нашого спасіння.

Наукові дослідження Е. П. Сандерса (E. P. Sanders) спонукали до нових досліджень Дж. П. Маєра (J. P. Meier), К. А. Еванса (C. A. Evans), Й. Гнілку (J. Gnillka), Р. Е. Брауна (R. E. Brown) та інших науковців, які звернули увагу на Ісуса в світлі юдаїзму і ствердили, що події та слова у Святому Письмі є правдивими історичними фактами. Терміни, якими оперує Церква і всі напрацювання богослів'я, є правильними, бо підкреслюють все те, про що стверджує історія та беззаперечні факти з життя Ісуса Христа.

Внаслідок різноманітних досліджень проблематики «історичного Ісуса» з'явилась книга «*Ісус євреї. Євангеліє в очах історика*» професора юдаїстики Оксфордського Університету, члена «*British Academy of Arts, Sciences and Humanities*», директора досліджень рукописів Мертвого моря Г. Вермеса (G. Vermes), яка є шедевром у галузі дослідження цієї проблематики.

Автор даної книги наголошує нам про те, через які «окуляри» дивилися на Ісуса Його співвітчизники. Книга «*Ісус євреї*» дозволяє нам наблизитись до пояснення проблематики: чому для євреїв Ісус був «згіршенням» і чому «світ Його не пізнав..., а свої не прийняли»?³⁷² У книзі «*Ісус євреї*» Г. Вермес (G. Vermes) доводить, що Ісус був правовірним євреєм, Який виконував Закон (Тору) і Своім життям підкреслював закон любові.

За допомогою порівняльного аналізу між юдаїстичною традицією та подіями, які мали місце у житті

Ісуса, автор «градуально відкриває читачеві очі» на Особу «історичного Ісуса», як:

- 1) молодого равві,
- 2) пророка,
- 3) Особу Божественного походження.

У даній книзі автор використовує «*христологію від низу*» і дивиться на Христа очима апостолів, які зустріли равві та побачили у Ньому пророка, а потім і Месію – втіленого Бога.

Розвиток проблематики «історичного Ісуса» мав свій негативний початок для христології, адже намагався відділити Об'явлення від розуму, заперечуючи раціональність християнської віри. Згодом цю проблему було усунено новими дослідженнями у галузі історії юдейської культури та місця і ролі історичного Ісуса в ній. «*Христологія від низу*»³⁷³ (яка не включає помилку

³⁷³ «*Христологія від низу*» (*crisologia dal basso*) бере свій початок від богослів'я Теодора Мопсуетського (350 – 428) і є притаманною для антиохійської школи, яка підкреслювала повноту як Божої, так і людської природи у Христі. Антиохійська школа поставила питання: як людська і Божя природа з'єдналися в Ісусі Христі? Їхня христологія могла зійти на манівці і загубити правдиву єдність Христа та зупинитися на прийнятті існування двох суб'єктів у Христі: приймаючого людську природу Слова і прийнятого Словом Людину – Ісуса; (пор. G. O'COLLINS, E. FARRUGIA, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, с. 44).

Проте Теодор Мопсуетський помилився, коли прийняв дві окремі особи у воплощеному Христі, сполучені між собою тільки поверхнево і морально:

- а) через замешкання Слова у Христі – Людині,
 - б) через згоду обох воць, Божої і людської,
 - в) через приязнь обох осіб і спільне прославлення;
- (пор. В. ЛАБА, *Патрологія*, Рим 1974, с. 284).

³⁷² Пор. G. VERMES, *Jezus żyd. Ewangelia w oczach historyka*, Kraków 2003, с. 12.

Теодора Мопсуетського) є католицькою відповіддю на проблему «історичного Ісуса», що мала аріанське забарвлення. У сучасному богослів'ї *«христологія від низу»* є найкращою відповіддю на секулярне бачення світу, де місце Христа знаходиться на рівні Магомета, Будди, тощо.

Відповідь Церкви: Христос є Бог, Втілений Логос, Правдивий Бог і Правдива Людина, Спаситель світу, Який прийшов у світ і постаждав за нас на хресті. Саме тому «ми знаємо також, що Божий Син прийшов і дав нам розум, щоби ми Правдивого пізнали. Ми – у Правдивім, у Його Сині Ісусі Христі. Він – правдивий Бог і життя вічне» (Ів. 5, 20).

12.5. Історична постать Ісуса Христа як підсумок нашої віри

Християнство є історичною релігією. Це твердження містить у собі історичні підстави: час, місце та Особу Христа. Перші століття не ставили запитання історичності Ісуса, а лише сумнівалися у факті Його Божества (гностики, аріани, монофізити). Тільки раціоналізм XVIII ст. та його продовження у XIX ст., а також різноманітні напрямки в XX ст. поставили під сумнів історичність Ісуса з Назарету. Всі ці погляди можна поділити на чотири групи:

- 1) *Гіпотеза ідеалістична* - Д. Ф. Штраус (D. F. Strauss) стверджує, що Свята Євангелія описує події єдності Бога з людиною у міфічній формі.

Прихильники цієї гіпотези вважають, що події з життя історичного Ісуса не є істинними;

- 2) *Гіпотеза синкретична* - А. Дреус (A. Drews), А. Дюпонт–Саммер (A. Dupont–Sommer) вважають, що Ісус не є історичною Особою, але аналогічним міф якогось божества з античної релігії. А. Дюпонт–Саммер (A. Dupont–Sommer) додає, що Ісус Святої Євангелії є Учителем Справедливості з Кумрану (Qumran).
- 3) *Гіпотеза символічна* – А. Немоевський (A. Niemojewski) П. Янсен (P. Jensen), В. Б. Сміт (W. B. Smith) вважають, що Ісус є символом трансцендентної дійсності, яка міститься в людській підсвідомості і тому не є історичною постаттю.
- 4) *Гіпотеза соціальна* – А. Кольтгоф (A. Kalthoff), К. Каутські (K. Kautski), спираючись на діалектичному матеріалізмі, стверджують, що поява релігії не має підстав в індивідуальному Творці, але має економічно–соціальну базу.³⁷⁴

Відповіддю на дані закиди зі сторони цих хибних теорій є слова кард. В. Каспера (W. Kasper): «На початку нашого століття виникли різноманітні тези:

³⁷⁴ Поп. R. ZAWAŁA, A. MAŁACHOWSKI, S. STASIAK [na podstawie wykładów R. ROGOWSKIEGO], *ABC Teologii dogmatycznej*, Wrocław 1999, s. 64.

- 1) Ісус взагалі не існував;
- 2) події Ісуса – це міф та легенда.

Ці тези вже давно є визнані як історичний нонсенс. Сьогодні ніхто з тверезомислячих науковців не може брати під сумнів факт, що Ісус з Назарету жив у Палестині впродовж трьох перших десятиліть нашої ери, правдоподібно біля 6/7 р. після народження Христа».³⁷⁵

«Стаєнка, син теслі, мрійник серед простих, звичайних людей, і на кінець хрест – це факти, які спираються на історичних матеріалах, а не на позолоті, яку любить легенда».³⁷⁶ Можна з впевненістю стверджувати, що Ісус народився під час правління римського імператора Августа (63 р. до Р. Хр. – 14 р. після Р. Хр. (пор. Лк. 2, 1), жив і проповідував під час правління імператора Тиберія (14 – 37 рр.) і юдейського царя Ірода, якого називали лисом (пор. Лк. 13, 32), тетрарха Галилеї (4 р. до Р. Хр. – 39 р. після Р. Хр.), а також, що Він помер у період правління римського прокуратора Понтія Пилата (Мк. 15, 1).³⁷⁷

Аргумент історичності Ісуса та віра в Його Божество походить від самих початків існування Церкви. Це також задокументовано у нехристиянських історичних свідченнях, які можемо поділити:

- 1) єврейські свідчення,
- 2) поганські,
- 3) свідчення Ранняї Церкви (Святе Письмо, Традиція).

³⁷⁵ W. KASPER, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, с. 59.

³⁷⁶ Там само.

³⁷⁷ Пор. Там само.

З цих свідчень випливає, що Христос не може бути наполовину Богом, а наполовину Людиною, але Він є повністю Богом і Людиною – Богочоловіком Ісусом Христом. Тому папа св. Лев Великий говорив, що Христос є «*totus in suis, totus in nostris*», тобто є повністю Тим, що Його, і повністю Тим, що наше,³⁷⁸ адже у Христі світ поєднався з Богом назавжди.

12.5.1. Єврейські свідчення:

1) Єврейський історик Йосиф Флавій пише про Ісуса Христа та його життя у творі «*Юдейська старовина*»³⁷⁹.

«В цей час жив Ісус, мудра людина, якщо тільки справедливо називати його людиною, тому що він звершував чуда і був учителем мужів, які радісно приймали істину. Він прихилив до себе багато євреїв і поган. Він був Христом, і коли Пилат по нашіптуванні наших старійшин, засудив його на розп'яття, то ті, які любили його від початку, не відмовилися від нього, бо він з'явився до них живим на третій день, згідно пророкування пророків, які говорили про це і про десятки тисяч інших чудес, пов'язаних з ним. Плем'я християн, які отримали від нього свою назву, живе і до цього дня».³⁸⁰

2) Талмуд – раввіністичний коментар до Мішни, тобто зібрання традиційних звичаїв. Талмуд містить

³⁷⁸ Пор. K. WARE, *The orthodox way*, Crestwood 1990, с. 97.

³⁷⁹ Пор. W. GRANAT, *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1988, сс. 83 – 84.

³⁸⁰ Йосиф Флавій, Древности, XVIII. 33, в: Дж. Макдауел, *Неоспоримые свидетельства*, Чикаго 1991, сс. 72 – 73.

наступні слова про Ісуса: «Ісус робив чуда, обдурював люд, висміював мудреців. Був розп'ятим у переддень свята Пасхи, як єретик та обманщик»³⁸¹;

12.5.2. Поганські свідчення:

1) Свідчення Плінія Молодшого, який біля 111/113рр. написав листа до імператора Траяна. У вказаному листі Пліній Молодший зауважує, що загальна думка закидає християнам різні провини. Проте він [Пліній Молодший] думає, що їхня провини чи помилка полягає лише у тому, що вони [християни] ранком сходяться на молитву, щоби поклонятися Христові як Богові.

2) Світоній Транквілус у біографії імператора Клавдія, написаній біля 120р., згадує про суперечку між євреями, які визнавали Христа, та традиційними юдеями. Це стало причиною вигнання з Риму християн.

3) Історик Тацит у творі «*Annales*» (Річники), які виникли за часів правління імператора Траяна (98 – 117), згадує хронологічно докладні історичні дані про існування Ісуса з Назарету та про християн, які визнавали віру в Христа як Бога.

4) Автор твору «Прочанин» Лукіан пише про Христа, називаючи Його софістиком, магом, законодавцем християн. Він згадує про Його розп'яття у Палестині.

³⁸¹ W. GRANAT, *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1988, ss. 83 – 84.

5) Сирієць Мара називає Ісуса мудрим єврейським царем і порівнює Його з Сократом та Піфагором. Він стверджує, що зруйнування Єрусалиму відбулося з причин невинної смерті Христа.³⁸²

12.5.3. Християнські свідчення:

Головним аргументом для християн є свідчення Святого Письма, яке має своє хронологічне та історичне значення. В Об'явленні є подані всі хронологічні події, які є вірогідними і подають історичні факти з життя Ісуса Христа та єврейського народу.

Вчення про Пресвяту Трійцю та христологія спирається на трьох джерелах, які дають можливість пізнати правди віри про Творця:

1) Святе Письмо (дає 99% наших знань про Христа),

³⁸² Пор. Там само, ss. 65 – 67.

Сирієць Мара написав листа своєму синові Серапіону (після 73 р. по Р. Хр.). В цьому листі сказано:

«Що виграли афіняни, стративши Сократа? Голод і чума зрушилися на них як кара за їхній злочин. Що виграли мешканці Самосу, піддавши спаленню дім Піфагора? В одну мить піски покрили їхню землю. А що виграли євреї, стративши свого мудрого Царя? Хіба не відразу після цього загинуло їхнє царство? Бог справедливо відіслав за цих трьох мудрих мужів: голод вразив Афіни, море затопило Самос, а євреї, отримавши поразку та вигнані зі своєї країни, живуть у повному вигнанні. Але Сократ не загинув на віки – він продовжує жити у вченні Платона. Піфагор не загинув на віки – він продовжує жити у статуй Гері. Не на віки загинув і мудрий Цар: він продовжує жити у Своїм вченні»; (Дж. МАКДАУЕЛ, *Неоспоримые свидетельства*, Чикаго 1991, с. 75).

2) Традиція (Апостольські Отці та Отці Церкви як живі свідки і ті, які передають нам депозит віри «*depositum fidei*»),

3) Учительський Уряд Церкви (Який правильно інтерпретує Святе Письмо та Традицію).³⁸³

Ці три важливі джерела нашої віри мають свій початок в Ісусі Христі – Живому Бозі, у вченні апостолів та Отців Церкви, у постановках Святих Соборів та у вченні Учительського Уряду Церкви. Ці три джерела є вичерпними для розуміння нашої віри, яка закликає нас до християнської практики.



Знак християн Ранньої Церкви



РОЗДІЛ XIII

ЗУСТРІЧ З ХРИСТОМ ПО ДОРОЗІ В ЕМАУС

«І ото двоє з них того ж дня йшли в село, на ім'я Еммаус, що від Єрусалиму лежало на стадій із шістдесят. І розмовляли вони між собою про все те, що сталося. І ото, як вони розмовляли і розпитували один одного, підійшов Сам Ісус і пішов разом із ними. Очі ж їхні були стримані, щоб Його не пізнали. І спитався Він їх: «Що за речі такі, що про них між собою в дорозі міркуєте, і чого ви сумні?» І озвався один, йому ймення Клеопа, та й промовив до Нього: «Ти хіба тут у Єрусалимі єдиний захожий, що не знає, що сталося в нім цими днями?» І спитався Він їх: «Що таке?» А вони розповіли Йому: Про Ісуса Назарянина, що Пророк був, могутній у ділі й у слові перед Богом і всім народом. Як первосвященники й наша старшина Його віддали на суд смертний і Його розіп'яли... А ми

³⁸³ Пор. Ch. SCHÖNBORN, Droga chrystologii współczesnej, в: *Communio* 13 (2000), ss. 152 – 153.

сподівались були, що Це Той, що має Ізраїля визволити. І до того, оце третій день вже сьогодні, як усе оте сталося... А дехто з наших жінок, що рано були коло гробу, нас здивували: вони тіла Його не знайшли, та й вернулися й оповідали, що бачили й з'явлення Анголів, які кажуть, що живий Він... І пішли дехто з наших до гробу, і знайшли так, як казали й жінки; та Його не побачили...» (Лк. 24, 13 - 24).

Поява Ісуса двом учням по дорозі в Емаус є у Євангеліях найдовшим описом з усіх христофаній після Воскресіння. В закінченні Євангелії від Марка подано коротеньку згадку про цю подію (пор. Мк. 16, 12 – 13), але опис події знаходиться тільки у єв. Луки. А. Плумер (A. Plummer) стверджує, що ця розповідь Луки є «найкращою зі скарбів, яку тільки він нам залишив».³⁸⁴

Учні прямують до села Емауса, яке знаходиться у шістдесяти стадіях, тобто одинадцяти кілометрах від Єрусалима.³⁸⁵

Особи Луки та Клеопи трактуємо першою спільнотою Церкви, яка у страсі втікає від переслідувань, і тільки Христос, Який приходить до учнів немов Подорожуючий, Який повертається зі свята Пасхи, заспокоює їх, пояснюючи їм Писання.³⁸⁶

³⁸⁴ Пор. W. R. FARMER, S. McEVENUE, A. J. LEVORATTI, D. L. DUNGAN, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2000, с. 1300.

³⁸⁵ Поселення Емаус (у Йосифа Флавія «Про юдейську війну VII, 6, 6» воно назване Амаус) знаходилося в південно – західній частині від Єрусалима; (пор. А. П. ЛОПУХИН, *Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхаго и Новаго Завета*, VIII, Петербург 1911, с. 276).

³⁸⁶ Пор. А. П. ЛОПУХИН, *Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхаго и Новаго Завета*, VIII, Петербург 1911, с. 276;

Єв. Лука протиставляє невірність як свою, так і Клеопи, які втікали з Єрусалима, вірності жінок, які не злякалися, а пішли, не зважаючи на можливі переслідування до гробу, щоби намастити тіло пахощами.³⁸⁷

Лука та Клеопа³⁸⁸ розповідають таємничому Незнайомцеві свій Символ віри в:

«Ісуса Назарянина, що Пророк був, могутній у ділі й у слові перед Богом і всім народом. Як первосвященники й наша старшина Його віддали на суд смертний і Його розіп'яли... А ми сподівались були, що Це Той, що має Ізраїля визволити. І до того, оце третій день вже сьогодні, як усе оте сталося... А дехто з наших жінок, що рано були коло гробу, нас здивували: вони тіла Його не знайшли та й вернулися, й оповідали, що бачили й з'явлення Анголів, які кажуть, що живий Він... І пішли дехто з наших до гробу, і знайшли так, як казали й жінки; та Його не побачили...» (Лк. 24, 13 – 24),

проте цього їм замало, щоб побачити Ісуса.

Як зазначає бібліст К. С. Кінер (C. S. KEENER) у розмові з Ісусом апостоли були здивовані, що Прочанин, Який говорить з ними грецькою мовою, повертаючись з

пор. C. S. KEENER, *Komentarz historyczno – kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, с. 181.

³⁸⁷ Пор. R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, с. 1105.

³⁸⁸ Ім'я Клеопа є скороченням від імені Клеопатр (Κλεοπάτρος); (пор. А. П. ЛОПУХИН, *Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхаго и Новаго Завета*, VIII, Петербург 1911, с. 276).

Єрусалима, нічого не знає про смерть Христа. Це видно з опису здивування Клеопи. Згодом апостоли починають розуміти у своєму серці, що це говорить з ними Хтось Рідний, тобто Учитель.

Дорога за Єрусалимом була дуже небезпечною, тому євреї гостинно приймали своїх родичів, які жили розпорошено по цілому світі. Спільна трапеза зі Спасителем повністю відкриває їм очі, і вони можуть впізнати Його при ламанні хліба, який символізує Євхаристію.³⁸⁹

Впродовж всіх століть Церква ніби крокує дорогою до Емауса, поглиблюючи віру у Христа. Богослови випрацьовують нові терміни, які все краще і краще пояснюють правди віри об'явлені у Святому Письмі. Дорога до Емауса – це поглиблення богословського вчення про Спасителя та поширення Божого слова по цілому світі.

Церква є школою Христа, де першим Учителем є Він Сам, а учнями є всі, з'єднані з Христом у Його Містичному Тілі-Церкві. Подібно, як майже дві тисячі років тому, так і сьогодні богослови йдуть дорогою до Емауса, слухаючи Христа.

Проте не всі ті, які крокували дорогою до Емауса, змогли правильно зрозуміти вчення Спасителя. Одним з таких був Арій, який заперечив слова Ісуса. Саме Арію не спала пелена з очей, і він не побачив в Ісусі Христі Бога, хоча чув Його голос. В історії Церкви Арій залишився духовним сліпцем, який так і не побачив Христа – Правдивого Бога і Правдиву Людину.

Ісус, йдучи дорогою зі своїми учнями, трактує Писання. Спаситель є першим Екзегетом, Який показує всю панораму історії спасіння, сконцентровану в Ньому Самому.

³⁸⁹ Пор. C. S. KEENER, *Komentarz historyczno – kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, с. 181.

«Тоді Він сказав їм: О безумні й запеклого серця, щоб повірити всьому, про що сповіщали Пророки! Чи ж Христові не це перетерпіти треба було і ввійти в Свою славу? І Він почав від Мойсея і від Пророків усіх, і вияснював їм зо всього Писання, що про Нього було» (Лк. 24, 25 – 27).

Слово «безумні» (ἀνοήτοι) – відноситься до функції способу мислення. Христос звинувачує апостолів у тому, що вони не здатні до живих відчуттів, і їхня воля є слабкою.³⁹⁰

Єв. Лука в описі подорожі до Емауса показує, що Ісус виконав очікування євреїв, тобто у Своему житті, смерті та Воскресінні Він сповнив Своє Месіянське покликання.³⁹¹

Зловісний Арій не зумів поглянути на історію спасіння інтегрально, з перспективи Церкви. Для нього все те, що говорить Слово Боже про Христа, було тільки знаряддям тлумачення його філософських поглядів за допомогою текстів зі Святого Письма, вирваних з контексту.

«І наблизились вони до села, куди йшли. А Він удавав, ніби хоче йти далі. А вони не пускали Його й намовляли: Зостанься з нами, бо вже вечоріє, і кінчається день. І Він увійшов, щоб із ними побути. І ото, коли сів Він із ними до столу, то взяв хліб, поблагословив, і, ламаючи,

³⁹⁰ Пор. А. П. ЛОПУХИН, *Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхаго и Новаго Завета*, VIII, Петербург 1911, с. 278.

³⁹¹ Пор. W. R. FARMER, S. MCEVENUE, A. J. LEVORATTI, D. L. DUNGAN, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2000, с. 1300.

їм подавав... Тоді очі відкрилися їм, і пізнали Його. Але Він став для них невидимий... І говорили вони один одному: Чи не палало нам серце обом, коли промовляв Він до нас по дорозі, і коли вияснював нам Писання?...» (Лк. 24, 28 – 32).

Пізнати Христа можна у спільноті Церкви, яка є згуртованою на ламанні хліба. У Святій Літургії уприсутнюється вся історія спасіння: від часу творення світу, через подію відкуплюючої жертви Христа на хресті, Його Воскресіння та Вознесіння у славі. Євхаристія дає спільноті Церкви життєдайну силу воскресіння та вічного життя, тому Церква у всі часи може сповіщати смерть Спасителя, аж поки Він не прийде (пор. 1 Кор. 11, 26).

Важливим елементом у житті християнина є віра у Христа. Коли приймаємо кожну Святу Тайну (в якій є завжди присутній Живий Христос), не маючи віри у правдиву присутність Христа або приймаючи її негідно, не отримуємо благодаті, яка є наслідком Святої Тайни, приймаючи Її собі на осуд.

Арій не вірив у Христа Богочоловіка і бачив у Ньому тільки людину, а отже, заперечував усі Святі Тайни, які діють у Церкві. Особливо він заперечував своє Священство та Євхаристію, яку звершував, не вірячи, що в Ній є правдивий Христос – Бог і Людина.

Тільки під час Євхаристії, яка пов'язана з вірою у Того, на бенкеті Якого ми перебуваємо, спадає пелена з очей, і ми можемо сказати: «чи не палає наше серце, коли Він говорить до нас у Своїй Євангелії?»

Розповіді про гостинність господарів до надприродних істот часто мають місце на сторінках Святого Письма (пор. Бут. 18, 1 – 8; 19, 1 – 3; Суд. 13, 8 – 20; Євр. 13, 2). Поява Ісуса і Його пояснення Святого Письма, яке закінчилося при звершенні ламання хліба, що

символізував Євхаристію,³⁹² є квінтесенцією усієї месіанської діяльності Спасителя. Після цієї події, яка відбулася з учнями, їм не залишалося нічого більше, як тільки іти в Єрусалим, щоби розповісти про те, що з ними відбулося і засвідчити віру перед усією громадою.

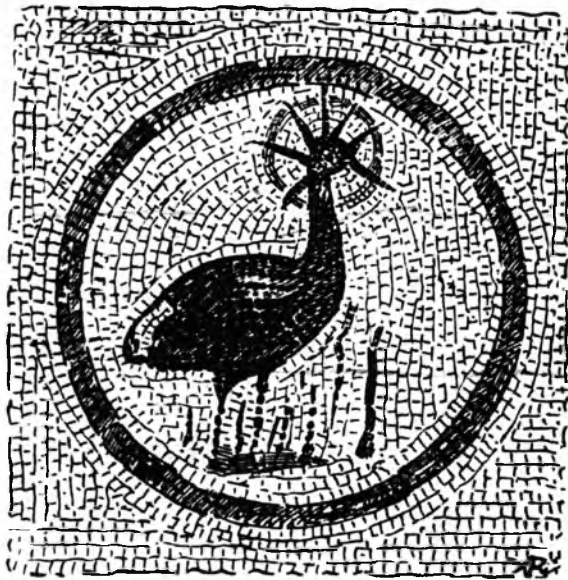
«І зараз устали вони і повернулись до Єрусалиму, і знайшли там у зборі Одинадцятьох, і тих, що з ними були, які розповідали, що Господь дійсно воскрес і з'явився був Симонові. А вони розповіли, що сталося було на дорозі, і як пізнали Його в ламанні хліба. І, як вони говорили оце, Сам Ісус став між ними, і промовив до них: Мир вам!» (Лк. 24, 13 – 36).

Трактування донікейського тринітарного богослів'я є важкою дорогою до Емауса, в якій товаришує Христос. Він пояснює Церкві Писання у Літургії, у вченні Отців Церкви, Він говорить до нас у Своему слові – Святому Письмі. Найкраще пізнати Христа можна у Церкві та Її богоспасаючому вченні. Жити Христом можна через Святі Тайни та християнські практики, які пропонує Церква – Божа установа, заснована Христом. Але коренем життя у Бозі є віра у Триєдиного Бога: Отця, Сина і Святого Духа, а також віра у Христа – втіленого Логоса, Який об'явив нам все про Отця у Святому Дусі.

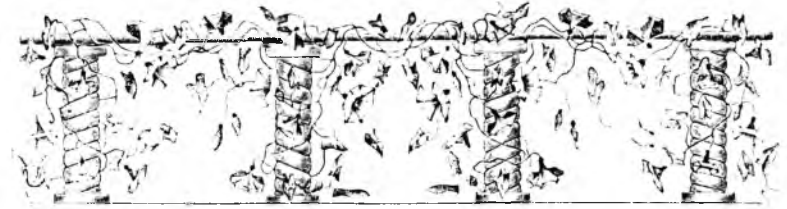
³⁹² Чому не можна говорити, що в події подорожі до Емауса не було Євхаристії? Саме тому, що єв. Лука не вживає терміну «*εὐχαριστεῖν*», а «*εὐλογεῖν*», який підкреслює факт того, що Ісус не промовляв слів установи та не давав їм на поживу Свого Тіла та Крові, проте ця подія при трапезі символізувала Євхаристію; (Пор. А. П. Лопухин, *Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхаго и Новаго Завета*, VIII, Петербург 1911, с. 27).

Христос приходить до учнів і дає їм «мир». Пізнати Христа – означає примиритися у Ньому з Отцем і отримати благодать Святого Духа, творячи нову цивілізацію любові у світі.

Тринітарна дійсність завдяки таємниці Втілення стає близькою людині. Божий Син, стаючи нашим Братом, дає нам право називати Небесного Отця нашим Отцем. Він дає також можливість увійти у сопричастя зі Святим Духом. Пресвята Тайна Євхаристії є сакраментальною конкретизацією цих містерій Церкви. Наскільки правда про Пресвяту Трійцю та Втілення є великою, настільки в Євхаристії те, що є велике, стає близьким.



Фенікс (Аквілея)



ВИСНОВОК

Впродовж декількох століть богослів'я терміну *homoousios* «ὁμοούσιος» переживало свій розвиток. Після Першого Нікейського Собору цей термін стане ключовим у тринітарному богослів'ї Каппадокійських Отців, св. Августина та інших Учителів Церкви.

Свої наукові здобутки у розвитку тринітарного богослів'я принесе середньовіччя. Свій тернистий шлях термін *homoousios* «ὁμοούσιος» розпочав через внесення його у символічні тексти Церкви Першим Нікейським Собором, який правильно передає догматичну правду про внутрішньотринітарну єдність Божих Осіб і заперечує ересь Арія. Термін *homoousios* «ὁμοούσιος» зі своїм богословським підґрунтям переніс також і свої страждання у сучасному протестантському богослів'ї, яке відкидало не тільки Божественну природу Ісуса Христа, але і Його існування.

Говорячи про ересь Арія, який заперечував догму про одноістотність Божих Осіб та Божество Ісуса Христа, ми бачимо загрозу зі сторони цієї ересі для християнської віри навіть і у наші часи.

Св. Єронім, піддаючи осуду ересь Арія, стверджує: «Арій був однією іскрою, але заледве не спалив він всю вселенну».

Св. Димитрій Ростовський говорить про це так: «О проклята іскра, частиця вічного вогню! О прекапосна іскра, яка спалила багаточисельні храми Духа Святого! О смердяча і похмура іскра, яка упала від вогню геєнського! Святі Отці заледве змогли погасити її чистим джерелом Слова Божого, як водою життя, якою ви всі наповніть чаші ваших сердець».³⁹³

Святі Отці Першого Нікейського Собору, викристалізувавши християнську догму та осудивши ересь Арія, навчили вселенну правди про Бога у Пресвятій Трійці. Ця наука Отців Першого Нікейського Собору стала наріжним каменем, на якому збудована Церква.

З перспективи часу спостерігаємо як чітко викристалізувався розвиток христологічної та тринітарної доктрини. Ця доктрина на своєму шляху зустріла багато ересей, які хибно передають тринітарне значення віри (*sensus fidei*), у центрі якої є Христос. Це означає, що головним напрямком віри Церкви є «*христоцентризм*», який у свою чергу веде до Бога Отця. Саме тому в Ісусі Христі і Святому Дусі ми можемо спільно сказати *Abba* «**Аґґа**» – Отче.³⁹⁴

Характеризуючи богослів'я Отців Першого Нікейського Собору, догматичні формули яких підпадають визначенню як «*христологія згори*», можемо ствердити, що вони походять від формули «Бог приходить з небес, щоби втілитися».

Аналізуючи вчення Отців Церкви, німецький богослов К. Ранер (K. Rahner) вважає, що людська природа

³⁹³ Л. ВОЙНО – ЯСЕНЕЦКИЙ, *Проповеди*, Симферополь 2007, с. 52.

³⁹⁴ Пор. J. DUPUIS, *Wprowadzenie do Chrystologii*, Kraków 1999, с. 11; пор. A. JANKOWSKI, *Duch Święty dokonawca zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, с. 53.

стала «граматикою для Бога», завдяки якій «Бог вчився бути людиною». Бог створив людину, щоби через людську природу увійти у світ і поєднати світ із Собою. Творець приходить у світ, щоби обожнити людську природу, створивши нову цивілізацію любові у Святому Дусі.³⁹⁵

На засіданнях Першого Нікейського Собору Арій запропонував хибне бачення «*псевдохристології знизу*», яка відкидала Божество Ісуса Христа і яку багато століть після нього повторили у новому аспекті сучасні протестантські богослови Р. Бультман (R. Bultmann), А. Швайцер (A. Schweitzer), Г. Кюнг (H. Küng), та ін.

Виходячи від пошуку «історичного Ісуса», протестантські дослідники заперечили вірогідність Святого Письма та основні християнські догми. У їхньому баченні спроба довести правильність віри у Ісуса Христа на площині біблійного богослів'я, здається на перший погляд слабким аргументом. Результатом їхньої егзегези є запровадження вірних у прірву безвір'я, адже Святе Письмо для них є результатом ранньохристиянської апологетичної діяльності Церкви. Саме тому протестантське сучасне богослів'я породило аксіому, в якій «історичний Ісус» не перетинається з «Ісусом Церкви» і, як наслідок, в свою чергу викликає обурливе твердження: «Ісус, як моральний Учитель» (подібно як Мойсей, Магомет) – «Так», а Церква як установа Божа – «Ні».³⁹⁶

Аналізуючи вищесказане, варто підкреслити, що в історії людства Сократ шукав правду. Правдою є Христос, а протестантські дослідники спробували потоптати

³⁹⁵ Пор. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Intronazione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1999, с. 290.

³⁹⁶ Пор. W. KASPER, J. MOLTSMANN, *Jezus – Tak, Kościół – Nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, Kraków 2005, с. 21; пор. R. PENNA, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo 1992, с. 125 – 130.

Правду, заперечуючи реальне існування Спасителя та Його Божество.

На відміну від погляду протестантського богослів'я «історичного Ісуса», Католицька Церква запропонувала «*христологію знизу*». У цій христології розпочинаємо аналіз бачення «історичного Ісуса», як Людини, (усі історичні свідчення про Христа та християн перших віків), згодом бачимо у Ньому Пророка, щоби нарешті відкрити у Ньому Месію – Божого Сина подібно, як це виявили святі апостоли, які спільно зі св. ап. Томою визнали: «Господь мій і Бог мій!» (Ів. 21, 28).

«*Христологія знизу*» стала католицькою відповіддю на сучасні аріанські тенденції у протестантському богослів'ї, відповідаючи: Церква – «так», а зінтелектуалізоване аріанство – «ні».

Аналізуючи історію розвитку християнської догми, у донікейський період ми зауважуємо, як Отці Першого Нікейського Собору дбали про екологію християнської віри, відділяючи її від еретичного засмічення. Вводячи у богослів'я філософський термін *homoousios* «ὁμοούσιος», вони показали у Символі віри велику правду християнської віри про одноістотність Божих Осіб у Пресвятій Трійці.

Заперечуючи христологічну догму, що Ісус Христос є Богом, Який прийняв людське Тіло, автоматично відбувається заперечення правди про іпостатичну унію між втіленим Логосом та Отцем. Тринітарна та христологічна догма є взаємопов'язані між собою. Ось чому необхідно зосереджувати свою увагу на аналізі вірних христологічних кроків нашої віри у формі своєрідного *confessio*, тобто повного визнання віри у Того, Хто об'явив Свого Сина і у Ньому об'явив Себе нам.





Ἐκθεσις τῶν τῆς πατέρων

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

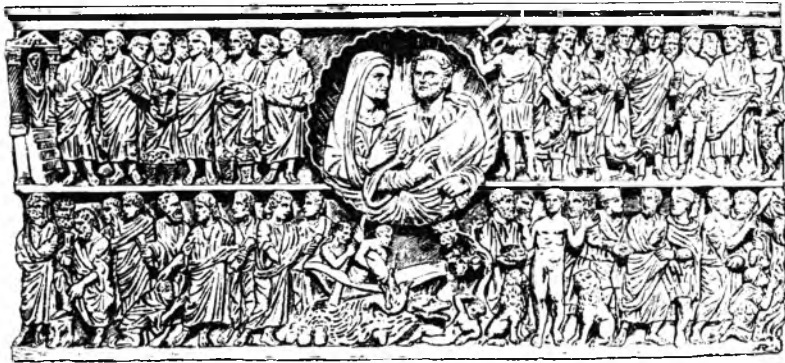
Τοὺς δὲ λέγοντας «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν» καὶ «πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν» καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, φάσκοντας εἶναι ἢ τρεπτόν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.



EXPOSITIO FIDEI CCCXVIII PATRUM

Credimus in unum deum patrem omnipotentem visibilium et invisibilium factorem. Et in unum dominum Iesum Christum filium die, natum de patre, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non factum, unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homousion, per quem omnia facta sunt sive quae in caelo sive quae in terra; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est, homo factus est, passus est et resurrexit tertia die, ascendit in caelos venturus iudicare vivos et mortuos. Et in spiritum sanctum.

Eos autem qui dicunt: erat quando non erat, et: priusquam nasceretur non erat, et quia ex nullis extantibus factus est, quod Graeci exuconton dicunt, vel alia substantia, dicentes mutabilem et convertibilem filium dei, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia.



СѢМБОЛЪ ВѢРЫ ТРѢХЪ СѢТЬ ОСМНАДЦАТИ СѢТѢХЪ
ОТЦЕХЪ ПЕРВАГО ВСЕЛЕНСКАГО СОВОРА, НИКЕЙСКАГО.

ВѢРѢМЪ ВО ЄДИНАГО БГА ОЦА, ВСЕДЕРЖИТЕЛА, ТВОРЦА
ВСѢХЪ ВИДИМЫХЪ И НЕВИДИМЫХЪ. И ВО ЄДИНАГО ГДА ІІСА
ХРИСТА, СНА БЖІА, ЄДИНОРОДНАГО, РОЖДЕННАГО ОЦА, ТО ЄСТЬ,
ИЗЪ СБЦНОСТИ ОЦА, БГА О БГА, СВѢТА О СВѢТА, БГА ИСТИННА
О БГА ИСТИННА, РОЖДЕННА, НЕ СОТВОРЕННА, ЄДИНОСБЦНА ОЦѢ,
ИМЖЕ ВСА БЫША, ІАЖЕ НА НЕБЕСИ И НА ЗЕМЛИ: НАСЪ РАДИ
ЧЕЛОВѢКА И НАШЕГО РАДИ СПАСЕНІА СШЕДШАГО, И
ВОПЛОТИВШАСЯ И ВОЧЕЛОВѢЧШАСЯ, СТРАДАВША, И ВОСКРЕСШАГО
ВЪ ТРЕТІЙ ДЕНЬ, И ВОЗШЕДШАГО НА НЕБЕСА, И СѢДАЮЩА
ОДЕСНЮ ОЦА, И ПАКИ ГРАДЯЩАГО СЪДИТИ ЖИВЫМЪ И
МЕРТВЫМЪ. И ВО СѢАГО ДГА. ГЛАГОЛЮЩИХЪ ЖЕ О СНѢ
БЖІЕМЪ, ІАКЪ БЫСТЬ ВРЕМЯ, ЄГДА НЕ БѢ, ИЛИ ІАКЪ ПРЕЖДЕ
НЕЖЕ РОДИТИСЯ, НЕ БѢ, ИЛИ ІАКЪ О НЕ СБЦИХЪ БЫСТЬ, ИЛИ
ИЗЪ ИНЫА УПОСТАСИ ИЛИ СБЦНОСТИ ГЛАГОЛЮЩИХЪ БЫТИ, ИЛИ
ПРЕВРАТИМА ИЛИ ИЗМѢНАЕМА СНА БЖІА, СИХЪ
АНАДЕМАТСТВЕТЕЗЪ КАДОЛІЧЕСКАА И АПОСТОЛЬСКАА ЦРКОВЬ.



Символ віри 318 Отців³⁹⁷

Віriamo в одного Бога Отця Вседержителя, Творця
всіх речей видимих і невидимих. І в одного Господа Ісуса
Христа, Сина Божого, зродженого з Отця, Єдинородного,
тобто з істоти Отця, Бога від Бога, Світло від Світла³⁹⁸,
Бога правдивого від Бога правдивого³⁹⁹, зродженого, а не

³⁹⁷ На засіданнях Першого Вселенського (Нікейського) Собору брало
участь, найправдоподібніше, 250 єпископів. Число 318 є символічним і
співвідносне з кількістю слуг Авраама. Псевдо-Варнава інтерпретував
вказану біблійну розповідь (Бут. 14, 14) як значення ініціалів, тобто
початкових букв імені Ісуса Христа (грецькою IX = 18) та хрест
(грецьке T = 300).

³⁹⁸ Слова “φῶς ἐκ φωτός” знаходяться у творах таких філософів: Філон
Олександрійський, *Lumen allegoriae* 3, 167, 7; Плотин, *Enneady*, IV,
3, 17; VI, 4, 9; а також у богослів'ї св. Іполита.

³⁹⁹ Єр. 4, 2 із LXX. Варто зауважити, що терміни «зроджений,
єдинородний, світло» походять зі Святого Письма, яке і стало
підставою Отцям Першого Нікейського Собору для прийняття тексту
Символу віри. Цими головними богонатхненними текстами є:

1 Кор. 8, 6: «(...) один Бог, Отець, від якого все і для якого - ми; і
один Господь Ісус Христос, через якого - усе, і ми через нього»;

2 Кор. 6, 18: «(...) Господь Вседержитель»;

Кол. 1, 16, 20: «бо в ньому все було створене, що на небі і що на
землі, видиме й невидиме (...)»;

Мт. 16, 21: «(...) і на третій день воскреснути»;

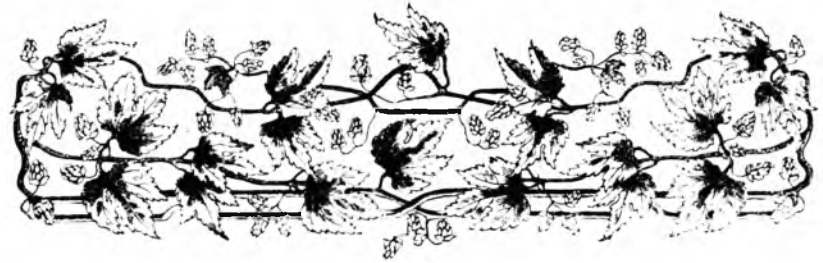
сотвореного, співістотного Отцю, через Якого все сталося, що є в небі і що є на землі, Який задля нас людей і задля нашого спасіння зійшов і прийняв тіло, став людиною, страждав і воскрес третього дня, вознісся на небо, прийде судити живих і мертвих. І в Духа Святого.

Тих, які говорять: «був колись час, коли Його не було» або «перед народженням [Його] не було», або «повстав з нічого», або походить з іншої іпостасі, або з іншої субстанції [ніж Отець], або, що Син Божий є⁴⁰⁰ змінним і преображеним, цих всіх Католицька і Апостольська Церква піддає анафемі.



І Петр. 4, 5; 2 Тим. 4, 1: « (...) який має судити живих і мертвих (...)».

⁴⁰⁰ В цьому місці грецька версія є залежною від св. Атанасія Великого, який додав «*ἡ κτιστόν*» (створений). Цей термін відсутній у латинській версії.



KANONEΣ

Α. Περὶ τῶν εὐνουχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ περὶ τῶν παρ' ἄλλων τοῦτο πασχόντων

Εἴ τις ἐν νόσῳ ὑπὸ ἰατρῶν ἐχειρουργήθῃ ἢ ὑπὸ βαρβάρων ἐξετμήθῃ, οὗτος μενέτω ἐν τῷ κλήρῳ· εἰ δέ τις ὑγιαίνων ἑαυτὸν ἐξέτεμε, τοῦτον καὶ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεταζόμενον πεπαῦσθαι προσήκει, καὶ ἐκ τοῦ δεῦρο μηδένα τῶν τοιούτων χρῆναι προσάγεσθαι. Ὡσπερ δὲ τοῦτο πρόδηλον, ὅτι περὶ τῶν ἐπιτηδεύοντων τὸ πρᾶγμα καὶ τολμώντων ἑαυτοὺς ἐκτέμνειν εἴρηται, οὕτως εἴ τινες ὑπὸ βαρβάρων ἢ ὑπὸ δεσποτῶν εὐνουχίσθησαν, εὐρίσκονται δὲ ἄξιοι, τοὺς τοιούτους εἰς κλῆρον προσίεται ὁ κανὼν.

CANONES

I. De his qui se ipsos abscidunt

Si quis a medicis per languorem desectus est aut abscisus a barbaris, hic in clero permaneat. Si quis autem se sanus abscidit, hunc et in clero constitutum abstinere conveniet et deinceps nullum debere talium promoveri. Sicut autem hoc claret, quod de his qui hanc rem affectant audentque se ipsos abscidere, dictum est, sic eos quos barbari aut domini castraverunt, inveniuntur autem alias dignissimi, ad clerum regula tales admittit.

ПРА́ВИЛО І

Йще оу́ когò вѣ болѣзни врачѣми ѿѣты члѣны, или ктò варварами ѿскопленѣ: таковыи да пребывѣетѣ вѣ клирѣ. Йще же, вѣдѣчи здравѣ, самѣ себе ѿскопилѣ: таково́го, ꙗко́а бы и кѣ клирѣ причисленѣ былѣ, надлежитѣ изключити, и ѿнынѣ никогò изъ таковыѣ не должно производити. Но какѣ ꙗвно то, что сѣ изречено ѿ дѣйствиющиѣ сѣ намѣреніемѣ, и дерзѣюще ѿскопѣти самѣиѣ себе: такѣ напротивѣ, ꙗко́е котѣрыѣ ѿскопленѣ ѿ варварѣхъ, или ѿ господѣхъ, впрѣчемѣ же ѿвѣрѣцѣтѣ досто́йны, таковыѣ вѣ клирѣ допѣскаѣтѣ правило.

ПРАВИЛА

I. Про позбавлення чоловічих якостей та про тих, яким вчинили це інші⁴⁰¹

Якщо хтось був скалічений лікарем під час хвороби або кастрований нападниками (варварами), той нехай залишається у спільноті духовних.⁴⁰² Але той, хто маючи добре здоров'я сам себе позбавляє якостей мужчини, повинен бути виключеним із спільноти духовних, до якої належав. Відтепер не можна висвячувати жодного з тих, які так чинять.⁴⁰³ Проте є очевидним, що те, про що

⁴⁰¹ Про осіб, які були позбавлені мужських якостей, також сказано в Апостольських правилах (21 – 24).

⁴⁰² Про це говорить ПРА́ВИЛА СВАТЫХЪ АПО́СТѢЛЪ, ПРА́ВИЛО ҃ІА: «СКОПѢЦѢ ꙗ́ко ѿ чело́вѣческаго наси́ліа тако́вым содѣланѣ, или вѣ го́неніи мѣжески, члѣнѣхъ лишѣнѣ, или та́кѣ ро́ждѣнѣ, и ꙗ́ко досто́инѣ, да вѣдетѣ е́пископѣ» (Євнух (скопец), якщо від людського насильства таким став або під час переслідувань позбувся чоловічих членів, або так народився і якщо є гідним, може бути єпископом), в: Книга ПРА́ВИЛ СВАТЫХЪ АПО́СТѢЛЪ, СВАТЫХЪ СѢБО́РѢХЪ ВСЕЛѢНСКИХЪ и ПОМѢСТНЫХЪ и СВАТЫХЪ О́ТЕЦЪ, Загорск 1992, с. 41.

⁴⁰³ ПРА́ВИЛА СВАТЫХЪ АПО́СТѢЛЪ, ПРА́ВИЛО ҃ІВ: «Самѣ себе скопѣвшии, да не вѣдетѣ при́натѣ вѣ кли́рѣ. Самоубѣйца во ѣстѣ, и вра́гѣ вѣжѣа созда́ніа» (Якщо сам себе кастрував (оскопив), нехай не буде прийнятим до клеру, бо він самогубець і ворог Божого творіння), в: Книга ПРА́ВИЛ СВАТЫХЪ АПО́СТѢЛЪ, СВАТЫХЪ СѢБО́РѢХЪ ВСЕЛѢНСКИХЪ и ПОМѢСТНЫХЪ и СВАТЫХЪ О́ТЕЦЪ, Загорск 1992, с. 41.

Таке правило вперше зафіксоване на Синоді в Олександрії, який відбувся близько 230 р., коли єп. Димитрій уневажнив свячення

сказано вище, відноситься тільки до тих, які вчинили це навмисно і які хотіли самі себе покалічити. Ті, які були покалічені нападами (варварами) або своїми панами, але вважаються гідними, можуть згідно з каноном бути допущені до [прийняття] духовного сану.

В. Περὶ τῶν μετὰ τὸ βάπτισμα εὐθὺς κληρουμένων

Ἐπειδὴ πολλὰ ἦτοι ἀπὸ ἀνάγκης ἢ ἄλλως ἐπειγομένων τῶν ἀνθρώπων ἐγένετο παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικόν, ὥστε ἀνθρώπους ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου ἄρτι προσελθόντας τῇ πίστει καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ κατηχηθέντας εὐθέως ἐπὶ τὸ πνευματικόν λουτρὸν ἀνάγειν, καὶ ἅμα τῷ βαπτισθῆναι προάγειν εἰς ἐπισκοπὴν ἢ εἰς πρεσβυτερεῖον, καλῶς ἔχειν ἔδοξεν τοῦ λοιποῦ μηδὲν τοιοῦτο γίνεσθαι· καὶ γὰρ καὶ χρόνου δεῖ τῷ κατηχουμένῳ καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα δοκιμασίας πλείονος· σαφὲς γὰρ τὸ

Орігена у зв'язку з тим, що останній сам себе оскопив. Про це також сказано в Апостольських правилах 23 та 24.

ПРАВИЛА СВАТЫХЪ АПОСТѢЛЪ, ПРАВИЛО КГ: «ѿще ктѡ ѿ клира скопѣтъ себѣ самогѡ: да бѣдетъ ѿзвѣренъ. Їбо оубѣица єсть самагѡ себѣ» (Якщо хтось із клеру каструє (оскопить) себе самого, нехай буде видалений, бо він убивця самого себе [самогубець]), в: **Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостѡлѡхъ, Свѣтѣхъ Собѡрѡхъ Вселѣнскихъ ѿ Помѣстихъ ѿ Свѣтѣхъ Оцѣхъ**, Загорск 1992, с. 61.

ПРАВИЛА СВАТЫХЪ АПОСТѢЛЪ, ПРАВИЛО КД: «Мѣрянѣна, себѣ самагѡ скопѣвшѣй, на трѣхъ гѡдахъ ѡдѣченъ да бѣдетъ ѿ таѣнствъ. Їбо навѣтникъ єсть своѣмъ жи́знь» (Мирянин, що сам себе кастрував (оскопив), нехай буде відлучений від [Святих] Таїнств на три роки, бо [він] зневажив своє життя), в: **Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостѡлѡхъ, Свѣтѣхъ Собѡрѡхъ Вселѣнскихъ ѿ Помѣстихъ ѿ Свѣтѣхъ Оцѣхъ**, Загорск 1992, с. 61.

ἀποστολικὸν γράμμα τὸ λέγον· «Μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφλωθεῖς εἰς κρῖμα ἐμπέσῃ [...] καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου». Εἰ δὲ προῖόντος τοῦ χρόνου ψυχικόν τι ἁμάρτημα εὗρεθείη περὶ τὸ πρόσωπον, καὶ ἐλέγχοιτο ὑπὸ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων, πεπαύσεται ὁ τοιοῦτος τοῦ κλήρου. Ὁ δὲ παρὰ ταῦτα ποιῶν, ὡς ὑπεναντία τῇ μεγάλῃ συνόδῳ θρασυνόμενος, αὐτὸς κινδυνεύσει περὶ τοῦ κλήρου τοῦ ἰδίου.

II. De neophytis

Quoniam plura, aut per necessitatem aut alias cogentibus hominibus adversus ecclesiasticam facta sunt regulam, ut homines ex gentili vita nuper accedentes ad fidem et instructos brevi temporis intervallo mox ad lavacrum spiritale perducerent, simulque ut baptizati sunt, ad episcopatum vel presbyterium promoverent: optime placuit nihil tale de reliquo fieri. Nam et tempore opus est ei qui catecizatur, et post baptismum probatione quam plurima. Manifesta est enim apostolica scriptura, quae dicit: *non neophytum, ne in superbiam elatus in iudicium incidat et laqueum diaboli*. Si vero processu temporis aliquod animae delictum circa personam reperiatur huiusmodi et a duobus vel tribus testibus arguatur: a clero talis abstineat. Si quis autem praeter haec fecerit, quasi contra magnum concilium sese efferens, ipse de clericatus honore pereclitabitur.

ПРА́ВИЛО Ї

Поєли́кѣ, по нѣждѣ, или по дрѣгимъ повѣжденіямъ чело́вѣкъвѣ, мно́гое произошлѣ не по пра́вилаѣ церко́вномѣ, та́къ что лю́дей, ѿ ꙗзы́ческагѡ житі́а неда́внѡ пристѣпѣвши, ꙗкъ вѣрѣ, и крѣткое вре́мя ѡгла́шенными вы́вши, вско́рѣ ꙗкъ дѣло́вной кѣпели приво́дѣтъ, и то́тчасѣ по кре́щеніи возво́дѣтъ въ є́пископство, или пресвѣ́терство: посемѣ за блага́ признано, дабы́ впрѣдѣ ниче́гѡ тако́вагѡ не бы́ло. Поєли́кѣ и ѡгла́шенномѣ потре́бно вре́мя, и по кре́щеніи дальнѣйшее іспы́таніе. Їбо ꙗ́сно писа́ніе апосто́льское глаго́лющее: не новокре́щенѣ, да не разго́рдѣвѣа въ сѣдѣзъ впаде́тъ, и въ сѣ́тъ діаво́лю. Їще же, въ продо́лженіи вре́мени, дѣше́вный нѣкоторый грѣ́х ѡвѣрѣтенѣзъ вѣ́детъ въ нѣкоемъ лицѣ́, и вѣ́детъ ѡвличе́нѣзъ двѣма́, или трѣма́ свидѣ́телами: таковы́и да вѣ́детъ ізключе́нѣзъ із клі́ра. И постѣ́пающій вопреки́ семѣ́, ꙗ́къ дерза́ющій сопроти́вля́тисѣ вели́комѣ сово́рѣ, подверга́етъ себѣ о́пасности ізключе́ніѣ із клі́ра.

II. Про тих, які прийняті до духовного сану відразу після Хрещення⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ ПРА́ВИЛА СВАТЫХЪ АПО́СТЕЛЪ, ПРА́ВИЛО II: «Ѣ ꙗзы́ческагѡ житі́а прише́дшаго и кре́щеннаго, или ѿ поро́чнагѡ о́браза жи́зни ѡврати́вшасѣ, нѣ́стѣ пра́ведно вдрѣ́зъ произво́дити во є́пископа. Їбо несправедливо́ є́ще не іспы́таниомѣ бы́ти оу́чителемъ дрѣ́гѣ: ра́звѣ то́лькѡ по блага́ти вѣ́іей сіе оу́стро́битсѣ» ([Того, хто тільки] від поганського життя відійшов і був охрещеним або від розпусного життя

Здійснено багато речей, які суперечать церковним канонам чи це з необхідності чи, також, внаслідок примусу деяких осіб. Тому—то люди, які щойно перейшли від поганського життя до віри і вчилися катехизму тільки впродовж короткого часу, відразу були проваджені до духовної купелі, і разом з Хрещенням поставлено їх єпископами чи пресвітерами. Слушно, щоби у майбутньому так не чинили. Оглашенному потрібен певний час, [він] також повинен мати довше випробовування після Хрещення. Про це виразно говорить Послання апостола: «Не новонавернений, щоб загордівши, не потрапив під дияволів осуд».⁴⁰⁵ Якби пізніше виявилось, що ця людина вчинила важкий гріх, засвідчений двома або трьома свідками, повинна залишити духовний сан. Той, хто чинить проти цього зарядження і осмілюється бути неслухняним Великому Соборові, наражається на втрату духовного сану.

навернувся, несправедливо відразу поставляти в єпископський сан. Бо ж несправедливо ще не випробуваному бути за учителя інших; хіба що тільки за Божою благодаттю це станеться), в: Книга Пра́вила СВАТЫХЪ АПО́СТЕЛЪ, СВАТЫХЪ СОВО́РѢВЪ Вселѣ́нски, и Помѣ́стны, и СВАТЫХЪ О́ТЕЦЪ, Загорск 1992, с. кс.

⁴⁰⁵ 1 Тим 3, 6. 7.

Г. Περὶ τῶν παρὰ κληρικοῖς συνεισάκτων γυναικῶν

Ἀπηγόρευσε καθόλου ἡ μεγάλη σύνοδος μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον μήτε ὅλως τῶν ἐν τῷ κλήρῳ τινὶ ἐξεῖναι συνείσακτον ἔχειν, πλὴν εἰ μὴ ἄρα μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἢ θείαν ἢ ἅ μόνον πρόσωπα ὑποψίαν διαπέφευγεν.

III. Quae mulieres cum sacerdotibus commorentur

Interdixit per omnia magna synodus, nec episcopo nec presbytero nec alicui prorsus, qui est in clero, licere subintroductam habere mulierem, nisi forte matrem aut sororem aut amitam vel eas tantum personas quae suspicionem effugiant.

ПРА́ВИЛО ҃

Великій соборъ всѣ изъѣтѣа положила, чѣобы ни епископѣ, ни пресвѣтерѣ, ни діаконѣ, и вообще никомѣ изъ нахѣдаѣщихса въ клиръѣ, не было позволено имѣть сожителствѣющю въ домѣ женѣ, развѣ мать, или тѣтку, тѣ токмо лица, котѣрыа чѣжды всѣакаго подозрѣнїа.

III. Про жінок, які мешкають разом з духовними⁴⁰⁶

Великий Собор повністю заборонив єпископам, пресвітерам, дияконам і всім членам духовного сану мешкати з жінкою, хіба що вона є [його] матір'ю, сестрою, тіткою або іншою особою, яка знаходиться поза будь – якою підозрою.

Δ. Ὑπὸ πόσων καθίστασθαι τὸν ἐπίσκοπον

Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπων καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τοῦτο ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι· τὸ δὲ κύρος

⁴⁰⁶ Пор це також сказано у постановах Синоду в Анкірі (314), правило 19.

ПРА́ВИЛА СВАТѢГѢ ПОМѢСТНАГѢ СОБОРА ІГ҃КН҃РСКИГѢ, ПРА́ВИЛО ҃ДІ: «ДѢВШІЕ ОВѢТѢ ДѢВСТВА И НАРѢШИВШІЕ ОВѢТѢ, ДА ИСПОЛНАТѢ ЕПІТІМІЮ ДВОЕВРАЧНЫѢ. ДѢВАМЪ ЖЕ, СОЕДИНАЮЩЫМСЯ ЖИТЕЛЬСТВОМЪ СЪ НѢКѢИМИ, АКИ СЪ БРАТІАМИ, МЫ СІЕ ВОЗВРАНИЛИ», (Ті, які дали обітницю дівицтва і порушили її, нехай виконають епітимію (покуту) двоєженців. Дівцям, які поєднують мешкання з деякими, мовби з братами, ми це заборонили), в: Книга Пра́вилъ Свѣтыѣ Іпостѣла, Свѣтыѣ Собѣрѣвъ Вселѣнскиѣ и Помѣстныѣ и Свѣтыѣ Отѣца, Загорск 1992, с. р҃м҃г.

Це правило не має відношення до цілібату, який не був у той час обов'язковим у Латинській Церкві. Воно є скероване проти скритих форм конкубіату.

τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ ἐπισκόπῳ.

IV. De ordinatione episcoporum

Episcopum convenit maxime quidem ab omnibus qui sunt in provincia episcopis ordinari. Si autem hoc difficile fuerit, aut propter instantem necessitatem, aut propter itineris longitudinem: modis omnibus tamen tribus in id ipsum convenientibus et absentibus episcopis pariter decernentibus et per scripta consentientibus tunc ordinatio celebretur. Firmitas autem eorum, quae geruntur per unamquamque provinciam, metropolitano tribuatur episcopo.

ПРА́ВИЛО ᠗

Єпископа поставляти найбільше прилічно всіма тою областю єпископамъ. Їще же сїє недобно, или по належѣщей нѣждѣ, или по дальности пѣти: по крайней мѣрѣ три во єдино мѣсто да соверѣтся, а ѿсѣтствѣющіе да извѣстѣ согласіе посреѣдствомъ граматахъ: и тогда совершати рѣкоположеніе. Оутверждаѣти же таковыа дѣйствіа въ каждой области подобаетъ ємъ митрополитѣ.

IV. Скільки осіб повинно поставляти єпископа⁴⁰⁷

Дуже важливим є те, щоби єпископ був поставлений всіма єпископами провінції. Якби цю вимогу спіткали труднощі, внаслідок нагальної потреби, чи коли б стала на перешкоді відстань, нехай зберуться в одному місці принаймні троє єпископів, які мають письмовий дозвіл відсутніх, і тоді звершать хіротонію. Підтвердження того, що відбулося, належить у кожній провінції до єпископа – митрополита.

Ε. Περὶ τῶν ἀκοινωνήτων ὅτι οὐ δεῖ τούτους ὑφ' ἐτέρων δέχεσθαι· καὶ περὶ τοῦ δις τοῦ ἔτους τὰς συνόδους γίνεσθαι

Περὶ τῶν ἀκοινωνήτων γενομένων εἴτε τῶν ἐν τῷ κλήρῳ εἴτε τῶν ἐν τῷ λαϊκῷ τάγματι ὑπὸ τῶν καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπων κρατεῖτω ἡ γνώμη κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα τοὺς ὑφ' ἐτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἐτέρων μὴ προσίεσθαι. Ἐξεταζέσθω δέ, μὴ μικροψυχία ἢ φιλονεικία ἢ τινι τοιαύτῃ ἀηδία τοῦ ἐπισκόπου ἀποσυνάγωγοι γεγένηνται· ἵνα οὖν τοῦτο τὴν πρόπουσαν ἐξέτασιν λαμβάνοι, καλῶς ἔχειν ἔδοξεν ἐκάστου ἐνιαυτοῦ καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν δις τοῦ ἐνιαυτοῦ συνόδους γίνεσθαι, ἵνα κοινῇ πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένων τὰ τοιαῦτα ζητήματα ἐξετάζοιτο, καὶ οὕτως ὁμολογουμένως οἱ προσκεκρουκότες τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ λόγον ἀκοινωνήτοι παρὰ πᾶσιν εἶναι δόξωσι,

⁴⁰⁷ ПРА́ВИЛА СВАТЫХЪ АПО́СТѢЛЪ, ПРА́ВИЛО ᠗: «Єпископа да поставлѣютъ два или три єпископа» (Єпископа висвячують два або три єпископи), в: Книга ПРА́ВИЛ СВАТЫХЪ АПО́СТѢЛЪ, СВАТЫХЪ СОВѢРШЕВЪ ВСЕЛЕНСКИХЪ И ПОМѢСТНЫХЪ И СВАТЫХЪ ОТЕЦЪ, Загорск 1992, с. ᠗1.

μέχρις ἂν τῷ κοινῷ τῶν ἐπισκόπων δόξῃ τὴν
φιλανθρωποτέραν ὑπὲρ αὐτῶν ἐκθῆσθαι ψῆφον. Αἱ δὲ σύνοδοι
γινέσθωσαν μία μὲν πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς, ἵνα πάσης
μικροψυχίας ἀναιρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ
θεῷ, δευτέρα δὲ μετὰ τὸν τοῦ μετοπώρου καιρόν.

V. De excommunicatis

De his qui communione privantur seu ex clero seu ex
laico ordine, ab episcopis per unamquamque provinciam
sententia regularis obtineat, ut hii qui ab aliis abiciuntur, non
recipiantur ab aliis. Requiritur autem, ne pusillanimitate aut
pertinacia vel alio quolibet episcopi vitio videatur a
congregatione seclusus. Ut hoc ergo decentius inquiratur, bene
placuit annis singulis per unamquamque provinciam bis in
anno concilia celebrari, ut communiter omnibus simul
episcopis provinciae congregatis questiones discutiantur
huiusmodi et sic, qui suo peccaverunt evidenter episcopo,
rationabiliter excommunicati ab omnibus aestimentur, usque
quo vel in communi vel eidem episcopo placeat humaniorem
pro talibus ferre sententiam. Concilia vero caelebrentur unum
quidem ante quadragesimam paschae, ut omni dissensione
sublata munus offeratur Deo purissimum, secundum vero circa
tempus autumnii.

ПРА́ВИЛО Է

СѢ ТѢ/Ѹ, котѡры/Ѹ епископы, по кѣждой епар/їи,
оудалили ѿ ѿбщєніѧ церкѡвнагѸ, принадлежатѸ ли ѡнѣ кѸ
клѣрѸ, или кѸ разрѣдѸ мѣранѸ, должно вѸ сѸзденїи
держатѣсѧ прѣвила, котѡрымѸ постановѣно, чтѡбы
ѿлѣченныє ѡднѣми, не были прїемлемы дрѸгими. ВпрѡчемѸ
да вѣдетѸ изслѣдываемо, не по малодѣшїю ли, или рѣспрѣ,
или по какѡмѸ либо подобномѸ недовѡльствїю епископа,
подпали ѡнѣ ѿлѣченїю. И такѸ, дабы ѿ сѣмѸ проис/одити
могло приличное изслѣдованїе, за бѣлаго признано, чтѡбы вѸ
кѣждой ѡбласти двѣжды вѸ гѡдѸ были собѡры: чтѡбы всѣ
вообщѣ епископы ѡбласти, собравшисѧ во єдинѡ,
изслѣдывали таковыѧ недѡмѣнїѧ: и такимѸ ѡбразѡмѸ
достѡвѣрнѸ ѡказавшїесѧ несправедливыми прѡтивѸ епископа,
ѡсновѣтелнѸ всѣми признаны были недостѡйными
ѿбщєніѧ, доколѣ не заблагоразсѣдитѸ собранїе епископѸвѸ
произнести ѿ ни/Ѹ бѡлѣе снис/одительное рѣшенїе. Собѡры
же да бываютьѸ, єдинѸ прѣд чѣтыредесѣтницею, да по
прекращенїи всѧкагѸ недовѡльствїѧ, чистый дѣрѸ
принѡсится бгѣ: ѧ дрѸгїи ѡколѸ ѡсеннѧгѸ времени.

V. Про екскомунікованих: щоби не були прийняті іншими та про те, що синоди повинні відбуватися два рази у році⁴⁰⁸

Те, що стосується духовних або мирян, які були екскомуніковані, то вирок, винесений єпископами кожної провінції, повинен мати силу закону, згідно з каноном, який наказує, що ті, яких виключили зі спільноти одними,

⁴⁰⁸ Про це говориться в Апостольських правилах 12, 13, 32.

ПРАВИЛА СВАТЫХЪ АПОСТОЛЪ, ПРАВИЛО VI: «Ѣще кто изъ клира, или мирянина Владѣнный ѿ общенїа церковнаго, или недостойный прїаѣтъ въ клиръ, шїедъ, въ инѣмъ градѣ принѣтъ вѣдетъ безъ представительной граматы: да вѣдетъ Владѣнъ и прїаѣшїи и прїаѣтый» (Якщо хтось із клеру чи мирянин, відлучений від церковного єднання або негідний прийняття до клеру, в іншому місті буде прийнятим без відпускної грамоти, нехай буде відлученим і той, хто прийняв, і той, кого він прийняв), в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборныхъ Вселенскихъ и Помѣстныхъ и Свѣтѣхъ Отцѣхъ, Загорск 1992, с. 71;

ПРАВИЛО VII: «Ѣще же вѣдетъ Владѣнный: да продолжитсѣ емѣ Владѣнїе, ѣкѡ солгавшемѣ и ѡвманѣвшемѣ црковь вѣжїю» (Якщо ж він [був уже] відлучений, нехай буде продовженням його відлучення за те, що збрехав і ошукав Божу Церкву), в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборныхъ Вселенскихъ и Помѣстныхъ и Свѣтѣхъ Отцѣхъ, Загорск 1992, с. 71;

ПРАВИЛО XV: «Ѣще который пресвѣтеръ, или дїаконъ ѿ єпископа во Владѣнїи вѣдетъ: не подобѣтъ емѣ въ общенїе прїаѣтъ быти инѣмъ, но тѣмъ Владѣнѣвшимъ егѡ: развѣ когда слѣдитсѣ оумрѣти єпископѣ Владѣнѣвшемѣ егѡ» (Якщо якогось пресвітера чи диякона єпископ відлучить, то не належить йому бути прийнятим до єдності іншим [єпископом], а лише тим самим [єпископом], який відлучив його, хіба що той єпископ, який відлучив його помре), в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборныхъ Вселенскихъ и Помѣстныхъ и Свѣтѣхъ Отцѣхъ, Загорск 1992, с. 71.

не можуть бути прийняті іншими. Потрібно, проте, перевірити, чи єпископ не видав вироку виключення зі спільноти спричиненого малодушністю, бажанням конкуренції [сварні] чи також якимось іншим почуттям невдоволення [пересердя]. Для того, щоби міг відбуватися такий перегляд [розв'язання] справ, видається нам правильним зобов'язати, щоби у кожній провінції скликали синод 2 рази на рік. Таким чином, зібрані разом усі єпископи провінції зможуть розглянути всі суперечливі питання, щоби всі дізналися, що ті, які явно відійшли від свого єпископа, справедливо були покарані екскомунікою, яка залишається у силі аж до того часу, коли зібрання єпископів або єпископові, який видав цей вирок, захочеться його пом'якшити. Ці синоди повинні відбуватися один перед сорокадневним постом, щоби, віддаливши будь – яку малодушність, могли віддати Богу чисту жертву, а другий – восени.

ς. Περὶ τῶν πόλεσι τισι διαφερόντων πρωτείων, καὶ περὶ τοῦ ἐπίσκοπον μὴ γίνεσθαι δίχα γνώμης τοῦ μετροπολίτου

Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατεῖτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τὸ τοιοῦτον σύνηθές ἐστιν. Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.

Καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο· ὅτι, εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένηται ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴδὲ εἶναι ἐπίσκοπον. Ἐὰν μέντοι τῇ κοινῇ πάντων ψήφῳ, εὐλόγῳ οὕσῃ καὶ κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικόν, δύο ἢ τρεῖς δι' οἰκείαν φιλονεικίαν ἀντιλέγῳσι, κρατεῖτω ἡ τῶν πλειόνων ψήφος.

VI. De primatibus episcoporum

Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Libyam et Pentapolim, ita ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem, quia et urbis Romae episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Antiochiam ceterasque provincias sua privilegia servantur ecclesiis.

Illud autem generaliter clarum est, quod si quis praeter consilium metropolitani fuerit factus episcopus, hunc magna synodus definivit episcopum exsistere non debere. Sin autem communi cunctorum decreto rationabili et secundum ecclesiasticam regulam comprobato duo vel tres propter contentiones proprias contradicunt, obtineat sententia plurimorum.

ПРАВИЛО 5

Да зранітса дрівніє обичаї, прийнятіє в єгѣптѣ, и в лівїи, и в пентаполѣ, дабы александрійскій єпископъ имѣла власть надъ всѣми сими. Понеже и римскомъ єпископѣ сїє обично. Подобно и в антіохїи, и в иныѣхъ областѣхъ да сохраняются преимущества цркви. Вообщє же да вѣдетъ извѣстно сїє: аще кто, безъ соизволенїа митрополїта, поставленъ вѣдетъ єпископомъ: ѡ такомъ великій соборъ ѡпредѣлила, что онъ не долженъ быти єпископомъ. Ище же ѡбщєе всѣхъ избранїє вѣдетъ благословно, и согласно съ правиломъ церковнымъ: но два или три, по собственномъ любопрѣнїю, вѣдѣтъ ѡномъ

прекословити: да превозмогаѣтъ мнѣніє большаго числа избирающихъ.

VI. Про першість деяких столиц і про те, що не можна бути вибраним на уряд єпископа без згоди митрополита⁴⁰⁹

⁴⁰⁹ В Апостольських Правилах 34 та 35 сказано про уряд єпископа та про його обрання за попередньою згодою на це митрополита. Окрім того, у правилах підкреслюється, що єпископ не може висвячувати поза своєю єпархією кандидата на священника.

ПРАВИЛА СВАТЫХЪ АПОСТОЛЪ, ПРАВИЛО 14: «Єпископамъ всѣмъ народа подобаетъ знати перваго въ нѣхъ, и признавати его такъ главоу, и ничегѡ превышающаго нѣхъ власть не творити безъ его разсужденїа: творити же каждаму только то, что касаетса до его єпархїи, и до мѣста къ ней принадлежащаго. Но и первый ничегѡ да не творитъ безъ разсужденїа всѣхъ. Ибо такъ вѣдетъ единомыслиє, и прославитса бгъ ѡ гдѣ во стѡмъ дѣхъ, ѡца и снъ и стый дѣхъ» (Єпископамъ будь-якого народу належить знати першого посеред них і визнавати його як голову, і нічого не робити, що було б понад його владу, без його вказівок; а кожний повинен робити тільки те, що відноситься до його єпархії та тих місцевостей, які належать до неї. Але й перший нехай нічого не робить, не порадившись зі всіма, бо тоді так буде одностинність і прославиться Бог через Господа у Святому Дусі: Отець, і Син, і Святий Дух), в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборъхъ Вселенскѣхъ и Помѣстнѣхъ и Свѣтѣхъ Отцѣхъ, Загорск 1992, с. 31;

ПРАВИЛО 15: «Єпископъ да не дерзаетъ внѣ предѣловъ своеа єпархїи творити рѣкоположенїа во градѣхъ и въ селѣхъ, емѣ не подчиненны. Ище же ѡбличенъ вѣдетъ, такъ сотвори сїє безъ согласїа имѣющихъ въ подчиненїи грады оныє, или села: да вѣдетъ изверженъ и онъ, и поставленїи ѡ негѡ» (Єпископ нехай не береться висвячувати поза межами своєї єпархії у містах і селах, що йому не підпорядковані. Якщо ж буде звинуваченням як

Стародавній звичай нехай буде збережений в Єгипті, Лівії та Пентаполісі, згідно з яким Олександрійський єпископ має владу над тими всіма провінціями, так як і єпископові Рима належить подібний звичай. Подібно і в Антіохії та інших областях нехай буде збережена у Церквах першість, яка виникає з [переваги] старшинства. Нехай буде повністю зрозуміло, що якщо хтось став єпископом без затвердження митрополита, Великий Собор вирішив, що він не може бути єпископом. Але коли вибір відбувся за згодою всіх, розсудливо і згідно з церковними канонами, а противляться йому двоє або троє з особистих причин, тоді нехай зобов'язуючою буде постанова більшості.

Z. Περὶ τοῦ Αἰλίας ἐπισκόπου

Ἐπειδὴ συνήθεια κενράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαία, ὥστε τὸν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς, τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος.

вчинивший таке без згоди тих, кому підпорядковані ті міста і села, нехай буде екскомунікований і він, і той, кого він висвятив), в: **Кни́га Пра́вилъ Свѣты́хъ Апостолъ, Свѣты́хъ Сове́ршенъ Вселѣнски, ѿ Помѣстиы, ѿ Свѣты́хъ О́тцъ**, Загорск 1992, с. 31.

За найбільш шановані Церкви, що заснували їх апостоли, вважаються: Рим (ап. Петро) на Заході та на Сході: Антіохія (ап. Петро), Ефес (ап. Іван) і Олександрія (ап. єв. Марко).

VII. De honore episcopi Heliae, id est Hierusolimae

Quia consuetudo praevaluit et antiqua traditio ut Heliae episcopus honoretur, habeat honoris consequentiam, salva metropolitani propria dignitate.

ПРА́ВИЛО 3

Поне́же о́утвердѣсѧ обыкнове́нїе, ѿ дре́внее преда́нїе, чо́твы чтѣти е́піскопа, превыва́ющаго въ е́лїи: то да ѿмѣѣтъ ѿнѧ послѣдованіе чести, съ сохрѧне́нїемъ досто́инства, присво́еннагѡ митропо́ліи.

VII. Про єпископа Аелії [тобто Єрусалима]

Оскільки зберігається звичай і стародавня традиція, що єпископ Аелії повинен бути привілейований, нехай отримає все, що з цієї почесності виникає зі збереженням привілею митрополії.⁴¹⁰

⁴¹⁰ В Кесарії Палестинській м. Аелія Капітолїна було містом у переважній більшості поганським, побудованим римлянами на розвалинах Єрусалима, зруйнованого в 135 році.

Η. Περὶ τῶν λεγομένων καθαρῶν

Περὶ τῶν ὀνομασάντων μὲν ἑαυτοὺς καθαρούς, ποτὲ προσερχομένων δὲ κοινῇ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροθετούμενους αὐτοὺς οὕτω μένειν ἐν τῷ κλήρῳ· πρὸ πάντων δὲ τούτων ὁμολογῆσαι αὐτοὺς ἐγγράφως προσήκει, ὅτι συνθήσονται καὶ ἀκολουθήσουσι τοῖς τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας δόγμασι, τουτέστι καὶ διγάμοις κοινωνεῖν καὶ τοῖς ἐν τῷ διωγμῷ παραπετωκόσιν, ἐφ' οἷς καὶ χρόνος τέτακται καὶ καιρὸς ὥρισται, ὥστε αὐτοὺς ἀκολουθεῖν ἐν πασὶν τοῖς δόγμασι τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας. Ἐνθα μὲν οὖν πάντες εἴτε ἐν κώμας εἴτε ἐν πόλεσιν αὐτοὶ μόνον εὐρίσκονται χειροτονηθέντες, οἱ εὐρισκόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν αὐτῷ τῷ σχήματι· ὅπου δὲ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ὄντος προσέρχονται τινες, πρόδῃλον, ὡς ὁ μὲν ἐπίσκοπος τῆς ἐκκλησίας ἔξει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἐπισκόπου, ὁ δὲ ὀνομαζόμενος παρὰ τοῖς λεγομένοις καθαρῶν καὶ λεγόμενος ἐπίσκοπος τὴν τοῦ πρεσβυτέρου τιμὴν ἔξει, πλὴν εἰ μὴ ἅ ρα δοκοῖ τῷ ἐπισκόπῳ τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος αὐτὸν μετέχειν· εἰ δὲ μὴ τοῦτο αὐτῷ ἀρέσκει, ἐπινοήσῃ τόπον ἢ χωρεπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ὑπὲρ τοῦ ἐν τῷ κλήρῳ ὅλως δοκεῖν εἶναι, ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ᾖσιν.

VIII. De his qui se catharos, id est mundos appellant

De his qui se cognominant catharos, id est mundos, si quando venerint ad ecclesiam catholicam, placuit sancto et magno concilio, ut impositionem manus accipientes sic in clero permaneant. Haec autem eos prae omnibus scriptis convenit profiteri, quod catholicae et apostolicae ecclesiae dogmata

suscipiant et sequantur, id est bigamis se communicare et his, qui in persecutione prolapsi sunt, erga quos et spatia constituta sunt et tempora definita, ita ut ecclesiae catholicae et apostolicae placita sequantur in omnibus. Ubi cumque vero sive in municipiis sive in civitatibus ipsi soli repperiti fuerint ordinati: qui inveniuntur in clero, in eodem habitu perseverent. Ubi autem catholicae ecclesiae episcopo vel presbytero constituto quidam ex illis adveniunt, certum est quod episcopus ecclesiae habebit ecclesiae dignitatem. Is autem, qui nominatur apud eos episcopus, honorem presbyterii possidebit, nisi forte placuerit episcopo nominis eum honore censer. Si vero hoc ei minime placuerit, providebit ei aut corepiscopi aut presbyteri locum, ut in clero prorsus videatur, ne in una civitate duo episcopi probentur exsistere.

ПРАВИЛО И

Ѣ́ ИМЕНОВАВШИ, ꙗкогда сами, себе чистыми, но присоединяющи, ꙗко кꙋ католической и апостольской цркви, благогодно стѣмъ и великомъ соборѣ, да, по возложєніи на нѣ, рѣкѣ, пребывають они въ клирѣ. Прѣжде же всегѣ надлежитъ ѿмъ письменнѣ исповѣдати, ꙗко прилѣпатъ и послѣдовати вѣдѣтъ ѡпредѣленіамъ католическіа и апостольскіа цркви, то ѣсть, вѣдѣтъ въ ѡбщєніи церковномъ и съ двоєжєнцами, и съ падшими во время гонєніа, для котѣры, и время поканіа ѡуставлено, и срѣкѣ прощєніа назначєнъ. Надѣбно, чтобы они во всемъ послѣдовали ѡпредѣленіамъ католическіа цркви. И такъ гдѣ, или во сѣла, или во града, всѣ, ѡбрѣтающієся въ клирѣ, ѡкажѣтѣя рѣкоположєнными изъ нѣ, одні, да

бѣдѣтъ въ томѣ же чинѣ. ѿце же тамѣ, гдѣ єсть єпископѣ кадоліческіѣ цркви, нѣкоторые ѿзъ нѣхъ пристѣпатѣ къ цркви: ꙗвно єсть, ꙗкѡ єпископѣ православному цркви бѣдетѣ имѣти єпископское достоинство: ꙗже именюущіѣсѣ єпископомѣ оу такѣ называемыѣ чистыѣ, пресвѣтерскѡу чѣстѣ имѣти бѣдетѣ: развѣ заблагоразсѣдитѣ мѣстный єпископѣ, чѣобы ѿ тотѣ оучаствовалѣ въ чѣсти ѿмени єпископа. ѿце же то ємѡ не оугодно бѣдетѣ: то для видимагѡ соприслѣніѣ такоуѡ къ клирѡ, ѿзвѣрѣтѣтъ для негѡ мѣсто ѿли /ѡрепископа, ѿли пресвѣтера: да не бѣдетѣ двѣхъ єпископѡвъ во градѣ.

VIII. Про тих, які названі «чистими»⁴¹¹

⁴¹¹ Про це говориться у Апостольських правилах 46, 47 та 68. **ПРАВИЛА СВАТЫХЪ АПОСТѢЛЪ, ПРАВИЛО 46:** «Єпископа, ѿли пресвѣтера, прѣлѣвшиѣ крещеніє ѿли жертѣвѣ єретикѡвъ, ѿзвѣрати повелѣваемѣ. Кѡе во согласіє /рѣѡви сѣ велѣромѣ; ѿли кѡѣ чѣстѣ вѣрномѣ сѣ невѣрнымѣ» (Єпископа або пресвѣтера, які прийняли хрещення чи жертву єретиків, наказуємо екскомунікувати, бо яка може бути згода Христа з дияволом, або яке спілкування вірного з невірним), в: *Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостѡлѡхъ, Свѣтѣхъ Собѡрѡвъ Вселѣнскиѣ ѿ Помѣстихъ ѿ Оцѣхъ*, Загорск 1992, с. 11.

Апостольське Правило 46 відноситься до ересей, які мали місце в апостольських часах. Інші ересі поапостольських часів розглядалися на Вселенських Соборах. Вселенські Собори керувалися Апостольськими постановами і видавали постанови, подібні до вищезгаданих.

ПРАВИЛО 47: «Єпископ ѿли пресвѣтерѣ, ꙗже по ѿстинѣ имѣющаго крещеніє вновѣ ѡкреститѣ, ѿли ꙗже ѡ нечестивыѣ ѡскверненнагѡ не ѡкреститѣ: да бѣдетѣ ѿзвѣренѣ, ꙗкѡ посмѣвѡущіѣсѣ крѣѡ ѿ смѣрти гдѣней, ѿ не различѡущіѣ свѣщенникѡвъ ѡ лжесвѣщенникѡвъ»

(Єпископ, чи пресвѣтер, якщо охрестить такого, який уже посправжньому охрещений, або, якщо не охрестить від нечестивих опоганеного, нехай буде видалений як такий, який познущався з хреста й смерті Господньої і не розрізняє священників від псевдосвященників), в: *Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостѡлѡхъ, Свѣтѣхъ Собѡрѡвъ Вселѣнскиѣ ѿ Помѣстихъ ѿ Свѣтѣхъ Оцѣхъ*, Загорск 1992, с. 11.

ПРАВИЛО 48: «ѿце кѡ єпископ, ѿли пресвѣтерѣ, ѿли діаконѣ, прѣлѣметѣ ѡ кѡгѡ либо вторѡє рѣкоположеніє: да бѣдетѣ ѿзвѣренѣ ѡ сѣщеннагѡ чина, ѿ онѣ ѿ рѣкоположивыѣ: развѣ ꙗже достѡвѣрнѡ ѿзвѣстнѡ бѣдетѣ, чѡ ѡ єретикѡвъ имѣтѣ рѣкоположеніє. ѿбо крещеннымѣ, ѿли рѣкоположеннымѣ ѡ такоуѣ, ни вѣрными, ни слѣжѣтелями цркви выти не возможно»

(Якщо якийсь єпископ, пресвѣтер чи диякон прийме від будь-кого іншого другу хіротонію, нехай буде позбавлений священного сану і він, і той, хто пересвячував, хіба що достеменно буде відомо, що від єретиків має висвяту, бо хрещеними або висвяченими від таких ані вірними, ані служителями Церкви бути не можуть), в: *Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостѡлѡхъ, Свѣтѣхъ Собѡрѡвъ Вселѣнскиѣ ѿ Помѣстихъ ѿ Свѣтѣхъ Оцѣхъ*, Загорск 1992, сс. 11.

Про це сказано у правилі 13 Синоду в Анкірі (314 р.), та у правилі 14 Синоду у Неокесарії (315/324 pp.).

ПРАВИЛА СВАТЫХЪ ПОМѢСТНАГЪ СОБОРА АГКУРСКАГЪ, ПРАВИЛО 13: «Не подѡбѣтѣ /ѡрепископамѣ поставлѣти пресвѣтерѡвъ ѿли діаконѡвъ: но нижѣ єпископамѣ ѿныѣ градѡвъ во ѿныѣ, кромѣ позволеніѣ єпископа, чрѣзъ грамѣтѣ по кѡждѡй єпарѣи», (Не належить хорепископам поставляти пресвѣтерів чи дияконів; ані також єпископам інших міст в інші, окрім дозволу єпископа, на підставі грамоти по кожній єпархії), в: *Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостѡлѡхъ, Свѣтѣхъ Собѡрѡвъ Вселѣнскиѣ ѿ Помѣстихъ ѿ Свѣтѣхъ Оцѣхъ*, Загорск 1992, с. 11.

ПРАВИЛА СВАТЫХЪ ПОМѢСТНАГЪ СОБОРА НЕОКЕСАРІЙСКАГЪ, ПРАВИЛО 14: «Но /ѡрепископы, поставленные во ѡбразѣ седмидесятѣ апостѡлѡвъ, ꙗкѡ сослѣжѣтели єпископа, свѣщеннодѣйствѣютѣ ѿ въ

У справі тих, які називають самих себе «καθαροὺς» [це означає «чисті»], Святий і Великий Собор постановив: якщо вони хочуть повернутися до Католицької і Апостольської Церкви, повинні отримати накладання рук, і тоді зможуть залишитися у спільноті духовних. Проте необхідно, щоби вони, по-перше, пообіцяли на письмі, що погоджуються і будуть послухні вченню Вселенської Церкви. По-друге, що залишаться у спільноті з тими, які двічі одружувалися, а також із тими, які відпали у часі переслідувань і яким був визначений час для відбування покути, [це] є властива пора, щоби визнали свій послух у повноті вчення Католицької та Апостольської Церкви. Якщо у деяких селах та містах знаходяться духовні тільки з їхньої групи, належить їх залишити у спільноті духовенства і на попередньому становищі. Коли прибуде якийсь із «чистих» там, де вже є єпископ Католицької Церкви або пресвітер, то є очевидним, що єпископ тієї Церкви збереже своє єпископське становище, а той якого назвали єпископом ті, які назвали себе «чистими», матиме право гідності пресвітера, хіба що єпископ визнає за слушне залишити йому його гідність. Якщо ж не буде цього бажати, нехай дасть йому місце хорєпископа⁴¹² або

градской церкви, прѣемла чѣсть рѣди попечѣнїѧ ѿ нѣцихъ», (Але хорєпископи, поставлені на взір семидесяти апостолів, як співслужителі єпископа, священнодіють і в міській церкві, приймаючи честь задля піклування про бідних) в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ ѿпостѣлѣхъ, Свѣтѣхъ Соборѣхъ Вселѣнскихъ ѿ Помѣстихъ ѿ Свѣтѣхъ Оѣцѣхъ, Загорск 1992, с. рѣз.

«Чисті», про яких сказано у VIII правилі Нікейського Собору, творили окремі угруповання, відмежовуючись від інших. Вони вважали негідними тих, які належали до Церкви, але були двічі одружені (після овдовіння), чи з приводу зречення когось в часі переслідувань, чи хоча б тільки втечі перед переслідувачами. До них належали монтаністи, донатисти та новаціани.

⁴¹² Дослівно – «сільський єпископ», відповідальний за якусь Церкву на периферіях митрополії, які підлягали владі єпископа міста.

пресвітера, щоби було відомим, що і надалі дійсно належить до клеру, але щоби не було двох єпископів в одному місці.

Θ. Περὶ τῶν ἀνεξετάστως εἰς πρεσβύτερον προαχθέντων

Εἴ τινας ἀνεξετάστως προήχθησαν πρεσβύτεροι, εἴτα ἀνακρινόμενοι ὁμολόγησαν τὰ ἡμαρτημένα αὐτοῖς, καὶ ὁμολογησάντων αὐτῶν, παρὰ κανόνα κινούμενοι οἱ ἄνθρωποι τοῖς τοιούτοις χεῖρας ἐπιτεθείκασιν, τούτους ὁ κανὼν οὐ προσίεται· τὸ γὰρ ἀνεπίληπτον ἐκδικεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

IX. De his qui ad sacerdotium sine examine promoventur

Si qui presbyteri sine examinatione sunt promoti vel cum discuterentur, sua peccata confessi sunt et homines moti contra canones confessis manus imponere temptaverunt, tales regula non admittit, quia quod inreprehensibile est, catholica defendit ecclesia.

ПРА́ВИЛО ̄

Йще нѣкоторые безъ испытаніа произведены въ пресвѣтеры, или ѿтоа при испытаніи исповѣдали свои грѣхи, но, послѣ ихъ исповѣданіа, противъ правила подвигались человеки, и возложили на нихъ рѣки: таковыя правила не допѣскаетъ до священнослуженіа. Ибо кадолическаа цѣрковь непремѣнну трѣбуетъ непорочности.

IX. Про піднесення до [гідності] священства без періоду випробування⁴¹³

⁴¹³ Канон 9 має свої підстави і своє обґрунтування в Апостольських правилах 25 та 61, а також про це сказано у Правилах 1, 9 та 10 Неокесарійського Синоду (315/324 рр.).

ПРА́ВИЛА СВАТЫ́ХЪ АПО́СТОЛЪ, ПРА́ВИЛО ̄: «Епископ, или пресвѣтеръ, или дїаконъ, въ вѣдодѣланіи, или въ клатвопрестѣпленіи, или въ татьбѣ ѡбличенный, да вѣдетъ извѣрженъ ѡ сщ҃еннаго чина, но да не вѣдетъ владѣнъ ѡ ѡбщѣиа цѣрковнаго. Ибо писаніе глаголетъ: не ѡмстиши двѣжды за єдино. Такожде и прочіи причетники»

(Спископ, пресвітер чи диякон, виявлений у блудодійстві [чужоложстві] у кривоприсязі [зламани присяги], або ж у тому, що привласнив собі щось чуже [грабіжництві], нехай буде позбавлений священного сану, але нехай не буде позбавлений єдності з церковною спільнотою, адже Святе Письмо говорить: не мстись двічі за одно. Так само й із іншими [церковними] причетниками), в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборѣхъ Вселенски, и Помѣстны, и Свѣтѣхъ Оцѣхъ, Загорск 1992, с. ̄.

ПРА́ВИЛО ̄: «Йще вѣрный ѡбвинѣмъ вѣдетъ въ людовѣйствѣ, или во прелюбодѣйствѣ, или во иномъ какомъ запрещенномъ дѣлѣ, и ѡбличенъ вѣдетъ: да не вѣдѣтсѣ въ клиръ»

(Якщо вірного звинуватять у блуді або у перелюбі [чужоложстві], або в якійсь іншій забороненій діяльності, і буде звинувачення доведено,

Якщо деякі пресвітери були піднесені до своєї гідності без періоду випробування, або якщо у періоді

то такого нехай не вводять до клеру), в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборѣхъ Вселенски, и Помѣстны, и Свѣтѣхъ Оцѣхъ, Загорск 1992, с. ̄.

ПРА́ВИЛА СВАТЫ́ХЪ ПОМѢСТНАГО СОБО́РА НЕОКЕСА́РІЙСКАГО, ПРА́ВИЛО ̄: «Пресвѣтеръ, ѡже ѡженѣтсѣ, да извѣрженъ вѣдетъ ѡ своего чина. Йще же владъ или прелюбодѣйство сотвориъ: да вѣдетъ совѣмъ изгнанъ ѡ ѡбщѣиа цѣрковнаго, и низведенъ въ разрядъ кающи,сѣ», (Пресвітер, якщо оженився, нехай буде видалений від свого чину. Якщо ж блуд або перелюб вчинить, нехай буде зовсім видаленим від церковної спільноти і переведений у розряд тих, хто кається) в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборѣхъ Вселенски, и Помѣстны, и Свѣтѣхъ Оцѣхъ, Загорск 1992, с. ̄.

ПРА́ВИЛО ̄: «Пресвѣтеръ, ѡже согрѣшиъ тѣломъ, произведенъ, и исповѣдетъ, что согрѣшиа прѣжде рѣкоположеніа, да не священнодѣйствуетъ, со,ранѣа прѣчиа преимѣщества, ради дрѣгѣхъ добродѣтелей. Ибо прочіе грѣхи, каки многіе сказѣютъ, разрѣшаѣтъ и рѣкоположеніе. Йще же самъ не исповѣдетъ, а ѡбличенъ быти ѣвну не мѣжетъ: владѣнъ самъ въ сѣбѣ»,

(Пресвітер, попередньо згрішивши тілом, [але] висвячений, і визнає, що згрішив перед рукоположенням, нехай не священнодіє, зберігаючи інші переваги задля інших добродійств. Тому що інші гріхи, як багато стверджують, відпускає і рукоположення. Якщо ж сам не визнає, а звинуваченням явно бути не може, то є відповідальний сам у собі) в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборѣхъ Вселенски, и Помѣстны, и Свѣтѣхъ Оцѣхъ, Загорск 1992, сс. ̄-̄.

ПРА́ВИЛО ̄: «Подѣвну и дїаконъ, ѡже впадѣтъ въ тоъ же грѣхъ, да низведенъ вѣдетъ въ чинъ простѣго служителя цѣркви», (Подібно і диякон, якщо впаде в той самий гріх, нехай буде переведеним [пониженим] у чин простого служителя Церкви) в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборѣхъ Вселенски, и Помѣстны, и Свѣтѣхъ Оцѣхъ, Загорск 1992, сс. ̄-̄.

випробовування [ті, яких випробували] призналися до якогось злочину, але окрім гріхів, до яких вони призналися деякі люди, що діють супроти канонів уділили їм свячення, то вони визнаються неважними. Католицька Церква хоче – бо людей з незіпсованою репутацією [характеристикою].

Ι. Περὶ τῶν ἀρνησαμένων ἐν διωγμῷ καὶ προαχθέντων εἰς κλήρον

Ὅσοι προεχειρίσθησαν τῶν παραπεπτωκότων κατὰ ἄγνοιαν ἢ καὶ παρειδότων τῶν προχειρισμένων, τοῦτο οὐ προκρίνει τῷ κανόνι τῷ ἐκκλησιαστικῷ· γνωσθέντες γὰρ καθαιρεθήσονται.

X. De his qui in persecutionibus negaverunt et postmodum ad clericatum promoti sunt

Quicumque de lapsis dudum per ignorantiam vel ordinantium dissimulationem in ordinem sunt provecti, hoc ecclesiasticae non praeiudicat regulae, nam cogniti deponuntur.

ПРА́ВИЛО Т

Й́ще котóрые из па́дших произведе́ны въ клі́ръ, по невѣ́дѣнію, или со свѣ́дѣніемъ произведеши: сіе не ѡслабля́етъ сі́лы пра́вила церко́внаго. Ибо таковы́е, по дознáніи, изверга́ются ѿ свѣще́ннаго ч́нна.

X. Про тих, які у часі переслідувань зреклися віри (lapsi), а пізніше були допущеними до духовного сану⁴¹⁴

⁴¹⁴ Одним із найболючіших питань Церкви донікейського періоду було визнання та прийняття у лоно Церкви відпалих та лібелатиків (осіб, які викуповували документ про принесення жертви поганським божкам задля відмови від страждань та переслідувань зі сторони влади). Серед постанов та рішень Церкви з приводу цього питання є наступні:

ПРА́ВИЛА СВАТЫХЪ АПО́СТѠЛЪ, ПРА́ВИЛО 36: «Й́ще кто изъ клі́ра, оу́страшась чело́вѣка і́удѣа, или е́ллина, или е́ретіка, ѡрече́тсѧ ѿ й́мени /р́това: да вѣ́детъ ѡвѣ́рженъ ѿ ц́ркви. Й́ще же ѡрече́тсѧ ѿ й́мени слѣ́житѣля ц́ркви: да вѣ́детъ извѣ́рженъ ѿ клі́ра. Й́ще же пока́етсѧ: да вѣ́детъ прина́тъ, і́акъ мі́ръніиъ»

(Якщо хтось із клеру, злякавшись людини, юдея, чи еліна, чи еретика, зречеться імені Христового, нехай буде відлученим від Церкви. Якщо ж зречеться імені служителя Церкви, нехай буде видалений із клеру. Якщо ж покається, нехай буде прийнятий як мирянин), в: Книга Пра́вила Свати́хъ Апо́стѡлѡхъ, Свати́хъ Собо́ровѡхъ Вселе́нски́хъ и Помѣ́стни́хъ и Свати́хъ О́тцѡхъ, Загорск 1992, с. 66.

ПРА́ВИЛА СВАТАГО ПОМѢСТНАГО СОБО́РА АГКВРСКАГО, ПРА́ВИЛО 1: «Сѡ пресвѣ́тера,хъ, кото́рые і́до́лѡжертво́вали, пото́мъ возо́вновѣ́ли по́двигъ за вѣ́рѡ, и прито́мъ не по оу́чи́щенію нѣ́коемѡ, но по й́стинѣ, не дѣ́лаа пре́дварі́тельнаго пригото́вленіа и соглаше́ніа къ то́мѡ, да пока́жѡтъ себѡ́ а́ки бы по́дверга́емы,хъ мѡ́чени́амъ, тогда́ ка́къ оу́потре́бля́емы бы́ли о́ныа то́кмѡ для́ ви́да и притво́ришъ, разсѣ́ждено: да не лишáются чѣ́сти сѣ́далища, но да не й́мѣ́ютъ вла́сти соверша́ти приноше́ніе, проповѣ́дывати и вообще́ свѣще́нное что́ ли́бо дѣ́йствовати»,

(Про пресвітерів, які приносили жертву ідолам, а потім відновили подвиг за віру, і при тому не хитруючи, але істинно, не роблячи попереднього приготування і згоди до цього, нехай покажуть себе мовби підданих тортурам, тоді як використані були вони тільки для вигляду і прикидаючись – вирішено: нехай не залишаються честі трону, але нехай не мають влади звершувати Приношення, проповідувати і взагалі будь-що священнодіяти), с. 63.

Деякі серед тих, які відпали під час переслідувань, були висвячені або тому, що ці, які їх святили не знали їхнього гріха, або вдали несвідомих. Церковне правило не робить тут різниці: якщо це стане явним, [нехай] будуть позбавлені своєї гідності.

ПРАВИЛО Б: «Подобны и діаконамъ идоложертвовавшимъ, но потомъ возмновившимъ подвигъ вѣры, присвоеннѣю имъ чѣста имѣти, но престати имъ въ всѣмъ свѣщеннагъ служенїѣ, въ возношенїѣ чашѣ и чаши, и въ провозгашенїѣ моленїѣ. Ище же которые изъ епископовъ оусмотрѣтъ въ таковыя нѣкїи трѣдѣ, или смиренїе кротости, и восхотѣтъ нѣчто боляче дати, или шати: да вѣдетъ сїѣ въ иѣ власти», (Подібно і диякони, які ідоложертували, а потім відновили подвиг віри, належить їм мати присвоєну честь, але перестати їм повністю священнодіяти: від піднесення Хліба і Чаші та від проголошення молінь. Якщо ж деякі із єпископів бачитимуть у таких певну працю чи покору лагідності і забажають [їм] більше дати або відняти, нехай це буде в їхній владі), с. рлз - рли.

ПРАВИЛО БІ: «Прѣжде крещенїѣ идоложертвовавши, и потомъ крестивши, сѣ, разсужденѣо производити въ чинъ свѣщеннѣй, ѣкв ѡмывши, грѣхъ»,

(Тих, які перед Хрещенням ідоложертували, а потім хрестилися, вирішено поставляти у священничий чин, як тих, які обмили гріх) в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборѣхъ Вселенскѣхъ и Помѣстнѣхъ и Свѣтѣхъ Оцѣхъ, Загорск 1992, с. рма.

Про це сказано в 10 правилі Петром архієп. Олександрійським.

(ПРАВИЛА СВАТІГЪ ПЕТРЪ Архїєпископа Александрїйскагъ и мѣченика, ПРАВИЛО Г, в: Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборѣхъ Вселенскѣхъ и Помѣстнѣхъ и Свѣтѣхъ Оцѣхъ, Загорск 1992, с. спв - спг).

Архієп. Олександрійський Петро погоджувався на повернення тих, які відпали у лоно Церкви, але не через прийняття ними свячень будь-якого ступеня.

ІА. Пері τῶν ἀρνησαμένων καὶ τελούντων ἐν λαϊκοῖς

Пері τῶν παραβάντων χωρὶς ἀνάγκης ἢ χωρὶς ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρὶς κινδύνου ἢ τινος τοιούτου, ὃ γέγονεν ἐπὶ τῆς τυραννίδος Λικινίου, ἔδοξε τῇ ἀγίᾳ συνόδῳ, εἰ καὶ ἀνάξιοι ἦσαν φιланθρωπίας, ὅμως χρηστεύεσθαι εἰς αὐτούς. Ὅσοι οὖν γνησίως μεταμελῶνται, τρία ἔτη ἐν ἀκροωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοί, καὶ ἐπὶ ἔτη ὑποπεσοῦνται, δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν.

XI. De his qui praeter necessitatem aliquam negaverunt

De his qui praeter necessitatem praevaricati sunt aut praeter ablationem facultatum aut praeter periculum vel aliquid huiusmodi, quod factum est sub tyrannide Licinii, placuit synodo, quamquam humanitate probentur indigni, tamen eis benevolentiam commodari. Quo quod enim veraciter paenitudinem gerunt, fideles tribus annis inter audientes habeantur et sex annis omni humilitati succumbant, duobus autem annis praeter oblationem populo in oratione communicent.

ПРАВИЛО АІ

Їбѣ ѡстѣпнѣвши, въ вѣры, не по принужденїю, или не по причинѣ шати имѣнїи, или опасности, или чегѡ

либо подібнагъ, какъ то слѣчилось въ мѣчительство
лѣкинѣво, соборъ ѿпредѣлилъ ꙗблѣти милость ѿмъ, ꙗще ѿ
не сѣтъ достѣйны челоуѣколюбіа. Которые оубо истинно
покаятсѣ: тѣ три лѣта проведѣтъ междѣ слѣшающими
чтеніе писаніе, ꙗкѡ вѣрныи: ѿ сѣдмъ лѣтъ да припадають
въ цѣркви, просѣ прощеніа: два же лѣта вѣдѣтъ
оучаствовати съ народомъ въ молитва, кромѣ
причащеніа свѣтъ, таинъ.

XI. Про тих, які зреклися віри і є зараховані до стану світського⁴¹⁵

⁴¹⁵ Цю проблему було розглянуто на Синоді в Анкірі (314 р.) у 6
правили.

**ПРАВИЛА СВАТІГЪ ПОМѢСТНАГЪ СОБОРА АГКУРСКАГЪ,
ПРАВИЛО 5:** «Ѣ тѣхъ, которые токумъ ѿ оугроженіа мѣкамн,
или ѿмѣтемъ имѣній, или изгнаніемъ, поколебленіа ѿ
идоложертвоуванн, ѿ до нагтоуцагъ вѣмени не покаланиа: а
нынѣ, ко вѣмени сегѡ собора, пришли ѿ коспріан помысла
ѿвращеніа, разсуденѡ: да пріимѣтсѣ въ разрдѣ слѣшающихъ
писаніа до великагъ днѣ пасхи: по великомъ же днѣ, да вѣдѣтъ
три лѣта въ разрдѣ припадающихъ, потѡмъ еще два лѣта да вѣдѣтъ
въ ѿвщеніи, кромѣ причащеніа, ѿ такъ да внидѣтъ въ совершенное
ѿвщеніе, ꙗкѡ да исполнитсѣ цѣлое шестилѣтіе поканіа. ꙗще же
которые прѣжде сегѡ собора принаты на поканіе: съ тогѡ вѣмени
счислѣти ѿмъ началѡ шестилѣтіа. Впрочемъ же, ꙗще приключитсѣ
ѿмъ ѡпасность ѿ близость смѣрти ѿ болѣзни, или ѿ инѡгъ нѣкоегѡ
слѣча: таковы, ꙗ пріимѣти съ оуслѡбіемъ»,

(Про тих, які тільки від погроз муками або конфіскації майна, або
вигнанням [засланням] захиталися і ідоложертували, і до
теперішнього часу не покалися, а сьогодні, до часу цього Собору,
прийшли і прийняли думку навернення, вирішено: нехай будуть

прийняті у розряд тих, які слухають Святе Письмо до великого дня
Пасхи; після великого ж дня нехай будуть три роки у розряді
припадаючих, потім ще два роки нехай будуть у спілкуванні, окрім
Причастя, і так нехай ввійдуть у досконале сопричастя, бо так
виконається повне шестирічне покаяння. Якщо ж деякі перед цим
Собором прийняті на покаяння, то з цього часу треба рахувати їм
початок шестиліття. Між іншим, якщо трапиться їм небезпека і загроза
смерті від хвороби чи від іншого випадку, – таких приймати під
умовою) в: Книга Правилъ Свѣтъ, Апостолъ, Свѣтъ, Соборъ въ
Вселенскі, ѿ Помѣсти, ѿ Свѣтъ, Отецъ, Загорск 1992, с. 111.

Про це говорить також архієп. Олександрійський Петро у 3
правили.

**ПРАВИЛА СВАТІГЪ ПЕТРІ АРХІЕПІСКОПА АЛЕКСАНДРІЙСКАГЪ ѿ мѣченика,
ПРАВИЛО 7:** «ѿ ннѣгѡ такоуагъ не пострадавшимъ, ѿ не
показавшимъ плодъ вѣры, но докровольно ѿвѣжавшимъ на
стрѣль слѡбы, коѣ прѣдалѡ ѿхъ малодѣшіе ѿ стрѣхъ, нынѣ же въ
поканіе приходѣщихъ, нѣжно ѿ прилично приложити притчу ѿ
безплодной смоковниці, ꙗкоже гдѣ глаголетъ: смоковницѣ
имѣше нѣкіи въ виноградѣ своемъ всаженѣ, ѿ пріиде ѿца плодъ на
ней, ѿ не вѣрѣте. Рече же къ вінареви: сѣ третіе лѣто, ѿнѣнже
приождѣ, ѿца плодъ на смоковницѣ сѣи, ѿ не вѣрѣтаю: постыѣю
оубо, всѣю ѿ землю оупражнѣтъ; ѿнъ же ѿвѣщава, рече емѣ: гдѣ,
ѿстави ю ѿ сѣ лѣто, дождеже ѿкопаю окрестъ еѣ, ѿ ѿсыплю гноемъ. ѿ
ꙗще оубо сотворитъ плодъ: ꙗще ли же нѣ, во градѣе постыѣши ю.
Положивъ сѣю притчу прѣдъ очіи сѣбѣ, ѿ показавъ плодъ достѣйный
поканіа, въ продолженіи толикагъ же, то єсть, чѣтыре, лѣтнѡгъ
вѣмени, полѣчатъ тѣмъ большѡ пользѣ»,

(А нічого такого не терпівши і не виявивши плоду віри, але
добровільно перебігши на сторону злоби, яку надали їм малодушність
і страх, сьогодні ж починаючи покаяння, необхідно і годиться
застосувати притчу [до них] про неплодну смоковницю, як і Господь
говорить: «Один чоловік мав смоковницю, посажену в його
винограднику. Прийшов він і почав плоди на ній шукати, та не
знайшов. Тоді він сказав до виноградаря: Оце три роки, як я
приходжу, шукаючи плоди на цій смоковниці, і не знаходжу.
Зрубай її: нащо й землю займає ще? А той озвався до нього:

Щодо тих, які зрадили під час тиранії Лікінія, хоча не змушувала їх необхідність або конфіскація майна, або будь-яка інша небезпека, Святий Собор постановив: виявити їм поблажливість, хоча [вони] не є гідні цієї щирості. Отож ті, які мають ширу скруху і вже належать до вірних, повинні чинити покуту впродовж трьох років із покутниками, які слухають, і сім років із [покутниками], які клячуть. Під час двох наступних років зможуть брати участь із людьми у молитві, проте без участі у самій жертві.

IV. Περὶ τῶν ἀποταξαμένων καὶ πάλιν εἰς τὸν κόσμον ἀναδραμόντων

Οἱ προσκληθέντες μὲν ἀπὸ τῆς χάριτος καὶ τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐνδειξάμενοι καὶ ἀποθέμενοι τὰς ζώνας, μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἔμετον ἀναδραμόντες ὡς κύνες, ὡς τινας καὶ ἀργύρια προέσθαι καὶ βενεφικίοις κατορθῶσαι τὸ ἀναστρατεύεσθαι, οὗτοι δέκα ἔτη ὑποπιπτόμενοι μετὰ τὸν τῆς τριετοῦς ἀκροάσεως χρόνον. Ἐφ' ἅπασιν δὲ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τὴν προαίρεσιν καὶ τὸ εἶδος τῆς μετανοίας· ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται, οὗτοι, πληρώσαντες τὸν χρόνον τὸν ὠρισμένον τῆς ἀκροάσεως,

Пане, залиш її ще на цей рік: я обкопаю навкруг неї і обкладу гноєм. Може, щось вродить нарік, а коли ні, то її зрубаєш».

Споглядаючи на цю притчу [духовними] очима, і показуючи достойний плід покаєння впродовж такого ж, тобто чотирирічного часу, отримають ще більшу користь) в: **Кни́га Пра́вила Святи́х Апосто́ла, Святи́х Соборо́вх Вселе́нски́х и Помѣстины́х и Святи́х Оте́цз**, Загорск 1992, сс. сѡс - сѡз.

εἰκότως τῶν εὐχῶν κοινωνήσουσι, μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ φιλανθρωπότερόν τι περὶ αὐτῶν βουλευσασθαι· ὅσοι δὲ ἀδιαφόρως ἠνεγκαν καὶ τὸ σχῆμα τοῦ εἰσιέναι εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀρκεῖν αὐτοῖς ἠγήσαντο πρὸς τὴν ἐπιστροφὴν, ἐξάπαντος πληροῦτωςαν τὸν χρόνον.

XII. De his qui renuntiaverunt et iterum ad saeculum sunt regressi

Quicumque vocati per gratiam primum quidem impetum demonstrarunt deponentes militiae cingulum, postmodum vero ad proprium vomitum sunt relapsi, ita ut quidam et pecunias tribuerent et beneficiis militiam se pararent, hi decem annis post trienni tempus, quod inter audientes erunt, in afflictione permaneant. Sed in his omnibus propositum et speciem paenitentiae convenit explorare. Quotquot enim metu et lacrimis ac patientia vel bonis operibus re ipsa conversionem, non simulatione, demonstrant, hi definitum tempus auditionis implentes, tum demum fidelibus in oratione communicent, postmodum vero licebit episcopo, de his aliquid humanius cogitare. Quicumque vero indifferenter tulerunt et formam introeundi in ecclesiam sibi arbitrati sunt ad conversionem posse sufficere, hi definitum tempus modis omnibus implebunt.

ПРА́ВИЛО БІ

Благода́тію при́званные кѧ исповѣданію вѣры, и пер́вый порывѧ рѣвности ѡбви́вшіе, и ѡложившіе воинскіе по́лсы, но потѡмѧ, ѧки псы, на своѧ блевѡтинѧ

возвратившієся, такъ что нѣкоторые и сребро оупотребляли, и посредствомъ дарова достигли возстановленія въ воинській чинъ: таковыє десяти лѣтъ да припадають въ цркви, проса прощенія, по трилѣтномъ времени слѣшанія писаній въ притворѣ. Во всѣхъ же сихъ надлежитъ приимати въ разсѣжденіе расположеніе, и образа покаанія. Ибо которые, со страхомъ, и слезами, и терпѣніемъ, и благодотвореніями, ѡбращеніе павлають дѣломъ, а не по нарѣжности: тѣхъ, по исполненіи ѡпредѣленнаго времени слѣшанія, прилично бѣдетъ приимати въ ѡбщеніе молитва. Даже позволительно епископѣ и челоуколюбивѣ нѣчто ѡ нихъ оустроити. И которые равнодѣшны понесли свое грѣхопаденіе, и видъ вѣрожденія въ церковь возмнили для себя довольнымъ ко ѡбращенію: тѣ всецѣлу да исполнають время покаанія.

ХІІ. Про тих, які відреклися світу, а опісля повернулись до нього⁴¹⁶

⁴¹⁶ Про це також згадується у постановах Анкірського Синоду (314 р.), у правилі 2, 5, 7.

ПРАВИЛА СВАТІГО ПОМѢСТНАГО СОБОРА АГКУРСКАГО,
ПРАВИЛО 6: И которые вошли въ ѡдѣаніи печальномъ, и возлегши ѣли, плача междѣ тѣмъ во все время возлежанія, тѣ, аще исполняли трехлѣтнее время припаданія, да приимѣтся въ ѡбщеніе, кромѣ причащенія сватыхъ таинъ. Ище же не ѣли, то проведши два лѣта междѣ припадающими, въ третіе лѣто да бѣдетъ въ ѡбщеніи, кромѣ причащенія, такъ чтобы совершеного ѡбщеніе полѣчил по трехъ лѣтахъ. Но епископы да имѣють власть, испытыва образъ ѡбращенія, челоуколюбивотвотати, или большее

Ті, які покликані за посередництвом благодаті у першому пориві ентузіазму, але покинули військову

время покаанія приложити. Паче всегѡ да испытѣется житіе предшестѣовавшее искѣшенію, и послѣдовавшее за онымъ, и такъ да размѣрѣется челоуколюбіе»,

(А ті, які ввійшли в одержі жалоби, і прилігши їли, плачучи, у часі усього часу возлягання, ті, якщо виконали трирічний час припадання, нехай будуть прийняті у спільноту, окрім причастя Святих Тайн. Якщо ж не їли, то проводячи два роки між припадаючими, на третій рік нехай будуть [прийняті] у спільноту, окрім Причастя, так щоби повне еднання отримали через три роки. Але єпископи нехай мають владу, випробувавши вид навернення, бути чоловіколюбивими або ж накласти більший час покаяння. Більше всього нехай випробовується життя, передуюче випробовуванню і наступне за ним, і так нехай вимірюється чоловіколюбство), с. рлд.

ПРАВИЛО 7: «Ѣ тѣхъ, которые піршествовали въ азѣческой прѣздникъ, на мѣстѣ присвоенномъ азѣчниками, но принесли и ѣли свои собственныя снѣди, разсѣженѡ: приимати ихъ въ ѡбщеніе, по двѣлѣтнемъ припаданіи: но каждаго ли должно приимати съ причащеніемъ сватыхъ таинъ, епископское дѣло есть разсѣдити ѡ семъ, такожѣ и пробѣю жизнь каждаго испытати»,

(Про тих, які святкували у поганське свято на місці привласненому поганами, але принесли і їли свої власні харчі, вирішено: приймати їх у спілкування після дворічного припадання; але чи кожного треба приймати з причастям Святих Тайн – єпископська справа розмірковувати про це, також як і інше життя кожного випробовувати), в: Книга Правилъ Сватыхъ Апостолъ, Сватыхъ Соборъвъ Вселенски, и Помѣстны, и Сватыхъ Отецъ, Загорск 1992, с. рм.

Про це також говорить архієп. Олександрійський Петро у 9 та 11 правилах.

ПРАВИЛА СВАТІГО ПЕТРА АРХІЕПІСКОПА АЛЕКСАНДРІЙСКАГО И МѢЧЕНИКА, **ПРАВИЛО:** 6, 11, в: Книга Правилъ Сватыхъ Апостолъ, Сватыхъ Соборъвъ Вселенски, и Помѣстны, и Сватыхъ Отецъ, Загорск 1992, сс. сп, снг.

службу, але згодом, як пси, які повертаються до своєї блювотини,⁴¹⁷ вдалися навіть до давання грошей та подарунків, щоби тільки отримати повторне прийняття до війська, повинні залишитися на протязі трьох років, між покутниками слухаючими, а згодом чинити покуту впродовж десяти років. Цим людям належить пильно приглянутись і перевірити, яка є їхня воля до поправи і спосіб вияву жалю. Тих, які боязно, сльозами, терпеливістю та добрими вчинками покажуть себе у вчинках, а не вдаючи щирість навернення, по сповненні часу покути серед тих, які слухають, можна буде допустити до участі у молитвах вірних. Тоді єпископ може вирішити відноситися до них із більшою поблажливістю. Ті, які відбувають покуту з байдужістю та переконанням, що вона вистарчає для відплати за гріхи, повинні виконати весь приписаний час покути.

ΙΓ. Περὶ τῶν ἐν τῷ ἀποθνήσκειν κοινωνίαν ἐπιζητούντων

Περὶ δὲ τῶν ἐξοδεούντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος παραφυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε εἴ τις ἐξοδεύοι, τοῦ τελείου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερείσθω. Εἰ δὲ ἀπογνώσθεις καὶ κοινωνίας τυχῶν καὶ προσφορᾶς μετασχὼν πάλιν ἐν τοῖς ζῶσιν ἐξετασθεῖη, ἔστω μετὰ τῶν κοινωνούντων τῆς εὐχῆς μόνης, <ἄχρις ἂν πληρωθῇ ὁ ὀρισθεὶς ὑπὸ τῆς μεγάλης οἰκουμενικῆς συνόδου χρόνος>*.⁴¹⁸ Καθόλου δὲ καὶ περὶ παντὸς οὐτινοσοῦν ἐξοδεύοντος, αἰτοῦντος δὲ μετασχεῖν

⁴¹⁷ Пор. Прип. 26, 11; пор. 2 Петр. 2, 22.

⁴¹⁸ Цей текст знаходиться в: *Les canons des conciles oecuméniques*, вид. P. P. JOANNUO, Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti, Fasc. IX, 1/2, Grottaferata – Roma 1962.

εὐχαριστίας, ὁ ἐπίσκοπος μετὰ δοκιμασίας μεταδίδωτω τῆς προσφορᾶς.

XIII. De his qui in obitu positi communionem deprecantur

De his qui ad exitum vitae veniunt, etiam nunc lex antiqua regularisque servabitur ita, ut, si quis egreditur e corpore, ultimo et necessario viatico minime privetur. Quod si desperatus et consecutus communionem oblationisque particeps factus iterum convalescit, sit inter eos, qui communionem orationis tantummodo consequuntur. Generaliter autem omni cuilibet in exitu posito et poscenti sibi communionis gratiam tribui, episcopus probabiliter ex oblatione dare debet.

ПРАВИЛО ГІ

Ї на/оуа́щи/са же при ис/оуа́ѣ ѿ житіа, да собаюда́етса ѿ нынѣ дрѣвній за́конъ ѿ пра́вило, чо́бы ѿ/оуа́щій не лишáема бы́ла послѣднaгw ѿ нѣжнѣйшагw напѣстствіа. Їще же, бывъ ѿча́анъ въ жízни ѿ сподóбленъ причащєніа, пáки къ жízни возвратитса: да вѣдетъ междѣ оуча́ствдующими въ молítвѣ то́кмw. Вообщє всáкомѣ ѿ/оуа́щємѣ, ктó бы ни бы́ла, просáщємѣ причастítиса єв/арístiи, со испытáніємъ єпископа, да препода́ютса свaтыє дáры.

ХІІІ. Про покутуючих, які у годині смерті просять Причастя⁴¹⁹

Щодо вмираючих необхідно зберігати старе канонічне право Церкви, щоби того, хто знаходиться перед обличчям смерті не позбавляти останнього і найбільш необхідного напуття. Якщо після прийняття до єдності та участі у жертві не помер, належить його зарахувати до тих, які покутують, беручи участь тільки у молитві (допоки не сповниться час покути встановлений Великим та Вселенським Синодом)⁴²⁰. Нехай, проте, буде обов'язковим правилом, що єпископ, після необхідної перевірки справи, допускає до участі у жертві і уділяє Євхаристію тому, хто знаходиться у небезпеці смерті та просить про неї.

ІД. Περὶ κατηχομένων παραπεσόντων

Περὶ δὲ τῶν παραπεσόντων κατηχομένων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοῦς ἀκροασαμένους μόνον, μετὰ ταῦτα εὐχεσθαι μετὰ τῶν κατηχομένων.

XIV. De catechuminis lapsis.

De catechuminis sancto et magno concilio placuit, ut tribus annis sint inter audientes tantummodo, post haec autem cum catechuminis orent.

⁴¹⁹ Синод в Анкірі (314 р.), правило 6 (подано вище).

⁴²⁰ Слова, які знаходяться у дужках є лише у грецькій версії.

ПРАВИЛО ДІ

Їносите́льнѡ ѡглаше́нныѡ и ѡпа́дшиѡ, о́угодно свѣто́мѡ и вели́комѡ собо́рѡ, чо́бы ѡни́ три́ го́да то́кмѡ бы́ли ме́ждѡ слѣ́шаюцими писа́нїѡ, а пото́мѡ моли́лисѡ съ ѡглаше́нными.

XIV. Про катехуменів, які відпали [під час переслідувань]⁴²¹

Святий і Великий Собор постановив, щоби катехумени, які відпали, на протязі трьох років покутували тільки з тими, хто слухає [Святе Письмо], а після цього часу нехай моляться разом з катехуменами.

⁴²¹ Перший Нікейський Собор у даному рішенні спирається на постанови Синоду у Неокесарії (315 – 324 рр.), правило 5.

ПРАВИЛА СВАТАГО ПОМѢСТНАГО СОБОРА НЕОКЕСАРІЙСКАГО, ПРАВИЛО Ե: «Огла́шенный, вло́дѣщий въ цѣрковь, и сто́ящий въ чинѣ ѡгла́шенныѡ, ѡвели́ченъ бывъ во грѣ́хѣ, ѡ́ще сопричѣсленъ былъ прекло́нающымъ колѣ́на, да низве́дѣтсѡ въ разря́дъ слѣ́шаюциѡ писа́нїѡ, преста́въ ѡ грѣ́хѣ. ѡ́ще же и прѣывѣ́а ме́ждѡ слѣ́шаюцими согрѣ́шїи́тъ: да и́згони́тсѡ и́з цѣркви», (Оглашенный, який входить у церкву і стоїть у чині оглашених, буди звинуваченим у грісі, якщо причислений був до приклоняючих коліна, нехай буде низведений [понижений] у розряд слухаючих Святе Письмо, переставши грішити. Якщо ж і перебуваючи між слухаючими згрішить, нехай буде видалений із Церкви.) в: Книга Пра́вилъ Свѣ́тъѡ ꙗ́постѡвъ, Свѣ́тъѡ собо́рѡвъ Вселе́нскиѡ и Помѣ́стїиѡ и Свѣ́тъѡ О́тецѡ, Загорск 1992, с. рѣ́с.

IE. Περὶ τοῦ μεταβαίνοντος ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν κληρικοῦ

Διὰ τὸν πολὺν ταραχὸν καὶ τὰς στάσεις τὰς γινομένας ἔδοξε παντάπασι περιαιρεθῆναι τὴν συνήθειαν τὴν παρὰ τὸν κανόνα, εἰ εὐρεθείη ἔν τισι μέρεσιν, ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον· εἰ δέ τις μετὰ τὸν τῆς ἀγίας καὶ μεγάλης συνόδου ὅρον τοιοῦτῳ τινὶ ἐπιχειρήσειεν, ἢ ἐπιδοίῃ ἑαυτὸν πράγματι τοιούτῳ, ἀκυρωθήσεται ἐξάπαντος τὸ κατασκευάσμα καὶ ἀποκατασταθήσεται τῇ ἐκκλησίᾳ, ἧς ἢ ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἐχειροτονήθη.

XV. Quod non oporteat demigrari.

Propter multam perturbationem et seditiones quae fiunt placuit consuetudinem omnimodis amputari, quae praeter regulam in quibusdam partibus videtur admissa: ita ut de civitate ad civitatem non episcopus, non presbyter, non diaconus transferatur. Si quis vero post definitionem sancti et magni concilii tale quid agere temptaverit et se huiusce modi manciparit, hoc factum prorsus in irritum deducatur et restituatur ecclesiae, cui fuit episcopus, presbyter aut diaconus ordinatus.

ПРА́ВИЛО ̑І

По причинѣ мно́гихъ смѣтѣній и прои́сходѣщихъ неѣстройствъ, заблагоразсѣждено соверше́ннѣ прекрати́ти обы́чай, вопреки́ апо́стольско́мѣ пра́вилѣ ѿвѣ́тши́йсѣ въ

нѣ́которы́хъ мѣста́хъ: дабы́ изъ гра́да во гра́дѣ не пре́одѣ́лаз ни є́пископъ, ни пресвѣ́теръ, ни ді́аконъ. Ї́ще же ктѣ́, по се́мѣхъ ѿпредѣ́леніи́ свѣта́гѣхъ и вели́кагѣхъ сово́ра, таково́е чтѣ́ либо предпрі́иметъ, или́ допѣ́ститъ сдѣ́латъ съ сово́ю таково́е дѣ́ло: распо́раже́ніе да бѣ́детъ соверше́ннѣ неѣ́йстви́тельно, и пере́ше́дши́ да бѣ́детъ возо́раще́нъ въ це́рковь, къ кото́рой рѣ́кополо́же́нъ во є́пископа, или́ пресвѣ́тера, или́ ді́акона.

XV. Про духовних, які переносяться з міста у місто⁴²²

⁴²² ПРА́ВИЛА СВАТЫХЪ АПО́СТѢЛЪ, ПРА́ВИЛО ̑І: «Не позво́лі́тельно є́пископѣ ѿста́вля́ти свою́ єпа́рхію и во и́нѣхъ пре́одѣ́ти, ѿ́ще вы и ѿ мно́гихъ оу́вѣ́ждае́мъ бы́ла, ра́зве́ ко́гда бѣ́детъ нѣ́котора́а ви́на́ влагосло́вна́а, сѣ́ творити́ є́го по́нѣ́жда́юща́а, ѿ́къ мо́гѣ́шаго во́льшю по́льзѣ ѿвита́ющы́мъ та́мѣхъ прине́сти сло́вома́ бл҃гоче́стіа. И сѣ́ не по сво́емѣ произво́лѣ, но по сѣ́дѣ мно́гихъ є́пископѣхъ и по си́льнѣ́йшемѣ оу́вѣ́жде́нію»

(Не дозволяється єпископові покидати свою єпархію й переходити до іншої, хоч би багато переконували його у тому, хіба що буде якась поважна потреба, що спонукала його зробити це, щоби він міг дати більшу користь, тамтешнім мешканцям, словом благочестя. І це не по сваволі, але згідно з рішенням багатьох єпископів і внаслідок твердого переконання), в: Книга Пра́вилъ Свѣ́тыхъ Апо́стѣлѣхъ, Свѣ́тыхъ Сово́ровъхъ Вселе́нски́хъ и Помѣ́стихъ и Свѣ́тыхъ О́тецъ, Загорск 1992, с. 61.

ПРА́ВИЛО ̑І: «Ї́ще ктѣ́ пресвѣ́теръ, или́ ді́аконъ, или́ воо́вще́ на́одѣ́щійсѣ въ спи́скѣ́ клі́ра, ѿста́вивъ сво́й предѣ́лъ, во и́нѣхъ ѿ́идетъ, и совѣ́тъхъ премѣ́стѣ́сѣ, въ дрѣ́гома́ жи́ти бѣ́детъ ве́з во́ли є́пископа сво́егѣхъ: таково́мѣхъ повелѣ́ваемъ не слѣ́жити во́лѣ, и наипа́че, ѿ́ще сво́егѣхъ є́пископа, призы́ва́ющаго є́го къ возо́раще́нію, не послѣ́шала́.

З приводу великого замішання та безпорядків, які мали місце, постановляється без причин завершити зі звичаєм, що всупереч канону встановився у деяких місцях, тобто забороняється єпископам, пресвітерам та дияконам переходити з одного місця у друге. Коли б хтось відважився на це після цієї постанови Святого і Великого Собору і поступив згідно того звичаю, перехід вважається за неважний і буде змушений повернутися до Церкви, для якої був висвячений на єпископа, пресвітера чи диякона.

Ις. Περὶ τῶν ἐν αἷς προεβλήθησαν ἐκκλησίαις μὴ ἐμμενόντων

Ὅσοι ῥιποκινδύνως, μήτε τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντες, μήτε τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα εἰδότες, ἀναχωρήσουσι τῆς ἐκκλησίας, πρεσβύτεροι ἢ διάκονοι ἢ ὅλως ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι, οὗτοι οὐδαμῶς δεκτοὶ ὀφείλουσιν εἶναι ἐν ἐτέρᾳ ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ πᾶσαν ἀνάγκην αὐτοῖς ἐπάγεσθαι χρὴ ἀναστρέφειν εἰς τὰς ἑαυτῶν παροικίας, ἢ ἐπιμένοντας ἀκοινωνήτους εἶναι προσήκει. Εἰ δὲ καὶ τολμήσειεν τις ὑφαρπάσαι τὸν τῷ ἐτέρῳ διαφέροντα καὶ χειροτονῆσαι ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ, μὴ συγκατατιθεμένου τοῦ

ЇЩЕ ЖЕ ѠСТАНЕТСѦ ВЪ СѢМѢ БЕЗЧИНІИ: ТАМѢ, ѠКѢ МІРАНІИЪ, ВЪ ѠВЩЕНІИ ДА ВѢДЕТЪ»

(Якщо якийсь пресвітер чи диякон, чи взагалі той, хто перебуває у реєстрі клеру, покинувши свою територію, до іншої перейде, і зовсім переїхавши, там буде жити, не маючи дозволу свого єпископа: такому наказуємо більше не служити, а особливо, коли не послухався свого єпископа, який закликав його повернутися. Якщо ж залишиться у цьому непослусі, там [лише] як мирянин нехай буде в єднанні), в: **Книга Правилъ Свѣтѣхъ Апостолъ, Свѣтѣхъ Соборѣхъ Вселенскихъ и Помѣстныхъ и Свѣтѣхъ Отцѣхъ**, Загорск 1992, сс. 71 - 71.

ιδίου ἐπισκόπου, οὗ ἀνεχώρησεν ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος, ἄκυρος ἔστω ἡ χειροτονία.

XVI. De his qui in quibus promoti sunt ecclesiis non demorantur.

Quicumque temere ac periculose neque timorem Dei prae oculis habentes nec agnoscentes ecclesiasticam regulam discedunt ab ecclesia presbyteri aut diaconi vel quicumque sub regula modis omnibus adprobantur, huiusmodi nequaquam debent in alia ecclesia recipi, sed omnem necessitatem convenit illis inferri, ut ad suas paroecias revertantur, aut si non fecerint oportet eos communione privari. Si quis autem ad alium pertinentem audacter invadere et in sua ecclesia ordinare praesumpserit non consentiente episcopo, a quo discessit is, qui regulae mancipatur: ordinatio talis irrita comprobetur.

ПРА́ВИЛО 51

ЇЩЕ КОТѠРЫЕ ПРЕСВѢТЕРЫ, ИЛИ ДІАКОНЫ, ИЛИ ВООБЩЕ КЪ КЛІРѢ ПРИЧИСЛЕННЫЕ, ѠПРОМѢТЧИВѢ И СТРАЪА ВЪЖІѦ ПРЕД ОЧАМИ НЕ ИМѢѦ, И ЦЕРКѠВНАГѢ ПРА́ВИЛА НЕ ЗНАѦ, ѠДАДАѦТСѦ Ѡ СОБСТВЕННОЙ ЦЕРКВИ: ТАКОВЫЕ ѠНЮДѢ НЕ ДОЛЖНЫ БЫТИ ПРІЕМЛЕМЫ ВЪ ДРУГОЙ ЦЕРКВИ: И НАДЛЕЖИТЪ ВСѦКОЕ ПОНѢЖДЕНІЕ ПРОТИВЪ ЙЪ ѠППОТРЕБИТИ, ДА ВОЗВРАТѦТСѦ ВЪ СВОИ ПРИѠОДЫ: ИЛИ, АЩЕ ѠСТАНѢТСѦ ѠППОРНЫМИ, ПОДОБАЕТЪ ЙМѢ ЧѢЖДЫМЪ БЫТИ ѠВЩЕНІѦ. ТАКОЖДЕ, АЩЕ КТО ДЕРЗНЕТЪ ПРИНАДЛЕЖАЩАГО ВѢДОМСТВѢ ДРУГАГѢ ВОСЪИТИТИ, И ВЪ СВОЕЙ

церкви рѣкоположити, безъ согласіа собственнаго епископа, ѿ котораго оуклонилса причисленный къ клирѣ: недѣйстви́тельно да вѣдетъ рѣкоположе́ніе.

XVI. Про [тих, які] не перебувають у церквах, в яких були вибрані⁴²³

Пресвітерів, дияконів і взагалі всіх духовних, які легковажно, не маючи перед очима страху Божого і, не знаючи жодної поваги для церковного права, залишають свою Церкву, не дозволено у жодному випадку приймати в інших Церквах. Потрібно їх будь – якими способами зобов'язати, щоби обов'язково повернулися до своїх парафій,⁴²⁴ якщо ж будуть протівитися і залишаться, потрібно їх виключити зі спільноти. Коли будь-хто осмілиться прийняти духовного, який належить до іншого єпископа і висвятити його для своєї власної Церкви без згоди єпископа, від якого відійшов, то такі свячення є неважні.

⁴²³ Дане рішення Нікейського Собору є згідне з вищевказаними Апостольськими правилами: 15 та 16, а також з рішенням Синоду в Арлес (314 р.) правило 21.

ПРА́ВИЛА СВАТЫ́ХЪ АПО́СТОЛЪ, ПРА́ВИЛО 51: «ѿще же епископъ, оу котораго такъвымъ быти слѣчитса, въ ничтѣ вѣннѣ ѿпредѣленное имъ запрещеніе слѣженіа, прійметъ ѿ,ъ такъ членъвъ клира: да вѣдетъ ѿдѣненъ, ѿкъ оучитель везчїніа» (Якщо ж єпископ, в якого таке трапилося, не бере до уваги визначеної ним заборони служити, прийме їх, як членів клеру, нехай буде відлучений як учитель безчинства), в: **Кни́га Пра́вила Сваты́хъ Апо́столъ, Сваты́хъ Со́боръвъ Вселѣнски, и Помѣсти, и Сваты́хъ О́тцъ, Загорск 1992, с. 41.**

⁴²⁴ В розумінні сучасної єпархії.

IZ. Пері κληρικῶν τοκιζόντων

Ἐπειδὴ πολλοὶ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν αἰσχροκερδίαν διώκοντες ἐπελάθοντο τοῦ θείου γραμματος τοῦ λέγοντος: «Τὸ ἀργύριον αὐτοῦ οὐκ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ», καὶ δανείζοντες ἑκατοστὰς ἀπαιτοῦσιν, ἐδικαίωσεν ἡ ἀγία καὶ μεγάλη σύνοδος, ὡς εἴ τις εὐρεθῇ μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον λαμβάνων ἐκ μεταχειρίσεως, ἢ ἄλλως μετερχόμενος τὸ πρᾶγμα ἢ ἡμιολίας ἀπαιτῶν, ἢ ὅλως ἕτερόν τι ἐπινοῶν αἰσχροῦ κέρδους ἕνεκα, καθαιρεθήσεται τοῦ κλήρου καὶ ἀλλότριος τοῦ κανόνος ἔσται.

XVII. De clericis qui usuras accipiunt

Quoniam multi sub regula constituti avaritiam et turpia lucra sectantur, oblique divinae scripturae, dicentis *qui pecuniam suam non dedit ad usuram*, cum mutuum dederint, centesimas exigunt: iuste constituit sancta et magna synodus, ut, si quis inventus fuerit post hanc definitionem usuras accipiens aut per adinventionem aliquam vel quolibet modo negotium transigens aut himolia, id est sescupla, exigens vel aliquid tale prorsus excogitans turpis lucri gratia: deiciatur a clero et alienus exsistat a regula.

ПРАВИЛО 31

Понеже многіе причисленные къ клиръ, любостажанію и лихоставству послѣдѣа, забывши бжественное писаніе, глаголющее: сребра своего не даде въ лихву: и, давая въ долгъ, трѣбуютъ соты, сѣдѣа свѣтѣи и великіи соборъ, чѣобы, аще кто, послѣ сего ѡпредѣленіа, ѡбращается взимающій ростъ съ даннаго въ заемъ, или инѣи ѡборотъ дающій семѣ дѣла, или половиннаго роста трѣбующій, или нѣчто инѣе вымышляющій ради постыдной корысти, таковыи быа извергаема изъ клира, и чѣждѣ дѣловнаго сословіа.

XVII. Про духовних, які займаються лихварством⁴²⁵

Оскільки багато духовних, спонукані хтивістю, бігають за негідним заробітком, забувши про слова Божого Писання, яке говорить: «хто гроші свої дає на лихву»⁴²⁶ і, позичивши гроші, домагається відсотків, Святий і Великий Собор справедливо постановляє: хто після

⁴²⁵ В Апостольському правилі 44 теж порушується дана проблема.

ПРАВИЛА СВАТЫХЪ АПОСТѢЛЪ, ПРАВИЛО 14: «Епископъ, или пресвѣтеръ, или діаконъ, лихвы трѣбующій ѡ должниковъ, или да престанетъ, или да вѣдетъ изверженъ» (Єпископ, чи пресвітер, чи диякон, який вимагає від боржників відсотків, або нехай припинить це, або нехай буде видалений), в: Книга Правилъ Свѣтѣи Апостѡла, Свѣтѣи Собѡровъ Вселенски и Помѣстныи и Свѣтѣи Отѣцъ, Загорск 1992, с. 11.

⁴²⁶ Пс. 14, 5.

проголошення цього закону бере участь у лихві чи в інший спосіб займається цією маніпуляцією, або ж домагається гімолії⁴²⁷ чи задумує що-небудь інше задля ганебного зиску,⁴²⁸ повинен бути усунутим зі спільноти духовних і залишається поза законом.

И. Пері τοῦ μὴ διδόναι τοὺς διακόνους τὴν εὐχαριστίαν τοῖς πρεσβυτέροις· καὶ ἵνα μὴ πρὸ τούτων κάθηνται

Ἦλθεν εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην σύνοδον, ὅτι ἔν τισι τόποις καὶ πόλεσι τοῖς πρεσβυτέροις τὴν κοινωνίαν οἱ διάκονοι διδόασιν, ὅπερ οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε, τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν τούτους τοῖς προσφέρουσι διδόναι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ· κακεῖνο δὲ ἐγνωρίσθη ὅτι ἤδη τινὲς τῶν διακόνων καὶ πρὸ τῶν ἐπισκόπων τῆς εὐχαριστίας ἄπτονται. Ταῦτα μὲν οὖν πάντα περιαιρείσθω, καὶ ἐμμενέτωσαν οἱ διάκονοι ἐν τοῖς οἰκείοις μέτροις, εἰδότες ὅτι τοῦ μὲν ἐπισκόπου ὑπέρκειται εἰσί, τῶν δὲ πρεσβυτέρων ἐλάττωτος τυγχάνουσι· λαμβανέτωσαν δὲ κατὰ τάξιν τὴν εὐχαριστίαν μετὰ τοὺς πρεσβυτέρους, ἢ τοῦ ἐπισκόπου διδόντος ἢ τοῦ πρεσβυτέρου. Ἀλλὰ μὴδὲ καθῆσθαι ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἐξέστω τοῖς διακόνους· παρὰ κανόνα γὰρ καὶ παρὰ τάξιν ἐστὶ τὸ γινόμενον. Εἰ δέ τις μὴ θέλοι πειθαρχεῖν καὶ μετὰ τούτους τοὺς ὅρους, παυέσθω τῆς διακονίας.

⁴²⁷ Це значить у півтора раза більше.

⁴²⁸ Пор. Тит. 1, 11; 1 Петр. 5, 2.

XVIII. De privilegiis presbyterorum

Provenit ad sanctum magnumque concilium, quod in quibusdam locis et civitatibus presbyteris gratiam sacrae communionis diaconi porrigant. Quod nec regula nec consuetudo permittit, ut ab his qui potestatem non habent offerendi illi qui offerunt Christi corpus accipiant. Necnon et illud innotuit, quod nonnulli diaconorum ante episcopos sacras oblationes attingunt. Haec igitur omnia resecantur et in sua diaconi mensura permaneant, scientes, quod episcoporum quidem ministri sunt, presbyteris autem inferiores probentur. Per ordinem ergo post presbyteros gratiam communionis accipiant aut episcopo eis aut presbytero porrigente. Sed nec sedere in medio presbyterorum diaconis liceat, quia, si hoc fiat, praeter regulam et ordinem probatur exsistere. Si quis autem etiam post has definitiones oboedire noluerit, a ministerio cessare debet.

ПРАВИЛО ІІ

Дошло до свѣтагѡ и великагѡ собѡра, чѡ въ нѣкоторыѣхъ мѣстахъ и градахъ діакѡны преподають пресвѣтерамъ євхаристію, тогда какъ ни правиломъ, ни ѡбываемъ не предано, чѡбы не имѣющіе власти приносить, преподавали приносящымъ тѣло ѡрѣдово. Также и тѡ содѣлалосѣ извѣстнымъ, чѡ даже нѣкоторые изъ діакѡнѡвъ, и прежде єпископѡвъ, євхаристіи прикасаются. Оѣе оубѡ все да пресѣчетсѣ: и діакѡны да пребываютъ въ

своей мѣрѣ, знаѡ, чѡ ѡни сѣтъ слѡжители єпископа, и низшіе пресвѣтерѡвъ.

Да пріемають же євхаристію по порядкѣ послѣ пресвѣтерѡвъ, преподаваемѡю їмъ єпископамъ, или пресвѣтеромъ. Но ниже сидѣти посередѣ пресвѣтерѡвъ позволено діакѡнамъ. Їбо тѡ бываєтъ не по правилѣ, и не въ порядкѣ. Їще же кѡ, и послѣ сегѡ ѡпредѣленіѡ, не ѡщєтъ послѣшенъ быти: да прекратитсѣ єгѡ діакѡнство.

XVIII. Диякони не повинні подавати Євхаристію пресвітерам і не можуть бути поставленні вище від них

Дійшло до відома Святого і Великого Собору, що у деяких місцевостях та містах диякони подають Причастя пресвітерам. Ані канон, ані звичай не дозволяє на це, щоби ті, які не можуть звершувати жертву, подавали Тіло Христа тим, які можуть. Собор також дізнався, що деякі диякони приймають Євхаристію навіть перед єпископами. Все це повинно закінчитись. Диякони нехай залишаються у межах своїх привілеїв і нехай знають, що є слугами єпископів, і що є нижчими від пресвітерів. Згідно з відповідним порядком повинні приймати Причастя після пресвітерів і повинен їм Його уділювати єпископ або пресвітер. Не належить також дияконам сидіти між пресвітерами, адже це противиться правилу і незгідне з порядком. Якщо після проголошення цих заряджень хтось відмовить їм у послусі, буде призупинено його дияконію.

ΙΘ. Περὶ τῶν ἐκ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως προσιόντων

Περὶ τῶν παυλιανιστῶν, εἴτα προσφευγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ὅρος ἐκτίθεται ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος. Εἰ δέ τινες ἐν τῷ παρεληλυθότῳ χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθησαν, εἰ μὲν ἄμεμπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι φανέιν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου· εἰ δὲ ἡ ἀνάκρισις ἀνεπιτηδείους αὐτοὺς εὕρισκοι, καθαιρεῖσθαι αὐτοὺς προσήκει. Ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζομένων ὁ αὐτὸς τύπος παραφυλαχθήσεται. Ἐμνήσθημεν δὲ τῶν διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν, ἐπεὶ μήτε χειροθεσίαν τινα ἔχουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι.

XIX. De his qui ab errore Pauli Samosatani refugiant, et de diaconissis

De paulianistis ad ecclesiam catholicam confugientibus prolata definitio est, ut baptizentur omnimodis. Si qui vero ex his praeterito tempore in clero fuerunt, si quidem immaculati et inreprehensibiles apparuerunt, baptizati ordinentur ab episcopo ecclesiae catholicae. Quod si discussio repperit eos incongruos, abici tales conveniet. Similiter autem et de diaconissis et omnino de his, qui in eadem regula versantur, haec forma servabitur. Meminimus autem de diaconissis quae in eodem habitu esse probantur, quod non habeant aliquam manus impositionem, et ideo modis omnibus eas inter laicos deputari.

ПРА́ВИЛО ̅Ϟ̅

Ї́Ѡ бѣвши ꙗ́ павлі́анами, но потѣмъ прибѣгнѣвши ꙗ́ къ кадолі́ческой цркви, постановлѣетсѧ ѡ́предѣленіе, что́бы ѡ́ни всѣ́ вообще́ вно́въ кресті́мы бѣли. ꙗ́ще же ко́торые въ прѣ́жнее вре́мѧ къ клѣ́рѣ принадле́жали: таковы́е, ꙗ́вѧсь безпоро́чными ꙗ́ неѡкорі́зненными, по перекре́щеніи, да бѣ́дѧтъ рѣ́коположе́ни е́пископомъ кадолі́ческіѧ цркви. ꙗ́ще же испыта́ніе ѡ́бращаетъ ꙗ́ ꙗ́ неспосо́бными къ свѣ́щенствѣ́: надле́житъ ꙗ́мъ ѡ́зверже́ннымъ бѣ́ти ѡ́з свѣ́щеннагѡ чі́на. Подѡ́бнѡ ꙗ́ въ ѡ́ношеніи къ ді́аконіссама́, ꙗ́ ко всѣ́мъ вообще́ причі́сленнымъ къ клѣ́рѣ, то́тъ же ѡ́бразъ дѣ́йствованіѧ да соба́юдаетсѧ. Ї́Ѡ ді́аконісса ꙗ́ же мы ѡ́поманѡ́ли ѡ́ тѣ́ ꙗ́, ко́торыѧ, по ѡ́дѣ́анію, за таковы́ ꙗ́ пріе́млютсѧ. ꙗ́бо впрѣ́чемъ ѡ́нѣ́ никако́гѡ рѣ́коположе́ніѧ не ꙗ́мѣ́ютъ, та́къ что́ мо́гѧтъ соверше́ннѡ счисла́емы бѣ́ти съ мѣ́рѧнами.

XIX. Про тих, які відійшли від Павла з Самосати⁴²⁹

⁴²⁹ Також про повторне хрещення прихильників Павла Самосатського говорить Апостольське правило 47.

ПРА́ВИЛА СВАТЫХЪ А́ПОСТѠЛЪ, ПРА́ВИЛО ̅Ϟ̅: «Е́пископъ, ꙗ́ли пресвѣ́теръ, ꙗ́ще по ѡ́стинѣ́ ꙗ́мѣ́ющаго креще́ніе вно́въ ѡ́кресті́тъ, ꙗ́ли ꙗ́ще ѡ́ нечесті́вы ꙗ́ ѡ́скверне́ннагѡ не ѡ́кресті́тъ: да бѣ́детъ ѡ́зверже́нъ, ꙗ́къ посмѣ́вающі́йсѧ крѣ́тъ ꙗ́ смѣ́рти гдѣ́ней, ꙗ́ не различа́ющіи свѣ́щенникѡвъ ѡ́ лже́свѣ́щенникѡвъ» (Єпископ чи пресвітер, якщо знову охрестить такого, що вже має правдиве хрещення або, якщо не охрестить оскверненого нечестивими, нехай буде відлучений як такий, що насміхається з хреста і смерті Господньої і не розрізняє священників

Прийнято правило, щоби завжди знову хрестити прихильників Павла з Самосати, якщо навертаються у лоно Католицької Церкви. Якби хтось із них був передніше у духовному сані, а виявився праведним і без закидів, нехай буде охрещеним, а єпископ Католицької Церкви нехай йому уділить «накладання рук». Якщо випробовування доведе, що є негідним, потрібно його усунути від уряду. Подібно належить поводитися у випадку дияконис і виконувати дані зарядження щодо всіх духовних, які знаходяться у списку Церкви. Відносно дияконис, які є у такій самій ситуації, пригадуємо, що оскільки вони не мали «накладення рук», то з усією впевненістю повинні бути зараховані до мирян.

Κ. Περὶ τοῦ μὴ δεῖν ἐν κυριακαῖς καὶ ταῖς τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραις γόну κλίνειν

Ἐπειδὴ τινὲς εἰσιν ἐν τῇ κυριακῇ γόну κλίνοντες καὶ ἐν ταῖς τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραις, ὑπὲρ τοῦ πάντα ἐν πάσῃ παροικίᾳ ὁμοίως παραφυλάττεσθαι, ἐστῶτας ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τὰς εὐχὰς ἀποδιδόναι τῷ κυρίῳ.

від псевдосвящеників), в: Книга Правил Святих Апостолів, Святих Соборів Вселенських і Помісних і Святих Отців, Загорск 1992, с. 10.

Павло з Самосати, єп. Антіохії був відлучений від Церкви на Антіохійському Синоді у 268 р. Цей єретик вважав, що Ісус Христос є Сином Божим тільки тому, що народився від Діви Марії, а згодом був усиновлений Богом у нагороду за Свій послух.

XX. De flectendo genu

Quoniam sunt quidam in die dominico genu flectentes et in diebus pentecostes: ut omnia in universis locis consonanter observentur, placuit sancto concilio stantes Domino vota persolvere.

ПРА́ВИЛО К

ПОНЕ́ЖЕ СЪТЪ НѢКОТОРЫЕ ПРЕКЛОНА́ЮЩІЕ КОЛѢНА ВЪ ДЕНѢ ГДАНЪ, И ВО ДНИ ПАТИДЕСА́ТНИЦЫ: ТО, ДАВЫ ВО ВСѢ́ХЪ Е́ПАРХІА́ХЪ ВСЕ ОДИНАКОВУ СОВАЮДА́ЕМО БЫ́ЛО, ОУ́ГО́ДНО СВАТѠ́МЪ СОБО́РЪ, ДА СТОА́ЩЕ ПРИНО́САТЪ МОЛИ́ТВЫ БГ҃Ъ.

XX. Не слід молитися на колінах в неділю і в днях П'ятидесятниці⁴³⁰

⁴³⁰ XX Правило Нікейського Собору своїм підґрунтям завдячує постановам Петра архиєп. Олександрійського.

ПРА́ВИЛА СВАТІ́ГЪ ПЕТРІ́, АРХІЕ́ПІСКОПА АЛЕ́КСАНДРІ́ЙСКАГЪ И МѢЧЕНИКА, ПРА́ВИЛО Е́И: НИКТО́ ДА НЕ ОУ́КОРМѢ́ТЪ НА́СЪ ЗА СОВАЮДѢ́НІЕ СРЕДЫ́ И ПАТКѠ́, ВЪ КОТО́РЫЕ ДНИ́ БЛАГОСЛОВНУ ЗАПОВѢ́ДАНО НА́МЪ ПОСТІ́ТИСѦ, ПО ПРЕДА́НІЮ. ВЪ СРЕ́ДѢ, ПО ПРИЧІ́НѢ СОСТА́ВЛЕННАГЪ И́ЗДЕ́ЛМИ СОВѢ́ТА, Ѡ́ ПРЕДА́НІИ ГДА́, А ВЪ ПАТѠ́КЪ ПОТО́МЪ, ЧТО́ О́НЪ ПОСТРАДА́ЛЪ ЗА НА́СЪ. ВОСКРЕ́СНЫЙ ЖЕ́ ДЕНЬ́ ПРОВОЖДА́ЕМЪ, ІА́КЪ ДЕНЬ́ РА́ДОСТИ, РА́ДИ ВОСКРЕ́СШАГЪ О́НЪЙ. ВЪ СЕ́Й ДЕНЬ́ И КОЛѢ́НА ПРЕКЛОНА́ТИ МЫ́ НЕ ПРІ́АЛИ» (Нехай ніхто не докоряє нам за дотримання середі та п'ятниці. У ці дні благословенно заповідано нам постити згідно Передання. У середу з причин скликаної юдеями наради, щоби зрадити Господа, а у п'ятницю тому, що Він постраждав за нас. Неділя

Оскільки є такі, які клякають у неділю і у дні П'ятидесятниці, Святий Собор постановив, що молитва до Господа повинна бути піднесеною стоячи, щоби всюди був збережений один і той самий порядок.



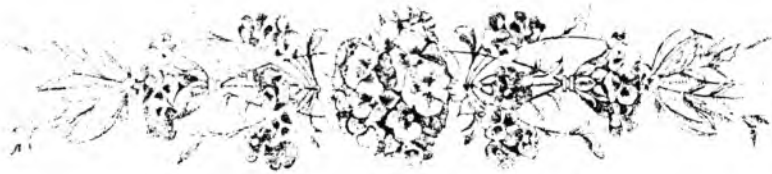
Медалик з III ст. з написом
«Свят, свят, свят, Господь,
Бог Вседержитель» (Од. 4, 8)

є днем звершення радості заради Воскреслого у ньому. У цей день ми не прийняли коліна приклоняти), в: *Кніга Правил Святих Апостолів, Святих Соборів Вселенських і Помісних і Святих Отців*, Загорск 1992, с. сїи.



Ἐπιστολή τῆς συνόδου τῆς
ἐν Νικαίᾳ πρὸς τοὺς Αἰγυπτίους

1. Τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ θεοῦ χάριτι Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ καὶ τοῖς κατ' Αἴγυπτον καὶ Λιβύην καὶ Πεντάπολιν ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς οἱ ἐν Νικαίᾳ συναχθέντες καὶ τὴν μεγάλην καὶ ἁγίαν σύνοδον συγκροτήσαντες ἐπίσκοποι ἐν κυρίῳ χαίρειν.
2. Ἐπειδὴ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου συναγαγόντος ἡμᾶς ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν καὶ πόλεων ἡ μεγάλη καὶ ἁγία σύνοδος ἐν Νικαίᾳ συνεκροτήθη, ἐξ ἅπαντος ἀναγκαῖον ἐφάνη παρὰ τῆς ἱερᾶς συνόδου καὶ πρὸς ὑμᾶς ἐπιτεθῆναι γράμματα, ἵν' εἰδέναι ἔχοιτε, τίνα μὲν ἐκινήθη καὶ ἐξητάσθη, τίνα δὲ ἔδοξε καὶ ἐκρατύνη. Πρῶτον μὲν οὖν ἀπάντων ἐξητάσθη τὰ κατὰ τὴν ἀσέβειαν καὶ τὴν παρανομίαν Ἀρείου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου.
3. Καὶ παμψηφὶ ἔδοξεν ἀναθεματισθῆναι τὴν ἀσεβῆ αὐτοῦ δόξαν καὶ τὰ ῥήματα καὶ τὰ ὀνόματα τὰ βλάσφημα, οἷς ἐκέχρητο βλασφημῶν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, λέγων «ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι» καὶ «πρὶν γεννηθῆναι μὴ εἶναι» καὶ «εἶναι ποτε ὅτε οὐκ ἦν», καὶ αὐτεξουσιότητι κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ.

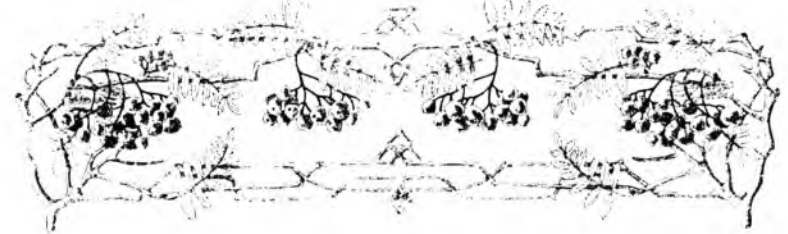


EPISTULA NICAENI CONCILII AD AEGYPTIOS

Sancta et magna synodus per dei gratiam ecclesiae Alexandriae dilectissimis fratribus per Aegyptum, Libyam et Pentapolim apud Nicaeam civitatem collecti sanctum et magnum concilium constituerunt in deo salutem.

Quoniam per gratiam dei piissimo imperatore Constantino nos congregante ex diversis ac multis provinciis sancta ac magna synodus apud Nicaeam convenit, omni modo necessarium visum est a sacro concilio etiam ad vos litteras dare, ut cognoscatis, quae sunt mota, quae ventilata, quae vero placita. Primum quidem examinatum est de impietate ac scelere Ami et eius sociorum sub praesentia piissimi imperatoris Constantini.

3. Et ex omnium sententia definiimus anathematizare glorificationem eius impiam et verba maledicta ac sensus, quibus utebatur blasphemans dei filium et dicens ex nihilo esse et antequam nasceretur non fuisse et fuisse tempus, quando non erat, et propria potestate virtutis ac malitiae esse capacem filium dei.



Послання Собору у Нікеї до Єгиптян⁴³¹

1. Святий і, дякуючи Божій благодаті, Великий Олександрійській Церкві та дорогим братам в Єгипті, Лівії і у Пентаполісі єпископи, зібрані у Нікеї, звершуючи Великий і Святий Собор, [передають] вітання у Господі.

2. Дякуючи Божій благодаті і улюбленому Богом імператорові Константину, ми зібралися із різних провінцій і міст, щоби провести Великий і Святий Собор у Нікеї. Ми визнали за надзвичайно необхідне, щоби було вислано рівночасно і вам Послання від Святого Собору⁴³². Бажаємо, щоби ви дізналися, що ж було предметом наших нарад, які справи було досліджено, що вирішено і що постановлено. У присутності улюбленого Богом імператора Константина, як першою зі всіх, ми розглянули справу безбожності і злочину Арія, а також послідовників його вчення.

⁴³¹ Лист, представлений св. Атанасієм Великим, знаходиться у додатку до «*De Decretis Synodi*» (пор. PG 20, 1535 – 1544), а також у творі ТЕОДОРИТА КІРСЬКОГО, *Ecclesiasticae historiae* I, 11 [12] (PG 82) та у СОКРАТА СХОЛАСТИКА, HE, 9, 1.

⁴³² Не зберігся жоден інший лист.

3. Ми єдинодушно вирішили засудити його безбожну доктрину та слова і блюзнірські вирази⁴³³, яких вживав, зневажаючи Божого Сина: «Є з нічого», «допоки народився не існував», «був колись [час], коли його не було» і те, що «Син Божий є здатний з власної волі до добра і до зла».⁴³⁴

4. Ἀπαντα ἀνεθεμάτισεν ἡ ἀγία σύνοδος οὐδὲ ὅσον ἀκοῦσαι τῆς ἀσεβοῦς δόξης καὶ τῆς ἀπονοίας καὶ τῶν βλασφημῶν ῥημάτων ἀνασχομένη. Καὶ τὰ μὲν κατ' ἐκείνους οἴου τέλους τετύχηκε πάντως ἢ ἀκηκόατε ἢ ἀκούσεσθε, ἵνα μὴ δόξωμεν ἐπεμβαίνειν ἀνδρὶ δι' οἰκείαν ἀμαρτίαν ἄξια τὰ ἐπίχειρα κομισαμένῳ.

5. Τοσοῦτον δὲ ἴσχυσεν αὐτοῦ ἡ ἀσέβεια, ὥς καὶ παραπολαῦσαι Θεωνᾶν ἀπὸ Μαρμαρικῆς καὶ Σεκοῦνδον ἀπὸ Πτολεμαίδος, τῶν γὰρ αὐτῶν κάκεῖνοι τετυχήκασιν.

Ἄλλ' ἐπειδὴ ἡ θεοῦ χάρις τῆς μὲν κακοδοξίας ἐκείνης καὶ τῆς βλασφημίας καὶ τῶν προσώπων τῶν τολμησάντων διάστασιν καὶ διαίρεσιν ποιήσασθαι τοῦ εἰρηνευομένου ἄνθρωπον ἡλευθέρωσεν τὴν Αἴγυπτον, ἐλείπετο δὲ τὸ κατὰ τὴν προπέτειαν Μελιτίου καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ χειροτονηθέντων· καὶ περὶ τούτου τοῦ μέρους ἃ ἔδοξε τῇ συνόδῳ ἐμφανίζομεν ὑμῖν, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί.

6. Ἐδοξεν οὖν Μελίτιον μὲν φιλανθρωπότερον κινηθείσης τῆς συνόδου – κατὰ γὰρ τὸν ἀκριβῆ λόγον οὐδεμιᾶς συγγνώμης ἄξιός ἦν – μένειν ἐν τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μηδεμίαν ἐξουσίαν

⁴³³ Анафема на Арія та послідовників його вчення приєднані до Символу віри.

⁴³⁴ У тексті, який формулював св. Атанасій Великий містяться додаткові погляди: «λέγοντος καὶ κτίσμα ὀνομάζοντος καὶ ποίημα»; латинська версія «asserens creaturam esse et facturam», («говорить про Нього, що є створений і творінням»). Дана версія не вживається у версії послання збереженого у творі ТЕОДОРИТА КИРСЬКОГО, *Ecclesiastica historiae* I, 8 (PG 82, 928 C).

ἔχειν μήτε προχειρίζεσθαι μήτε χειροθετεῖν μήτε ἐν χώρᾳ μήτε ἐν πόλει ἑτέρα φαίνεσθαι ταύτης τῆς προφάσεως ἕνεκα, ψιλὸν δὲ τὸ ὄνομα τῆς τιμῆς κεκτῆσθαι.

4. Haec omnia posuit anathema sanctum concilium, sed nec audire glorificationem impiam et inmanitatem ac maledica verba sustinuit. Et ille quidem quem exitum vel finem habuerit meritorum forsitan audistis vel audietis, ne insultare homini videamur obprobrium peccato dignum pexpresso. 5. Tantum autem praevaluit eius impietas, ut etiam cum eo pateretur Theonas de Marmarica et Secundus de Ptolemaide, nam et ipsi quoque eadem meruerunt.

Sed quoniam dei gratia illa mala glorificatione et blasphemiis ac personis praesumentibus sibi separationem et heresim facere pacifico ab initio populo Aegyptum liberavit, de temeritate Meletii et ordinatum ab eo quae statuta sunt vobis indicamus, dilectissimi fratres.

6. Placuit igitur Meletium quidem, humanius agere sancto concilio benignius commoto - pro enim certa ratione nullam indulgentiam merebatur - manere in civitate sua nullamque habere potestatem neque provehendi nec ordinandi episcopos sive in territoriis sive in aliqua civitate huius rei causa apparere.

4. Все це Святий Собор засудив, щоби не слухати більше безбожної і безумної науки, і щоби не переносити терпеливо слів, повних блюзнірства. Ви вже почули, напевно, або ще почувете, який вирок винесено у його справі, але нехай [ніхто] не вважає, що ми зневажаємо людину, яка за свій гріх понесла справедливе покарання.

5. Його безбожність мала таку велику силу впливу, що приєдналися до нього Теона з Мармарикії і Секунд з

Птолемеї – обидва отримали цей самий вирок [що і Арії].⁴³⁵

Але тому, що благодать Божа вчинила вільним Єгипет від тієї хибної і блюзнірської доктрини і від людей, які осмілюються впроваджувати схизму і поширювати ересь серед миролюбного народу, залишилося тільки повідомити вас, улюблені браття, що Святий Собор вирішив у справі легковажності Мелетія⁴³⁶ і про тих, які були ним висвячені.

6. Вирішено, щоби ставитися до Мелетія лагідніше, хоча, говорячи прискіпливіше, він не заслуговує на жодну поблажливість. Собор постановив, що він може залишатись у своєму місці, але йому не слід вибирати клер, ані уділювати свячень, не можна йому також вдаватися з цією метою у село чи до іншого міста, задовольняючись лише гідністю єпископа і його титулом.

7. Τοὺς δὲ ὑπ' αὐτοῦ κατασταθέντας μυστικωτέρα χειροτονία βεβαιωθέντας κοινωνηθῆναι ἐπὶ τούτοις, ἐφ' ᾧ τε ἔχειν μὲν αὐτοὺς τὴν τιμὴν καὶ λειτουργεῖν, δευτέρους δὲ εἶναι ἐξάπαντος πάντων τῶν ἐν ἐκάστη παροικία καὶ ἐκκλησία ἐξεταζομένων τῶν ὑπὸ τὸν τιμιώτατον <ἀδελφόν> καὶ

⁴³⁵ Обидва єпископи підтримували Арія від початку його єретичного відступництва і були засуджені Синодом в Олександрії, який відбувся ще перед Собором у Нікеї. Пор. СОКРАТ СХОЛАСТИК, *Historia Ecclesiae*, I, 6.

⁴³⁶ Мелетій – батько схизматиків, які називалися мелетіанами. Єп. Мелетій конфліктував з Петром єп. Олександрійським. Причиною суперечки між ними була незгода у питанні про прийняття у лоно Церкви «відпалих». Єп. Мелетій висвячував своїх священників і не погоджувався на прийняття до спільноти Церкви т.зв. «відпалих», утворивши схизму у Церкві не погоджуючись з Петром єп. Олександрійським.

συλλειτουργὸν ἡμῶν Ἀλέξανδρον προχειρισμένων, ὡς τούτοις μὲν μηδεμίαν ἐξουσίαν εἶναι τοὺς ἀρέσκοντας· αὐτοῖς προχειρίζεσθαι ἢ ὑποβάλλειν ὀνόματα ἢ ὅλως ποιεῖν τι χωρὶς γνώμης τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου τῶν ὑπὸ Ἀλέξανδρον.

8. Τοὺς δὲ χάριτι θεοῦ καὶ εὐχαῖς ὑμετέραις ἐν μηδενὶ σχίσματι εὐρεθέντας, ἀλλὰ ἀκηλιδῶτους ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ ὄντας ἐξουσίαν ἔχειν καὶ προχειρίζεσθαι καὶ ὀνόματα ἐπιλέγεσθαι τῶν ἀξίων τοῦ κλήρου καὶ ὅλως πάντα ποιεῖν κατὰ νόμον καὶ θεσμὸν τὸν ἐκκλησιαστικόν.

9. Εἰ δέ τινα συμβαίη ἀναπαύσασθαι τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τηνικαῦτα προσαναβαίνειν εἰς τὴν τιμὴν τοῦ τετελευτηκότος τοὺς ἄρτι προσληφθέντας, μόνον εἰ ἄξιοι φαίνονται καὶ ὁ λαὸς αἰροῖτο συνεπιψηφίζοντος αὐτῷ καὶ ἐπισφραγίζοντος τοῦ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπου.

10. Τοῦτο δὲ τοῖς μὲν ἄλλοις ἅπασιν συνεχωρήθη, ἐπὶ δὲ τοῦ Μελιτίου προσώπου οὐκέτι τὰ αὐτὰ ἔδοξε διὰ τὴν ἀνέκαθεν αὐτοῦ ἀταξίαν καὶ διὰ τὸ πρόχειρον καὶ προπετὲς τῆς γνώμης, ἵνα μηδεμία ἐξουσία ἢ αὐθεντία αὐτῷ δοθῇ ἀνθρώπῳ δυναμένῳ πάλιν τὰς αὐτὰς ἀταξίας ποιῆσαι.

7. Ordinatos sane ab ipso in archana ordinatione firmatos communicare sub hac videlicet conditione, ut <clerus> teneant quidem et ministrent, secundos autem esse sine dubio omnium, qui sunt in parociis et in ecclesiis sub caxissimo et conministro Alexandro, quibus ne liceat quos voluerint ordinare aut pro nomine alicuius suggerere vel omnino quid facere sine voluntate episcopi catholicae et apostolicae ecclesiae. 8. Qui vero sub Alexandro sunt qui per dei gratiam et vestras orationes in nullo delicto repperti sunt, sed sunt in maculati in catholica et apostolica ecclesia constituti, habeant potestatem provehendi, nominandi et eligendi dignos cleros <et> omnia denique facere secundum legem et ordinem ecclesiasticum.

9. Si autem evenerit quosdam quiescere in ecclesiis, tunc ad honorem accedere mortui nunc susceptos, tantum si quis dignus videatur et populus voluerit consentiente et confirmante catholicae et apostolicae episcopo Alexandriae ecclesiae. 10. Hoc autem omnibus aliis concessum est, nam in Meletii persona non placuit propter insitam eius insaniam et morum procacitatem atque temeritatem, quo nulla potestas auctoritatis concedatur homini praevalenti ad easdem insolentias reppedere.

7. Ті,⁴³⁷ які були ним висвячені, повинні отримати підтвердження свячень більш святими руками, тоді можуть бути прийняті до церковної єдності і на тих умовах, коли зберігатимуть свою гідність і закони виконання Божої служби. Але у кожній парафії і у кожній церкві [вони] є беззаперечно підпорядковані тим духовним, яких затвердив та висвятив нам найповажніший брат та співслужитель у єпископстві Олександр. Не можна їм також висвячувати кого б вони хотіли, ані висувати імен кандидатів на духовних і взагалі нічого не [повинні] чинити без згоди єпископа Католицької Церкви підлягаючого Олександру.

8. Ті, які завдяки Божій благодаті і вашим молитвам не були замішані у жодну схизму, але без пороку тривають у Католицькій і Апостольській Церкві, мають владу вибирати гідних людей духовного стану для їхнього висвячення, а також їм дозволено чинити все те, що є згідне із законами та звичаєм Церкви.

9. Якщо станеться, що помре хтось із духовних і залишить своє становище у Церкві, його гідність може отримати один із тих, які були останнім часом прийняті до спільноти, але лише тоді, коли виявиться гідним, захоче

його народ і погоджено вибере, а цей вибір затвердить єпископ Олександрії.

10. Визнано ці закони для всіх інших, але це не відноситься до особи Мелетія по причині його глибокого закоріненого браку дисципліни, зухвальства і легковажного пристосування, щоби не давати жодної влади ані авторитету людині, здатній знову викликати подібний безпорядок.

11. Τοῦτ' ἐστὶ τὰ ἐξαίρετα καὶ διαφέροντα Αἰγύπτῳ καὶ τῇ ἁγιωτάτῃ Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ· εἰ δέ τι ἄλλο ἐκανονίσθη ἢ ἐδογματίσθη συμπάρόντος τοῦ κυρίου καὶ τιμιωτάτου συλλειτουργοῦ καὶ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ἀλεξάνδρου, αὐτὸς παρὼν ἀκριβέστερον ἀνοίσει πρὸς ὑμᾶς ὅτε δὴ καὶ κύριος καὶ κοινωνὸς τῶν γεγεννημένων τυγχάνων.

12. Εὐαγγελιζόμεθα δὲ ὑμᾶς περὶ τῆς συμφωνίας τοῦ ἁγίου πάσχα, ὅτι ὑμετέραις εὐχαῖς κατωρθώθη καὶ τοῦτο τὸ μέρος, ὥστε πάντας τοὺς ἐν τῇ ἐφ' ἀδελφοὺς τοὺς μετὰ τῶν Ἰουδαίων τὸ πρότερον ποιοῦντας συμφώνως Ῥωμαίοις καὶ ὑμῖν καὶ πᾶσιν ἡμῖν τοῖς ἐξ ἀρχαίου μεθ' ὑμῶν φυλάσσουμεν τὸ πάσχα ἐκ τοῦ δεῦρο ἄγειν.

13. Χαίροντες οὖν ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι καὶ ἐπὶ τῇ κοινῇ εἰρήνῃ καὶ συμφωνίᾳ καὶ ἐπὶ τῷ πᾶσαν αἵρεσιν ἐκκοπῆναι ἀποδέξασθε μὲν μετὰ μείζονος τιμῆς καὶ πλείονος ἀγάπης τὸν συλλειτουργὸν ἡμῶν, ὑμῶν δὲ ἐπίσκοπον Ἀλέξανδρον τὸν εὐφράναιεντα ἡμᾶς τῇ παρουσίᾳ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡλικίᾳ τοσοῦτον πόνον ὑποστάεντα ὑπὲρ τοῦ εἰρήνην γενέσθαι καὶ παρ' ὑμῖν. Εὐχεσθε δὲ καὶ περὶ ἡμῶν πάντων, ἵνα τὰ καλῶς ἔχειν δόξαντα ταῦτα βέβαια μένοι διὰ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

⁴³⁷ Пор. Перший Нікейський Собор (325 р.), правило 8.

11. Haec sunt praecipua et pertinentia ad Aegyptum et sanctam ecclesiam Alexandriae. Si quid vero aliud est redactum ad regulam vel decretum praesentibus nobis cum carissimo et conministro nostro Alexandro, praesens ipse refert, ut potest dominus ac socius actitarum <rerum> [versio latina antiqua deest]⁴³⁸

11. Ось такі є постанови відносно Єгипту і Найсвятішої Олександрійської Церкви. Інші постанови, які відносяться до церковних канонів і догм, які ми прийняли у присутності нашого найшановнішого брата і співслужителя Олександра, він сам вам докладніше передасть, адже [він] ласкаво брав участь у наших нарадах та у прийнятті рішень.⁴³⁹

12. Проголошуємо вам добру новину про єдність щодо Святої Пасхи. На вашу просьбу встановлено один, відповідний час. Тому всі брати зі Сходу, які колись святкували Воскресіння з євреями, будуть її святкувати з цього часу з римлянами і з нами та з усіма тими, які з давніх часів святкували Воскресіння у цьому самому часі, що й ми⁴⁴⁰.

13. Повні радості із доведення до успішного завершення нарад і прийняття справедливих постанов, з настанням загального спокою та єдності, а також з відкиненням єресей прийміть із ще більшою почесною і любов'ю нашого співслужителя а вашого єпископа Олександра, якого присутність на нарадах була для нас радістю, який, хоча у старшому віці, трудився для повернення вам миру.

⁴³⁸ Послання Отців Першого Нікейського Собору до Єгиптян у розділах: 12, 13 латинською мовою відсутні.

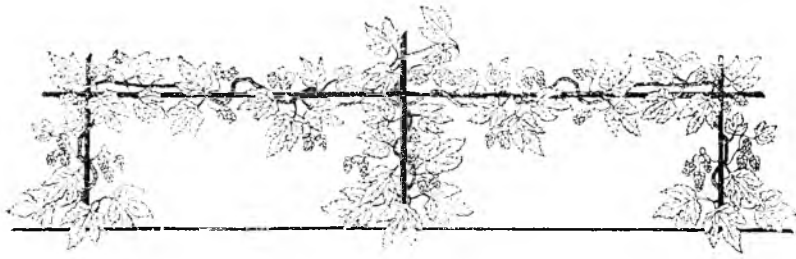
⁴³⁹ З цього моменту латинська версія відсутня.

⁴⁴⁰ У період раннього християнства юдеохристияни святкували Паску 14 дня місяця Нісану, інші християни святкували у неділю після першого весняного повнолуння; пор. J. NAUMOWICZ, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat*, Kraków 2000, с. 82.

Моліться також за нас всіх, щоби прийняті нами вірні постанови залишилися незмінними, через Бога Всемогутнього, через Господа Нашого Ісуса Христа у Святому Дусі. Йому слава на віки віків. Амінь.



Оливна лампадка III ст.
(Ватиканський музей)
«Сину Божий, помилуй нас»



[Εὐσεβίου Ἐπιστολὴ πρὸς
τοὺς τῆς παροικίας αὐτοῦ]

1. Τὰ περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστεως πραγματευθέντα κατὰ τὴν μεγάλην σύνοδον τὴν ἐν Νικαίᾳ συγκροτηθεῖσαν εἰκὸς μὲν ὑμᾶς, ἀγαπητοί, καὶ ἄλλοθεν μεμαθηκέναι, τῆς φήμης προτρέχειν εἰωθυίας τὸν περὶ τῶν πραττομένων ἀκριβῆ λόγον. Ἄλλ' ἵνα μὴ ἐκ τοιαύτης ἀκοῆς τὰ τῆς ἀληθείας ἑτεροίως ὑμῖν ἀπαγγέλληται, ἀναγκαίως διεπεμψάμεθα ὑμῖν πρῶτον μὲν τὴν ὑφ' ἡμῶν προταθεῖσαν περὶ τῆς πίστεως γραφὴν, ἔπειτα τὴν δευτέραν, ἣν ταῖς ἡμετέραις φωναῖς προσθήκας ἐπιβαλόντες ἐκδεδώκαμεν.

2. Τὸ μὲν οὖν παρ' ἡμῶν γράμμα ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ θεοφιλεστάτου ἡμῶν βασιλέως ἀναγνωσθὲν εὖ τε ἔχειν καὶ δοκίμως ἀποφανθὲν τοῦτον ἔχει τὸν πρόπον·

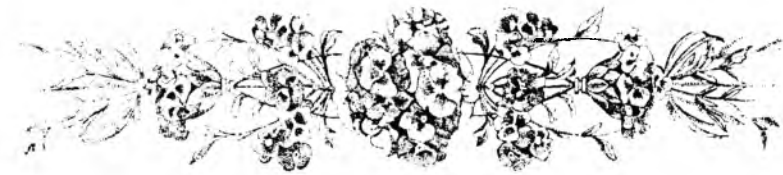
3. «Καθὼς παρελάβομεν παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπων καὶ ἐν τῇ πρώτῃ κατηχήσει καὶ ὅτε τὸ λουτρὸν ἐλαμβάνομεν καὶ καθὼς ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν μεμαθήκαμεν καὶ ὡς ἐν τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ἐπισκοπῇ ἐπιστεύομέν τε καὶ ἐδιδάσκομεν, οὕτως καὶ νῦν πιστεύοντες τὴν ἡμετέραν πίστιν ὑμῖν προσαναφέρομεν· ἔστι δὲ αὕτη·

4. «Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεὸν πατέρα, παντοκράτορα, τὸν τῶν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν, καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζῶν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα· τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἵξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς τὸ ἐν πνεῦμα ἅγιον.

5. Τοῦτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες πατέρα ἀληθῶς πατέρα καὶ υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἀποστέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπεν· “πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος». Περὶ ὧν καὶ διαβεβαιούμεθα ἔχειν καὶ οὕτως φρονεῖν καὶ πάλαι οὕτως ἐσχηκέναι καὶ μέχρι θανάτου ὑπὲρ ταύτης ἐνίστασθαι τῆς πίστεως ἀναθεματίζοντες πᾶσαν ἄθεον αἵρεσιν.



Голова ангела – V ст.
(Базилика св. Павла за мурами. Рим)



Послання Євсевія з Кесарії до Святої Церкви⁴⁴¹

1. Напевно, ви довідалися вже із інших джерел, улюблені, про ухвали, які відносяться до віри Церкви, прийняті Великим Собором, який зібрався у Нікеї. Зазвичай, вістки випереджують докладний зв'язок подій. У турботі про те, щоби лише на підставі того роду усної інформації, правда не була вам представлена в іншому світлі, вважаю необхідним вислати до вас, по – перше, запропонованого мною листа, який стосується віри, а по – друге, те що є опубліковане після додатку до нього певних доповнень.

2. Лист, представлений мною, який був прочитаний у присутності найулюбленішого Богом нашого імператора, а

⁴⁴¹ Латинська версія цього листа є відсутньою. Вказаний лист знаходимо у ЄВСЕВІЯ КЕСАРІЙСЬКОГО, в: PG 20, 1535 – 1544, та СОКРАТА СХОЛАСТИКА, HE, I, 8. У грецькому тексті пункт 16 відсутній. У даному перекладі використовується грецький текст згідно з Н. G. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, в: *Athanasius Werke* III, 1, Berlin – Leipzig 1934, сс. 42 – 47; Цей текст можемо знайти у M. SIMONETTI, *Il Cisto, Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, II, під кер. M. SIMONETTI, Milano 2003, сс. 104 – 112.

також визнаний як добрий та гідний прийняття, представляє наступне:

3. «Віру нашу, яку ми прийняли від наших попередників єпископів під час катехизи, у часі прийняття Хрещення, а також яку ми пізнали з Божих Писань, яку ми визнавали і якої ми навчали як пресвітери, а потім як єпископи, так само віруючи у даний час вам представляємо. Ось вона:

4. «Віriamo в одного Бога, Отця Вседержителя, Творця всіх речей видимих і невидимих, а також в одного Господа, Ісуса Христа, Слово Боже, Бога від Бога, світло від світла, життя з життя, Сина Єдинородного, Первородного всього творіння,⁴⁴² зродженого від Отця перед всіма віками, через Якого все сталося,⁴⁴³ Який для нашого спасіння прийняв тіло і перебував поміж людьми, терпів, воскрес третього дня, вознісся до Отця, знову прийде у славі судити живих і мертвих. Віriamo також в одного Святого Духа.

5. Одночасно віriamo, що кожен з Них є, а також існує [суб'єктивно]: Отець є правдиво Отцем, Син правдиво Сином, Дух Святий правдиво Духом Святим, згідно з тим, що сказав також наш Спаситель, посылаючи своїх учнів з метою проповіді: «Ідіть, отже, і зробіть учнями всі народи: хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа».⁴⁴⁴ Запевнюємо вас, що так само дотримуємося, так само думаємо від давніх часів, так само ми дотримувались і аж до смерті витриваємо у цій вірі, проклинаючи будь – яку безбожну ересь.

6. Ταῦτα ἀπὸ καρδίας καὶ ψυχῆς πάντοτε πεφρονηκέναι, ἐξ οὗπερ ἴσμεν ἑαυτοὺς, καὶ νῦν φρονεῖν τε καὶ λέγειν ἐξ ἀληθείας ἐπὶ τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος καὶ τοῦ κυρίου

⁴⁴² Кол. 1, 15.

⁴⁴³ Пор. Ів. 1, 3.

⁴⁴⁴ Мт. 28, 19.

ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μαρτυρόμεθα, δεικνύναι ἔχοντες δι' ἀποδείξεων καὶ πείθειν ὑμᾶς ὅτι καὶ τοὺς παρελθούσους χρόνους οὕτως ἐπιστεύομεν τε καὶ ἐκηρύσσομεν»».

7. Ταύτης ὑφ' ἡμῶν ἐκτεθείσης τῆς πίστεως οὐδεὶς παρῆν ἀντιλογίας τόπος, ἀλλ' αὐτός τε πρῶτος ὁ θεοφιλέστατος ἡμῶν βασιλεὺς ὀρθότατα περιέχειν αὐτὴν ἐμαρτύρησεν. Οὕτω τε καὶ ἑαυτὸν φρονεῖν συνωμολόγησε καὶ ταύτῃ τοὺς πάντας συγκαταθέσθαι ὑπογράφειν τε τοῖς δόγμασι καὶ συμφωνεῖν τούτοις αὐτοῖς παρεκελεύετο, ἐνὸς μόνου προσεγγραφέντος ῥήματος τοῦ ὁμοουσίου ὁ καὶ αὐτὸς ἐρμήνευε λέγων· ὅτι μὴ κατὰ τῶν σωμάτων πάθη λέγοιτο ὁμοούσιος <ὁ υἱός>, οὗτ' οὖν κατὰ διαίρεσιν οὔτε κατὰ τινα ἀποτομήν ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι· μηδὲ γὰρ δύνασθαι τὴν ἅ ὕλον καὶ νοερὰν καὶ ἀσώματον φύσιν σωματικόν τι πάθος ὑφίστασθαι, θείοις δὲ καὶ ἀπορρήτοις λόγοις προσήκειν τὰ τοιαῦτα νοεῖν. Καὶ ὁ μὲν σοφώτατος ἡμῶν καὶ εὐσεβέστατος βασιλεὺς τοιάδε ἐφιλοσόφει. Οἱ δὲ προφάσει τῆς τοῦ ὁμοουσίου προσθήκης τήνδε τὴν γραφὴν πεποιήκασιν·

8. «Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα, παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Τοὺς δὲ λέγοντας “ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν” καὶ “πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν” καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι τρεπτόν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία».

6. Урочисто засвідчуємо перед Всемогутнім Богом і перед Господом нашим Ісусом Христом, що все це ми думаємо з всього серця і всієї душі відколи себе знаємо і що зараз думаємо і говоримо згідно з правдою. При тому можемо довести і переконати вас, що рівночасно у минулому так само ми вірили і так само ми навчали».

7. Коли я так представляв визнання віри, не було жодного спротиву. Навпаки, навіть сам найулюбленіший Богом наш імператор перший засвідчив, що воно є, по всіх мірках, влучним. Він ствердив з наполяганням, що і він так само думає і запропонував всім, щоби його [визнання віри] спільно прийняли, підписалися під цим вченням, а також, щоби були з ним згодні, додаючи тільки одне слово: «*одноістотний*». Він сам його пояснив, говорячи, що якщо говориться, що <Син> є «*одноістотний*» не згідно з тим, що відбувається [з] тілом, а отже, що Він не існує ані на підставі поділу, ані на підставі якогось відділення від Отця. Бо ж нематеріальна природа, духовна і безтілесна не може приймати жодних тілесних відчуттів. Цього роду речі повинні пізнаватися спираючись на Слово Боже, яке є невимовним. Так розмірковував наш наймудріший і найпобожніший імператор. Вони у зв'язку з виразом «*одноістотний*» склали ось такий лист:

8. «Віriamo в одного Бога Отця Вседержителя, Творця всіх видимих і невидимих речей. І в одного Господа, Ісуса Христа, Сина Божого, єдиного, зродженого з Отця, тобто з істоти Отця, Бога з Бога, світло зі світла, Бога правдивого з Бога правдивого, зродженого, а не створеного, одноістотного Отцю. Через якого все сталося у небі, як і на землі; Який задля нас людей і задля нашого спасіння зійшов [на землю] і прийняв тіло, став людиною, терпів і воскрес третього дня, вознісся на небеса, прийде судити живих і мертвих. [Віriamo] у Святого Духа.

Ті ж, які говорять, що був колись [час], коли Його не було, або що не існував, перед тим як був зроджений, або що повстав з нічого, або також стверджують, що є з іншої іпостасі чи істоти, або що Син Божий⁴⁴⁵ є змінний або преображальний – тих всіх Католицька і Апостольська Церква виключає [з числа вірних]».

9. Καὶ δὴ ταύτης τῆς γραφῆς ὑπ' αὐτῶν ὑπαγορευθείσης, ὅπως εἴρηται αὐτοῖς τὸ «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς» καὶ τὸ «τῷ πατρὶ ὁμοούσιον», οὐκ ἀνεξέταστον αὐτοῖς κατελμπάνομεν. Ἐπερωτήσεις τοιγαροῦν καὶ ἀποκρίσεις ἐντεῦθεν ἀνεκινούντο ἐβασάνιζεν τε ὁ λόγος τὴν διάνοιαν τῶν εἰρημένων. Καὶ δὴ τὸ «ἐκ τῆς οὐσίας» ὡμολογεῖτο πρὸς αὐτῶν δηλωτικὸν εἶναι τοῦ ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς εἶναι, οὐ μὴν ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ πατρὸς.

10. Ταύτη δὲ καὶ ἡμῖν ἐδόκει καλῶς ἔχειν συγκατατίθεσθαι τῇ διανοίᾳ τῆς εὐσεβοῦς διδασκαλίας ὑπαγορευούσης ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν, οὐ μὴν μέρος αὐτοῦ τῆς οὐσίας τυγχάνειν. Διόπερ τῇ διανοίᾳ καὶ ἡμεῖς συνετιθέμεθα οὐδὲ τὴν φωνὴν τοῦ ὁμοουσίου παραιτούμενοι, τοῦ τῆς εἰρήνης σκοποῦ πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῖν κειμένου καὶ τοῦ μὴ τῆς ὀρθῆς ἐκπεσεῖν διανοίας.

11. Κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ τὸ «γεννηθέντα καὶ οὐ ποιηθέντα» κατεδεξάμεθα, ἐπειδὴ τὸ «ποιηθέν» κοινὸν ἔφασκον εἶναι πρόορημα τῶν λοιπῶν κτισμάτων τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ γενομένων, ὧν οὐδὲν ὅμοιον ἔχειν τὸν υἱόν· διὸ δὴ μὴ εἶναι αὐτὸν ποίημα τοῖς δι' αὐτοῦ γενομένοις ἐμφερές, κρείττονος δὲ ἢ κατὰ πᾶν ποίημα τυγχάνειν οὐσίας, ἣν ἐκ τοῦ πατρὸς γεγενῆσθαι τὰ θεῖα διδάσκει λόγια, τοῦ πρόπου τῆς

⁴⁴⁵ Тексти, які залежні від св. Атанасія Великого, тут додають «ἡκτιστὸν» (створений). Воно не міститься у посланні ТЕОДОРІТА КИРСЬКОГО, *Ecclesiasticae historiae* I, 11 [12] (PG 82, 944 A).

γεννήσεως ἀνεκφράστου καὶ ἀνεπιλογίστου πάσῃ γεννητῇ φύσει τυγχάνοντος.

12. Οὕτω δὲ καὶ τὸ «ὁμοούσιον εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν» ἐξεταζόμενος ὁ λόγος συνίστησιν, οὐ κατὰ τὸν τῶν σωμάτων τρόπον οὐδὲ τοῖς θνητοῖς ζώοις παραπλησίως, οὔτε γὰρ κατὰ διαίρεσιν τῆς οὐσίας οὔτε κατὰ ἀποτομήν, ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τι πάθος ἢ τροπὴν ἢ ἀλλοίωσιν τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τε καὶ δυνάμεως. Τούτων γὰρ πάντων ἀλλοτρίαν εἶναι τὴν ἀγέννητον τοῦ πατρὸς φύσιν.

13. Παραστατικὸν δὲ καὶ εἶναι τὸ «ὁμοούσιον τῷ πατρὶ» τοῦ μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γενητὰ κτίσματα τὸν υἱόν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιῶσθαι καὶ μὴ εἶναι ἐξ ἐτέρας τινὸς ὑποστάσεως τε καὶ οὐσίας, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς. ὧ καὶ αὐτῷ τοῦτον ἐρμηνευθέντι τὸν τρόπον καλῶς ἔχειν ἐφάνη συγκαταθέσθαι, ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινες λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου συγχρησαμένους ὀνόματι.

14. Ταῦτα μὲν οὖν περὶ τῆς ἐκτεθείσης εἰρήσθω πίστεως, ἣ συνεφωνήσαμεν οἱ πάντες οὐκ ἀνεξετάστως, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἀποδοθείσας διανοίας ἐπ' αὐτοῦ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως ἐξετασθείσας καὶ τοῖς εἰρημένοις λογισμοῖς συνομολογηθείσας.

15. Καὶ τὸν ἀναθεματισμὸν δὲ τὸν μετὰ τὴν πίστιν πρὸς αὐτῶν ἐκτεθέντα ἄλυπον εἶναι ἡγησάμεθα διὰ τὸ ἀπείργειν ἀγράφοις χρῆσθαι φωναῖς, διὸ σχεδὸν ἢ πᾶσα γέγονε σύγχυσις καὶ ἀκαταστασία τῆς ἐκκλησίας. Μηδεμιᾶς γοῦν θεοπνεύστου γραφῆς τῷ «ἐξ οὐκ ὄντων» καὶ τῷ «ἣν ποτε ὄτε οὐκ ἦν» καὶ τοῖς ἐξῆς ἐπιλεγόμενοις κεχρημένης οὐκ εὐλογον ἐφάνη ταῦτα λέγειν καὶ διδάσκειν, ὧ καὶ αὐτῷ καλῶς δόξαντι συνεθέμεθα, ἐπεὶ μηδὲ ἐν τῷ πρὸ τούτου χρόνῳ τούτοις εἰώθαμεν συγχρηθῆναι τοῖς ῥήμασιν.

16. Ἐτι μὴν τὸ ἀναθεματίζεσθαι τὸ «πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν» οὐκ ἄτοπον ἐνομίσθη τῷ παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι τὸ

εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ πρὸ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως. Ἐδὴ δὲ ὁ θεοφιλέστατος ἡμῶν βασιλεὺς τῷ λόγῳ κατεσκεύαζε καὶ κατὰ τὴν ἑνθεὸν αὐτοῦ γέννησιν τὸ πρὸ πάντων αἰώνων εἶναι αὐτόν, ἐπεὶ καὶ πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι δυνάμει ἦν ἐν τῷ πατρὶ ἀγενήτως, ὅντος τοῦ πατρὸς αἰὲ πατρὸς ὡς καὶ βασιλέως αἰὲ καὶ σωτῆρος αἰὲ, δυνάμει πάντα ὄντος, αἰὲ τε κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος.

17. Ταῦτα ὑμῖν ἀναγκαίως διεπεψάμεθα, ἀγαπητοί, τὸ κεκριμένον τῆς ἡμετέρας ἐξετάσεως τε καὶ συγκαταθέσεως φανερόν ὑμῖν καθιστῶντες καὶ ὡς εὐλόγως τότε μὲν καὶ μέχρις ἐσχάτης ὥρας ἐνιστάμεθα, ὅθ' ἡμῖν τὰ ἑτεροίως γραφέντα προσέκοπτε, τότε δὲ ἀφιλονείκως τὰ μὴ λυποῦντα κατεδεξάμεθα, ὅθ' ἡμῖν εὐγνωμόνως τῶν λόγων ἐξετάζουσι τὴν διάνοιαν ἐφάνη συντρέχειν τοῖς ὑφ' ἡμῶν αὐτῶν ἐν τῇ προεκτεθείσῃ πίστει ὡμολογημένοις.

9. І коли Отці Собору у такому звучанні написали формулу, я не залишаю без пояснення проблеми, в якому значенні [вони] вживають зворот «з **істоти Отця**», а також вираз «**одноістотний Отцеві**». Ось при цій нагоді посипалися питання і відповіді, а дискусія почала достеменно досліджувати значення висловлювання. Таким чином зворот «з **істоти**» узгоджено прийняте за вказівку, що [Син Божий] є з Отця, але не існує як частина Отця.

10. І мені також здавалося, що добре буде погодитися на таке розуміння побожної науки, яка навчає, що Син є з Отця, але не є частиною Його істоти. Тому також я сам виразив згоду на цю інтерпретацію і не відкинув слово «**одноістотний**», споглядаючи на ціль задля спокою, а також збереження себе у накреслених межах для правильного розуміння [основ віри].

11. На цій самій основі я прийняв слова «**був зродженим, а не створеним**». Адже говорили, що визначення «**створений**» є спільне для всіх творінь, які були

покликані до буття через Сина, а Син не має з ними жодної подібності. Тому—то Він Сам не є творінням подібним до творінь, які через Нього повстали. Його бо істота нескінченно перевищує будь — які творіння, а слова Бога повчають, що Він був зроджений з Отця, хоч спосіб зродження є невимовним і незрозумілим для жодної створеної природи.

12. Так само піддаючи розгляду вираз, що «**Син є співістотний Отцю**», у період дискусії було встановлено, що «співістотний» є не згідно з тим, що відноситься до тіл ані не на подобу живих смертних істот, ані на основі поділу істоти, ані на основі розділення, ані на основі пізнання, зміни чи преображення істоти і сили Отця. Адже незроджена природа Отця є чужою всім тим уявленням.

13. [Мовний] зворот «**одноістотний Отцеві**» вказує, що Син Божий не виявляє жодної подібності до зроджених творінь, натомість є подібний у всьому тільки до Отця, Який Його зродив і не є з іншої іпостасі чи істоти, але з Отця. І я сам також виніс враження, що вчиню правильно, виражаючи свою згоду на цього роду інтерпретацію, а особливо, що ми дізналися, що визначення «**одноістотний**» вживали вже з давніх часів деякі вчені, знамениті єпископи і письменники, коли викладали вчення про Отця і Сина — Боже Слово.

14. Ось стільки нехай буде сказаного на тему проголошеного визнання віри, на яке всі разом ми виразили нашу згоду не без пригадуми, але на підставі проведеної дискусії у присутності самого найулюбленішого Богом імператора, яка піддала аналізу значення [конкретних формулювань] і результати якої були представлені у вище запропонованій аргументації.

15. Щодо анафеми, яку [ними] поміщено безпосередньо після визнання віри [я] вважав, що не спричинює вона жодних хвилювань, адже запобігає вживанню визначень, незасвідчених Писанням. Через це повстало дане

замішання і анархія у Церкві. Якщо тоді, у жодному натхненному Богом Писанні немає твердження «**[Син Божий повстав] з нічого**», ані також «**Був колись [час], коли не існував**», ані жодних дальших того роду додатків, абсурдним здається проповідувати і поширювати подібні тези. [Я] висловив свою згоду на це резонне рішення більш охоче, адже і досі я ніколи не мав звичаю вживати таких тверджень.

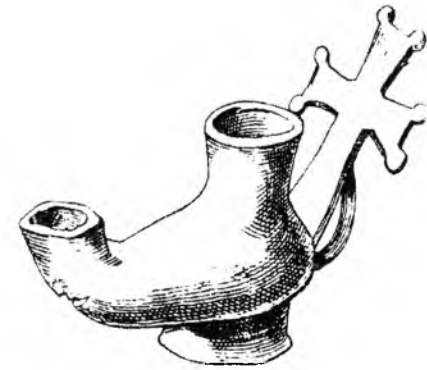
16.⁴⁴⁶ Крім того не здавалося слушним заперечувати формулювання: «**[Син] не існував допоки не був зродженим**», оскільки всі погодилися, що Син Божий існував перед тим, як народився тілесно.⁴⁴⁷ Вже наш найулюбленіший Богом імператор у своєму слові вияснив, що Син відносно Свого Божого зродження є передуючим до всіх віків, оскільки раніше був звершений акт зродження, був Силою Отця у стані незродження, [Синоm] Отця, завжди Отця, подібно як і завжди Господом і завжди Спасителем, Силою всього, що існує і з огляду на це завжди ідентичний з Самим Собою.

⁴⁴⁶ У версії СОКРАТА СХОЛАСТИКА НК 1, 8 розділ 16 відсутній.

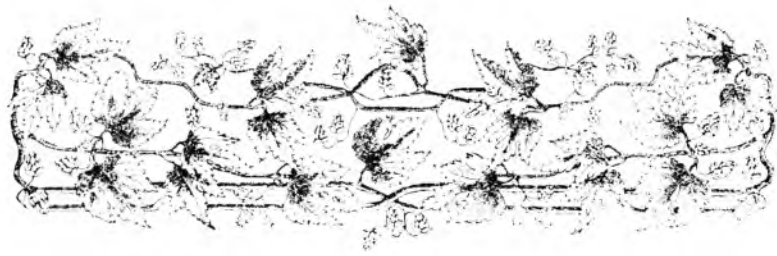
⁴⁴⁷ Єпископ Євсевій з Кесарії критикував твердження, що «[Син] не існував, допоки не був зродженим» у значенні існування перед зродженням тілесним з Марії. Італійський богослов М. Сімонетті твердить, що у «Посланні до своєї Церкви» славний церковний історик пояснює значення «зродження Сина від Отця», адже тут йдеться про внутрішньотринітарні відносини у Бозі, які мають духовний характер, а не матеріальний, чого не розумів Арії. (пор. М. SIMONETTI, *Il Cristo*, II, *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. М. SIMONETTI, Milano 1986, с. 556 – 557).

Польський богослов Г. Петрас твердить, що ця полеміка відносилася до богословських поглядів Павла з Самосати, який визнавав існування Божого Сина від народження з Марії, тобто твердив, що Ісус Христос є «*nudus homo*», тобто «чистою людиною», що згодом повторив Арій. (пор. Н. PIETRAS, *Le ragioni della convocazione del Consiglio Niceno da parte di Costantino il Grande*, в: *Gregorianum* 82 (2001), с. 31).

17. [Я] визнав за необхідне, улюблені, написати до вас про всі ці справи і пояснити вам докладно мотиви мого вагання і виразу згоди [на рішення Собору], а згодом ствердити, як слушно перед тим [я] противився і аж до останнього моменту, поки вразили мене формулювання написані по-іншому. Проте після проведення уважного аналізу значення термінів, коли зміст прийнятого формулювання здавався мені повністю згідним з моєю власною формулою, представленою раніше, [я] прийняв без спротиву звучання, яке не збуджує жодних застережень».



Оливна лампадка III ст.
(Ватиканський музей)



**«Христос – путь, істина і життя» (Ів. 14, 6) у
світлі вчення Першого Нікейського Собору
(Рецензія на книгу Павла Василюва «Перший
Нікейський Собор. Історичні передумови.
Філософсько – богословський аналіз»)**

У світлі сьогодення бачимо актуальність вчення Отців Першого Нікейського Собору, які повстали проти ересі Арія і захистили правду про Христа–Бога, Який прийняв Тіло задля нашого спасіння.

Павло Василюв у книзі «Перший Нікейський Собор. Історичні передумови та його богословсько – філософський контекст» підкреслює сотеріологічне значення місії Ісуса Христа у світі та, найголовніше – об’явлення Ісусом Отця у Ньому ж Самому, що становило певного роду скандальну правду для юдейської ментальності. Христос говорить: «Я в Отці, а Отець у Мені» (Ів. 14, 10). Ці слова стали фундаментальними для християнського віровчення і саме тому св. ап. Павло навчає: «Тож немає тепер жодного осуду тим, хто

ходить у Христі Ісусі не за тілом, а за духом, бо закон духа життя в Христі Ісусі визволив мене від закону гріха й смерті» (Рим. 8, 1 – 2).

Християнська віра є не тільки христоцентричною, але і тринітарною, а тому вона суперечить ересі Арія. Єресь Арія не перестала існувати. І сьогодні вона присутня у модифікованому псевдовченні свідків Єгови, які поширюють цю хибну доктрину.

Книга Павла Василюва «Перший Нікейський Собор. Історичні передумови та його богословсько – філософський контекст» може прекрасно служити як підручник у галузі тринітології. У цій книзі автор розглядає проблему розвитку тринітарно – христологічної догми у донікейський період. Павло Василюв представляє богослів’я Апостольських Мужів, Отців Апологетів, доктрину Орігена, доктрину св. Іринія Ліонського та багато інших світочів вказаного періоду.

Вартим уваги є не тільки глибокий аналіз перебігу подій перед Собором у Нікеї, в якому розкрито патристичні намагання символічних формулювань Церкви, але і сесійні дебати під час засідань Собору. Ці дебати повністю розкрили псевдовчення і приховані наміри Арія та його послідовників з однієї сторони та доктринально сформулювали Символ віри Церкви, вияснивши ортодоксійність христології та тринітології – з другої сторони. Все це відбулося завдяки плідній праці Осії єпископа з Кордоби, Олександрійського єпископа Олександра та диякона Атанасія – молодого секретаря Олександра єп. Олександрійського. Саме ці три стовпи Першого Нікейського Собору (Осія з Кордоби, Олександр Олександрійський та диякон Атанасій) захистили і заперечили єресь Арія та його прихильників.

У XIX ст. починає свій розмах раціоналізм, який пробує заперечити історичне існування Ісуса і твердить, що Христос є лише образом, створеним Церквою. Перший

Ватиканський Собор заперечив раціоналізм і догматично ствердив хибність цього погляду, окреслюючи ці нові філософські розважання як такі, що заперечують правдивість Святої Євангелії.

Аналізуючи погляди та постулати історично – критичного методу, богослови чітко визначили вчення Р. Бультмана та його попередників як «неоаріанство» у сучасному богослів'ї.

Розвиток вказаної теми автором цієї книги Павлом Василівим є цінним для того типу читачів, які прагнуть у вирі різноманітних журналістських версій віднайти правду про Христа. Церква вже давно ствердила історичність Христа, Який реально жив дві тисячі років тому і є Правдивим Богом та Правдивою Людиною. Автор книги прекрасно розвинув цю тему і подав сучасні відкриття з галузі археології та історії, що підтверджують правдивість існування історичного Ісуса, Який є Тим Самим в Якого вірить Церква.

Дана книга є цінним здобутком для сучасного українського богослів'я, бо у ній є подані Правила Отців Першого Нікейського Собору грецькою, латинською та церковнослов'янською мовами, переклад яких фахово здійснив наш автор. У перекладі Правил Першого Нікейського Собору Павло Василів подає паралельно Апостольські Правила, Правила Анкірського, Неокесарійського Синодів, а також Правила Петра єп. Олександрійського, (який вперше виключив Арія з лона Церкви). Ці постанови являються прекрасним коментарем Постанов Отців Першого Нікейського Собору. Переклад Правил Отців Першого Нікейського Собору є цінними для богословської праці: каноністів, догматиків, патрологів, біблістів, істориків, які, посилаючись на дані постанови, представляють правильність депозиту християнської віри і розвивають сучасне богослів'я.

Біблійний аналіз тринітарних формул, вчення Отців Церкви, сучасні богословські концепції – все це становить одну цілісність різних «богословських мозаїк», які представляють найголовнішу тему у житті людини та Церкви – Бога.

Бог, Який у Старому Заповіті об'явив Себе як Творець і Бог Ізраїля, в Ісусі Христі об'являє Себе люблячим Отцем абсолютно всіх людей. Він проявляє Свою спасенну волю по відношенню до всіх народів землі. Воля Отця – спасти світ через Ісуса Христа і в Ісусі Христі. Бог християн є Богом Триєдиної любові до нас. Дана думка становить квінтесенцію цієї книги.

Павло Василів пропонує споглянути на християнську догму та Правила Отців Першого Нікейського Собору не як на якісь накази, але як на дороговкази, які є проголошені для добра кожного із нас. Доктрина Церкви є пропозицією спасіння, тому що вона веде до спасіння і помагає тому, хто може заблукати на шляхах пізнання Бога.

Завдяки біблійному аналізу тринітарних формул, представленню патрологічного вчення Отців Церкви та богословських напрацювань сучасних богословів, книга Павла Василіва є добрим матеріалом для катехизації. Сподіваюсь, що прочитана книга матиме успіх серед напрацювань так необхідної духовної літератури для нашої Церкви як в Україні, так і за її межами.

*о. д – р Олег Каськів
Ректор Івано – Франківської Духовної Семінарії
ім. Священномученика Йосафата*



БІБЛІОГРАФІЯ

СВЯТЕ ПИСЬМО СТАРОГО ТА НОВОГО ЗАПОВІТУ, Рим 1990.

БІБЛІЯ. АБО КНИГИ СВЯТОГО ПИСЬМА СТАРОГО Й НОВОГО ЗАПОВІТУ, Мінськ 2002.

1. Документи Церкви

SOBÓR NICEJSKI I (325), в: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, T. I, (325-787), Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II, Kraków 2003.*

SOBÓR WATYKAŃSKI I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej, в: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski, Том IV, Kraków 2005.*

ПРАВИЛА СВАТАГО ВСЕЛЕНСКОГО ПЕРВОГО СОВОРА, НІКЕЙСКОГО, в: Книга Правил Святих Апостолів, Святих Соборів Вселенських і Помістних і Святих Отців, Загорск 1992, сс. 14 - 14.

ПРАВИЛА СВАТАГО ПЕТРА архієпископа александрійського і мученика, в: Книга Правил Святих Апостолів, Святих Соборів Вселенських і Помістних і Святих Отців, Загорск 1992, сс. 15 - 15.

ПРАВИЛА СВАТАГО ПОМІСТНОГО СОВОРА АГКУРСКОГО, в: Книга Правил Святих Апостолів, Святих Соборів Вселенських і Помістних і Святих Отців, Загорск 1992, сс. 16 - 16.

ПРАВИЛА СВАТАГО ПОМІСТНОГО СОВОРА НЕОКЕСАРІЙСКОГО, в: Книга Правил Святих Апостолів, Святих Соборів Вселенських і Помістних і Святих Отців, Загорск 1992, сс. 17 - 17.

ПРАВИЛА СВАТИХ АПОСТОЛІВ, в: Книга Правил Святих Апостолів, Святих Соборів Вселенських і Помістних і Святих Отців, Загорск 1992, сс. 18 - 18.

KONGREGACJA NAUKA WIARY, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele «Donum veritatis», в: *Z. Zimowski, J. Królikowski, W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966 – 1994, Tarnów 1995.*

2. Твори Отців, Вчителів Церкви та церковних письменників.

ALESANDRO, Lestera a tutti vescovi, в: *Il Cisto, Testi teologii e spirituals In lingua greca dal IV al VII secolo*, II, під керівництвом М. SIMONETTI, Milano 2003, cc. 86 – 87.

ATANASIO, Contro i pagani 40 – 1; L'Incarnazione 4 – 5; 8 – 9, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. М. SIMONETTI, II, Milano 2003, cc. 44 – 61.

ATHANASIUS ALEXANDRINUS, «*De Decretis Synodi*» (PG. 20, 1535 – 1544).

ATANAZY WIELKI, *Listy do Serapiona*, Kraków 1996.

ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 24, , в: *Biblioteca de Autores Cristianos* 116, cc. 647 – 708.

ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Adversus Arianos oratio* II, 42 – 43, (PG 26, 236 – 237).

ATHENAGORAS, *Legato pro Christianis*, 10 (PG. VI, 908).

AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*. IX 5, Kraków 1996.

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* VII, XXX, 6 – 8, в: *Saurses chrétiennes* 41, Paris 1942, cc. 215 – 216.

EUSEBIO, Lettera sul Simbolo Niceno, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під кер. М. SIMONETTI, II, Milano 2003, cc. 104 – 113.

HIPOLIT, Przeciw Noetosowi, в: *Źródła myśli teologicznej*, Kraków 1997.

IGNAZIO DI ANTIOCHIA, Lettera agli Efesini, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 34 – 35.

IRENEO DI LIONE, Contro la falsa gnosi III, в: *Il Cisto, Testi teologii e spirituals dal I al IV secolo*, I, під кер. А. ORBE М. SIMONETTI, Milano 2005, cc. 154 – 165.

INNOCENTIUS I, *Epistula* XVII, 10, PL 20, 533 В. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*, Watykan 1998.

ФРАГМЕНТЫ СОЧИНЕНИЙ СВЯТОГО МЕЛИТОНА САРДИЙСКОГО, О душе и теле и страстях Господних, в: *Антология. Раннехристианские Отцы Церкви*, Брюссель 1978, cc. 523 – 538.

GIUSTINO MARTIRE, Prima Apologia, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 62 – 65.

JUSTINUS, *I Apologia*, 63 (PG VI 420).

NOVAZIANO, *La Trinità*, Torino 1975.

NOWACJAN, *O Trójcy Świętej*, Kraków 2005.

ORYGENES, List do Grzegorza Cudotwórcy (ок. 245), в: *Korespondencja*, Kraków 1997, cc. 42 – 48.

ORIGENE, Commento a Giovanni II, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 308 – 317.

Professione di fede dei 318 padri, в: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, під керівництвом ALBERIGO G.–PSEUDO – DIONIZY AREOPAGITA, Imiona Boskie, в: *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, cc. 217 – 317.

PSEUDO – DIONIZY AREOPAGITA, Imiona Boskie, в: *Pisma teologiczne*, Kraków 2005.

СВ. ИГНАТИЙ АНТИОХІЙСКИЙ, Послання Святого Ігнатія кь Ефесянам, в: *Антология. Раннехристианские Отцы Церкви*, Брюссель 1978, cc. 101 – 110.

TATIANUS, Ad Graecos, 5, в: *Biblioteca de Autores Cristianos* 116, c. 578 – 579.

TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, 2 (PL II 156; CV XLVII 229).

TERTULIANO, Apologia, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 210 – 251.

TERTULIAN, Przeciw Prakseuszowi, в: *Źródła myśli teologicznej*, Kraków 1997.

ТЕОДОРІТА З КИРУ, *Ecclesia sticae historiae* I, 11 [12] (PG 82, 944 A).

ТЕОФИЛО ДІ АНТІОХІА, Ad Autolico II, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під кер. ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, cc. 86 – 89.

TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, Tom 28, London 1960.

TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai nomi divini e testo integrale di Dionigi*, під кер. B. MONDIN, Bologna 2004, Cap. I, Lezione I, n. 17.

УЧЕНИЕ ДВЕНАДЦАТИ АПОСТОЛОВ, в: *Антология. Раннехристианские Отцы Церкви*, Брюссель 1978.

3. Єретичні твори Арія та інших єретиків

ARIO, Lettera a Eusebio di Nicomedia, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під керівництвом M. SIMONETTI, II, Milano 2003, c. 72 – 73.

ARIO, Lettera ad Alessandro di Alessandria, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під керівництвом M. SIMONETTI, II, Milano 2003, cc. 76 – 77.

EUNOMIO, Esposizione della fede, в: *Il Cisto, Testi teologii e spirituals In lingua greca dal IV al VII secolo*, II, під кер. M. SIMONETTI, Milano 2003, cc. 190 - 191.

4. Використана література

АВЕРИНЦЕВ С. С., *София – Логос*, Київ 1999.

AYÁN J. A., *Antopología de san Justino*, Santiago de Compostela – Córdoba 1988.

AMATO A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 2003.

АРСЕНЬЕВ Н., *О жизни преизбыточествующей*, Брюссель 1966.

BARON A., PIETRAS H., Od redakcji, в: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, I, Kraków 2003, ss. 7 – 12.

BARTNIK Cz. St., *Dogmatyka katolicka*, I, Lublin 1999.

BESNIER M., *L'Empire romain de l'avènement des Sevres au concile de Nicée*, Paris 1937.

BENATS B., *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Roma 2006.

BENEDETTO XVI, *Paolo l'apostolo delle genti*, Cinisello Balsamo 2008.

BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu. Od Chrztu w Jordanie po Przemienienie*, Kraków 2007.

BIENERT W. A., *Dionysius von Alexandrien*, Berlin 1978.

БЛАЖЕННЫЙ ИОАНН, *Solo Sophia. Брачный мир Прмудрости*, Москва 2004.

BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis*, 3 (PL 64, c. 1343).

BOLEWSKI J., *Początek w Bogu*, Kraków 1998.

BOMAN T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1965.

BOULARAND E., *L'Hérésie d'Arius et la Foi de Nicée*, Paris 1972.

БОБРИНСКИЙ Б., *Тайна Пресвятой Троицы*, Москва 2005.

БОЛОТОВ В. В., *Собрание церковно – исторических трудов*, I, Москва 1999.

БОШАН П., Новое прочтение Священного Писания, в: *Символ 6*, Париж 1981, с. 11 – 83.

BRAUNING W., *Nauka o Bogu*, Kraków 1999.

BRUEGGEMANN W., *Theology of the Old Testament. Testimony, dispute, advocacy*, Minneapolis 2002.

БУЛГАКОВ С., *Свет невечерний*, Москва 1917.

БУЛГАКОВ С., *Агнец Божий*, Москва 2000.

БУЛГАКОВ С., Главы о Троичности, в: *«Труды Православного Богословского Института в Париже»*, вип. II, ss. 57 – 85.

БУЛГАКОВ С., Ипостась и Ипостасность, в: *Сборник статей, посвященных П. Струве*, Прага 1925, сс. 353 – 371.

БУЛГАКОВ С., *Кутина Неопалимая*, Париж 1927.

БУЛГАКОВ С., *Невеста Агнца. О Богочеловечестве*, I, Paris 1945.

БУЛГАКОВ С., *Тихие думы*, Paris 1976.

БУЛГАКОВ С., *Утешитель. О богочеловечестве*, II, Paris 1936.

БУЛГАКОВ С., *Автобиографическія замѣтки*, Парижъ 1946.

BULGAKOV S. N., *La Sagesse de Dieu, Résumé de sophiologie*, Paris 1983.

BULGAKOV S. N., *La Sagesse de Dieu, Résumé de sophiologie*, Paris 1983.

BULGAKOV S., *The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology*, New York – London – Williamston – Norgate 1937.

BULTMANN R., *Theologie des Neuen Testamentes*, Tübingen 1980.

BÜRKLE H., *Der Mensch der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*, Paderborn 1996.

BROWN R. E., FITZMYER J. A., MURPHY R. E., *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001.

CHAUNU P., *La femme et Dieu. Réflexions d'un chrétien sur la transmission de la vie*, Paris 2001.

CHIETTINI E., Omoiusiani, в: *Enciclopedia cattolica*, IX, під кер. PIZZARDO G., PASCHINI P., Città del Vaticano 1952, сс. 124 – 125.

CODA P., *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia dei cristiani*, Cinisello Balsamo 1993.

CODA P., *Gesù Cristo e il futuro della religioni*, Lugano 2004.

CODA P., *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergio Bulgakov*, Roma 1998.

COPLESTON F. C., *Russian religious Phylosophy. Selected aspects*, Cambridge 1988.

CROUZEL H., *Origène*, Paris – Namour 1985.

CULLMANN O., *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963.

DE FIORES S., *Maria nella vita secondo lo Spirito Santo*, Roma 2003.

DE FIORES S., *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo 2001.

DE RÉGNON Th., *Etudes de thépositive sur la Saint Trinité*, I, Paris 1892.

DE RÉGNON Th., *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, III, Paris 1892 – 1898.

- DREYFUS F., *Jésus savait – il qu'il était Dieu?*, Paris 1984.
- DU FRESNE C., DU CANGE D., *Glossarii ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis*, VI, Parigi 1736, coll. 1492 – 1493.
- DUPUIS J., *Wprowadzenie do Chrystologii*, Kraków 1999.
- ДИМИД М., *Херсонеське таїнство свободи. Еклезіологія*, Т. I, Львів 2007.
- DROBNER H. R., *Patrologia*, Casale Monferrato 2002.
- FARMER W. R., McEVENUE S., LEVORATTI A. J., DUNGAN D. L., *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2000.
- FLORENSKIJ P., *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, Milano 1989.
- FLORENSKIJ P., *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974.
- ФЛОРЕНСКИЙ П., *Столп и утверждение истины*, Москва 2002.
- Флоренский П., *Философия культа*, Москва 2004.
- ФЛОРОВСКИЙ Г., *Пути русского богословия*, Paris 1981.
- FYRIGOS A., *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005.
- GERSTENBERGER E. S., *Theologies in the Old Testament*, Minneapolis 2002.

- GEROSA L., *Il diritto della Chiesa*, Milano 1995.
- GESENIUS G., *Thesaurus philologicus linguae hebraeae et chaldaee veteris Testamenti*, II, Lipsia 1835.
- GRANAT W., *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1988.
- GRESHAKE G., *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000.
- GRESHAKE G., *Questione scelte e prospettive odierne di cristologia*, Roma 2000.
- GRESHAKE G., *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1992.
- GRILLMEIER A., *Chrystus licet vobis invitis Deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, в: A. M. RITTER (red.), *Kerygma und Logos (Fs. Andresen)*, Göttingen 1979, cc. 227 – 257.
- GRILMAIER A., *Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik*, в: *Theologische Berichte I*, J. Pfammatter – F. Furger (ed.), Zürich – Einsiedeln – Köln 1972, cc. 69 – 169.
- GRODECKI T., *Wprowadzenie*, в: *Grzegorz z Nyssy. Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001, c. 5 - 60.
- GUARDINI R., *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, Warszawa 1999.
- HALL S. G., *Some Constantinian Documents in the Vita Constantini*, в: *Constantine. History, Historiography and*

Legend, (ed.) LIEU S. N. C., MONTERRAT D., London – New York 1998, c. 86 – 103.

HEINZ H. P., *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura*, Münster 1985.

HEMMERLE K., *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Freiburg 1975.

HENGEL M., *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdische Religionsgeschichte*, Tübingen 1977.

HOLLAND D. L., Die Synode von Antiochien (324 – 325) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa, в: *Zeitschrift für Kirchengeschichte Gotha* 81 (1970), cc. 163 – 181.

ІВАН ПАВЛО II, *Енцикліка Fides et ratio*, Ватикан 1998.

ИОСИФ ФЛАВИЙ, Древности, XVIII. 33, в: *Дж. Макдауел, Неоспоримые свидетельства*, Чикаго 1991, cc. 72 – 73.

JANKOWSKI A., *Duch Święty dokonawca zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003.

JANKOWSKI A., *Duch Święty dokonawca zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003.

JOUGAN A., *Słownik Kościelny łacińsko – polski*, Poznań 1958.

KANT I., *O formie i zasadach świata*, Kraków 2004.

KASPER W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.

KASPER W., *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1997.

KASPER W., *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983.

KASPER W., MOLTSMANN J., *Jezus – Tak, Kościół – Nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, Kraków 2005.

KÄHLER M., *Der sogenannte historische Jesus und geschichtliche, biblische Christus*, München 1969.

KÄSEMANN E., *Il problema del Gesù storico*, в: *Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, II, cc. 31 – 68.

KEENER C. S., *Komentarz historyczno – kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.

KELLY J. N. D., *Early Christian Doctrines*, London 1958.

KELLY J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.

KELLY J. N. D., *The Trinity of Love. A Theology of the Christian God*, Walmington 1989.

KELLY J. N. D., *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Berlin 1972.

KELLY J. N. D., *The Athanasian Creed «Quicumque vult»*, London 1964.

КЕРН К., *Патрология*, I, Париж – Москва 1996.

KESSLER H., *Cristologia. Sviluppo stolico dogmatico*, в: *Nuovo corso di dogmatica*, I, під кер. CANNobbio G., A. MAFFEIS, Brescia 2006, cc. 283 – 517.

KIJAS Z., *La sophyologie de Paul Florensky*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 3 (1991), cc. 36 – 56.

KÜNG H., *Christ sein*, München - Zürich 1974.

ЛАБА В., *Патрологія*, Рим 1974.

LADARIA L. F., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004.

LADARIA L. F., *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004.

LADARIA L. F., *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 2002.

LADARIA L. F., *Introduzione alla Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1992.

LADARIA L. F., *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980.

LADARIA L. F., «...Patrem consummat Filius». Un aspecto inédito de la teología trinitaria de Hilario de Poitiers, в: *Gregorianum* 81 (2000), cc. 775 – 788.

LANGKAMMER H., *Hymny chrystologiczne N. T. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.

LISZKA P., *Duch Święty, który od Ojca i (Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.

LOGAN A. H. B., *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study In the History of Gnosticism*, Edynburgh 1996, cc. XXI – XXIV.

LOGAN A. H. B., *Marcellus of Ancyra and the Council of AD 325: Antioch Ancyra and Nicea*, в: *JThSt* 43 (1992), cc. 428 – 446.

LONGERMAN B., *The Way to Nicea*, Philadelphia 1976.

ЛОПУХИН А. П., *Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхаго и Новаго Завета*, VIII, Петербург 1911.

ŁOSSKI M., *Historia filozofii rosyjskiej*, Kęty 2000.

ЛОССКИЙ В., *Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии*, Paris 1936.

ЛОССКИЙ В., *Боговидение*, Москва 2003.

Л'ЮИЛЬЕ П., *Правила первых четырех Вселенских Соборов*, Москва 2005.

МАКДАУЕЛ ДЖ., *Неоспоримые свидетельства*, Чикаго 1991.

MARITAIN J., *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris 1924.

МЕЙЕНДОРФ И., *Введение в святоотеческое богословие*, Киев 2002.

MEIS A., *La fórmula de fe Creo en el Espíritu Santo en el siglo II. Su formación y significado*, Santiago de Chile 1980.

MERGUET H., *Lexicon zu den Reden des Cicero mit Angabe sämtlicher Stellen*, IV, Jena 1884.

- MOINGT J., *Théologie trinitaire de Tertullien*, III, Paris 1966.
- МОЛИТВОСЛОВ. ЧАСОСЛОВ – ОКТОЇХ. ТРЮДЬ – МІНЕЯ, Рим – Торонто 1990.
- MORESCHINI C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004.
- NAUMOWICZ J., *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat*, Kraków 2000.
- NICOLAS J. H., *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. Dio Uno e Trino. L'incarnazione del Verbo*, I, Città del Vaticano 1999.
- O'COLLINS G., FARRUGIA E., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002.
- O'Donnell J., *Introduzione alla Teologia Dogmatica*, Bologna 1933.
- OPITZ H. G., *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, в: *Athanasius Werke* III, 1, Berlin – Leipzig 1934, cc. 42 – 47.
- OPITZ H. G., *Athanasius Werke* III, 1, Berlin – Leipzig 1934.
- ORBE A., «Introduzione», в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, під керуном ANTONIO ORBE e MANUELIO SIMONETTI, I, Milano 1990, c. IX - XCV.
- ORBE A., *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh 1, 3)*, Romae 1955.
- ORBE A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid 1994.

- ПАДОВЕЗЕ Л., *Вступ до патристичного богослів'я*, Львів 2001.
- PARENTE P., Consostanziale, в: *Enciclopedia Cattolica*, IV, під кер. PIZZARDO G., PASCHINI P., Città del Vaticano 1950, c. 419 – 420.
- PASTOR F. A., «Principium totius Deitatis». Misterio inefable y Lenguaje eclesial, в: *Gregorianum* 79 (1998), c. 247 - 294.
- PATRICK D., *The rendering of God in the Old Testament*, Philadelphia 1981.
- PAWLUK T., *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, T. IV, Olsztyn 1990.
- PETRA B., Christos Yannuaras (1935 -), в: *Credo oggi* 2 (140), Padova 2004, cc. 121 – 130.
- PENNA R., *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo 1992.
- PIAZZONI A. M., Monaci teologi, в: *Storia della Teologia nel Medioevo. La grande fioritura*, II, Casale Monferato 1996, c. 119 – 179.
- PIETRAS H., Le ragioni della convocazione del Consilio Niceno da parte di Costantino il Grande, в: *Gregorianum* 82 (2001), cc. 5 – 35.
- PIETRAS H., Wprowadzenie, в: *Tertulian, Przeciw Prakseuszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi*, Kraków 1997, cc. 5 – 67.

PIETRAS H., La difesa della monarchia divina da parte del papa Dionigi (+ 268), в: *Archivum Historiae Pontificiae* 28 (1990), cc. 335 – 342.

PIÉ - NINOT S., *La teologia fondamentale*, Brescia 2004.

PIKAZA X., *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana e Misterio Trinitario*, Salamanca 1989.

ПОПОВ И. В., *Труды по Патрологии. Святые Отцы II – IV вв.*, Т. I, Сергиев Посад 2004.

ПОСНОВ М. Э., *История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.)*, Брюссель 1964.

ROSSETTI G. L. – JOANNOU P. P. – LEOPARDI C. – PRODI P., Bologna 1991, c. 5 – 6.

RAHNER K., VORGRIMLER H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.

RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede. Introuzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1999.

RATZINGER J., Glaube Wahrheit Kultur Reflexionen im Anschluß an die Encyklika «Fides et ratio», в: *Communio* 28 (1999), c. 289 – 305.

RATZINGER J., *Theologische Prinzipienlehre Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.

RAZZANO L., *L'estasi del bello nella sofologia di S. N. Bulgakov*, Roma 2006.

RENCZES Ph. G., “La Gloria del Padre e la pienezza dell'uomo. L'apporto di Massimo il Confessore a una precisazione dell'antropologia teologica dei Padri”, в: L. MELINA, J. J. PÉREZ – SOBA (Ed.), *Il bene e la persona nell'agire*, Roma 2002, cc. 147 – 157.

RUNCIMAN S., *Le manichéisme médiéval*, Paris 1949.

ТУПТАЛО Д., *Життя Святых. Месяц декабрь*, Москва 2004.

SANDERS E. P., *Jesus and the Judaism*, London 1985.

SCHATZ K., *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 2006.

SCHATZ K., *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 2006.

SCHILLEBEECKX E., *De toegang tot Jezus van Nazaret*, в: «Tijdschrift voor Theologie» 12 (1972), cc. 28 – 59.

SCHÖNBORN Ch., *Bóg zesław Syna swojego. Chrystologia*, Poznań 2002.

SCHÖNBORN Ch., *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, cc. 20 – 26.

SCHÖNBORN Ch., *Droga chrystologii współczesnej*, в: *Communio* 13 (2000), cc. 151 – 164.

SCHWEITZER A., *Die Geschichte der Leben – Jesu – Forschung*, Tübingen 1951.

SCHWARZ E., *Zur Geschichte der alten Kirche und Rechts*, в: *Gesammelte Schriften*, Berlin 1960, cc. 155 – 275.

SESBOÜÉ B., *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Milano 1987.

SESBOÜÉ B., MOUNIER B., *Dieu peut – il avoir un fils? Le débat trinitaire du IV siècle*, Paris 1993.

SIEJKOWSKI P., Wstęp, в: *Klemens Aleksandryjski. Wypisy z Theodota*, Kraków 2001, с. 5 – 23.

SILBERER M., *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Würzburg 1984.

SIMONETTI M., *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, I, під керівництвом SIMONETTI M., Milano 1986, с. 556 – 557.

SIMONETTI M., Il simbolo niceno, в: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, під керівництвом SIMONETTI M., II, Milano 1990, сс. 98 – 99.

SIMONETTI M., Note di cristologia pneumatica, в: *Augustinianum* 12 (1972), сс. 201 – 231.

SIMONETTI M., *Il Cisto, Testi teologii e spirituals in lingua greca dal IV al VII secolo*, II, під керівництвом SIMONETTI M., Milano 2003, сс. 104 – 112.

SIMONETTI M., La cisi ariana dall'inizio al Concilio di Nicea (325), в: *Il Cisto, Testi teologii e spirituals in lingua greca dal IV al VII secolo*, II, під кер. SIMONETTI M., Milano 2003, с. 65 – 67.

SLESINSKI R., «The Relationship of God and Man in Russian Philosophy from Florensky to Frank», в: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 3 (1992), сс. 217 – 235.

SLESINSKI R., «La sofologia di Pavel Florenskij e la sua attualità oggi», в *Unitas* 4 (1982), сс. 250 – 266.

SPADA D., *Le formule trinitarie da Nicea a Costantinopoli*, Roma 1988.

СПАССКИЙ А., *История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов*, Сергиев Посад 1914.

STUHLMACHER P., *Was geschah auf Golgotha? Zur Heilsbedeutung von Kreuz, Tod und Auferweckung Jesu*, Stuttgart 1998.

STRAUSS D. F., *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig 1903.

STRAUSS D. F., *Das Leben Jesu. Für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864.

SZCZUREK J. D., *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*, Kraków 2003.

SWIEŻAWSKI S., *Owoce kontemplacji przekazywać innym*, в: *Rozmowy o filozofii*, Lublin 1996.

TAGLIAGAMBE S., *Come leggere Florenskij*, Milano 2006.

TANNER P. N., *I Concili della Chiesa*, Milano 1999.

ВОЛКОНСКИЙ А., *Католичество и священное предание Востока*, Париж 1933.

VERMES G., *Jezus żyd. Ewangelia w oczach historyka*, Kraków 2003.

VOGT H. J., *Politische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d. Gr.*, в: *Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen*, Mainz 1973, ss. 35 – 61.

VON BALTHAZAR H. Urs, *Teologia chwały*, Kraków 2001.

VON HARNACK A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte. T. 1 (Die Entstehung des kirchlichen Dogmas)*, Tübingen 1931.

WAINWRIGHT G., *Doxology*, London 1980.

ВАСИЛІВ П., *Актуальність вчення про Пресвяту Євхаристію у творі Патріарха Йосифа Сліпого «Про Святі Тайни» (De Sacramentis)*, Івано – Франківськ 2007.

WARE K., *The orthodox way*, Crestwood 1990.

WARTELLE A., *Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Paris 1987.

ВЕЧІРНЯ І УТРЕНЯ НА НЕДІЛІ І ПРАЗНИКИ ПОДВИЖНІ З КАНОНОМ (ПОКЛОНАМИ), БОГОСЛУЖЕНЄМ СТРАСНОГО ТИЖНЯ, СЛУЖБАМИ ОБЩИМИ СЪВЯТИМ, ЄВАНГЕЛИЯМИ ВОСКРЕСНИМИ РЯДОВИМИ І КАЛЕНДАР ЦІЛОГО РОКУ З ПАСХАЛІЄЮ, Ч. І, Жовква 1911.

WILLIAMS R., *Arius, Heresy and Tradition*, London 1987.

WILSON-KASTNER P., *Faith, feminism and the Christ*, Philadelphia 1983.

WITKO K., *Demonologia w nauce Ojców Kościoła ogólny zarys stanu badań problematyki i jej główne kierunki*, в: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła. Hipolit. O Antychryście*, Kraków 2000, с. 9 – 22.

WOLFSON H. A., *La filosofia dei Padri della Chiesa. Spirito, Trinità, Incarnazione*, I, Brescia 1978.

ЗАНДЕР Л. А., *Бог и Мир. (Мирозозерцание отца Сергия Булгакова)*, I, Париж 1948.

ЗАНДЕР Л. А., *Бог и Мир. (Мирозозерцание отца Сергия Булгакова)*, II, Париж 1948.

ZANGHÌ G. M., *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma 2004.

ZAWAŁA R., MAŁACHOWSKI A., STASIAK S. [na podstawie wykładów R. ROGOWSKIEGO], *ABC Teologii dogmatycznej*, Wrocław 1999.

ŽAK L., *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di Pavel Florenskij*, Roma 1998.



З М І С Т

РЕЦЕНЗІЯ НА КНИГУ «ПЕРШИЙ НІКЕЙСЬКИЙ СОБОР. ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ЙОГО БОГОСЛОВСЬКО – ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ» Єпископ д-р Софрон Мудрий Голова Наукової Комісії УГКЦ	5
СЛОВО ДО ЧИТАЧА	11
ПЕРШИЙ НІКЕЙСЬКИЙ СОБОР. ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ЙОГО БОГОСЛОВСЬКО – ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ	22
Р О З Д І Л І	
СВЯТЕ ПИСЬМО ПРО ПРЕЕКЗИСТЕНЦІЮ СЛОВА БОЖОГО ТА ТАЄМНИЦЮ ПРЕСВЯТОЇ ТРИЙЦІ	24
1.1. Христологічні формули Святого Письма	26
1.2. Тринітарні підстави віри у Святому Письмі	32
Р О З Д І Л ІІ	
«Principium totius Deitatis». У ТРИЄДИНОМУ БОЗІ Є НАШЕ СПАСІННЯ. БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ	36
Р О З Д І Л ІІІ	
ТРИНІТАРНЕ ВЧЕННЯ ОТЦІВ ЦЕРКВИ	42
3.1. Вчення Апостольських Отців	42
3.1.1. Св. Климентій Римський	42
3.1.2. Св. Ігнатій Антіохійський	43
3.1.3. Послання Псевдоварнави	44
3.1.4. Вчення Дванадцяти Апостолів «Дідахе»	45
3.1.5. «Пастир Єрма»	45

3.2. Вчення Отців Апологетів	46
3.2.1. Св. Юстин Мученик	46
3.2.2. Татіян Сирієць	48
3.2.3. Атенагор	49
Р О З Д І Л ІV	
МОДЕЛІ МОВЛЕННЯ ПРО БОГА В АПОСТОЛЬСЬКИХ МУЖІВ ТА ХРИСТІЯНСЬКИХ АПОЛОГЕТІВ	51
4.1. Історично – спасительна модель мовлення про Бога	53
4.2. Унітарно – іманентна модель мовлення про Бога	54
4.3. Онтологічна модель мовлення про Бога	55
4.4. Апофатично–містична модель мовлення про Бога	56
4.5. Субординаційна модель мовлення про Бога	57
4.6. Унітарна модель мовлення про Бога	63
Р О З Д І Л V	
ІСТОРІЯ ГЕНЕЗИ ТЕРМІНУ <i>НОМООУСИОС</i> «ὁμοούσιος»	65
5.1. Рішення Церкви щодо прихильників Павла з Самосати	89
Р О З Д І Л VI	
ЕКЛЕЗІАЛЬНА МОДЕЛЬ МОВЛЕННЯ, ЯК « <i>Sancta Monarchiae Praedicatio</i> »	100
6.1. Святий Іринеї Ліонський	100
6.2. Єретичні мовленеві спроби	103
6.3. Тертуліан	104
6.4. Св. Іполит Римський	109
6.5. Новатіян	109
6.6. Св. Діонісій Римський	110
Р О З Д І Л VII	
АРІЙ ТА ЙОГО ЄРЕТИЧНЕ ВЧЕННЯ (ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ)	115
7.1. Заперечення Божества Отця	133
7.2. Заперечення Божества Логоса	133

Р О З Д І Л VIII

ПРИЧИНИ СКЛИКАННЯ ПЕРШОГО НІКЕЙСЬКОГО
СОБОРУ ТА ЙОГО КЛЮЧОВІ ОСОБИ 162

Р О З Д І Л IX

ПЕРЕБІГ ПОДІЙ ПЕРШОГО НІКЕЙСЬКОГО СОБОРУ
..... 176

9. 1. Аріанська проблема *homoiousios* «ὁμοιούσιος» 180

Р О З Д І Л X

ПІДСТАВИ ВЧЕННЯ ЦЕРКВИ ПРО ОДНОІСТОТНІСТЬ
HOMOIOUSIOS «ὁμοούσιος» БОЖИХ ОСІБ 188

10. 1. Лінгвістичні підстави вчення Церкви про
homoousios «ὁμοούσιος» 191

Р О З Д І Л XI

«БОЖА ПРЕМУДРІСТЬ» ТА ЇЇ БОГОСЛОВСЬКО –
ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАЧЕННЯ 203

11.1. Свята Премудрість у Старому Заповіті 206

11.2. Гностична концепція Божої Премудрості 208

11.3. Аріанська концепція Святої Софії 211

11.4. Свята Премудрість у російському богослів'ї як
заперечення аріанства 216

11.4.1. Софія як «οὐσία» (*ousia*) 217

11.4.2. Тринітарна софіологія 226

11.4.3. Тринітарна софіологія як підсумок креатології
..... 234

Р О З Д І Л XII

СУЧАСНЕ НАУКОВЕ «АРІАНСТВО» І ЙОГО ВПЛИВ
НА ХРИСТОЛОГІЮ 249

12.1. Дееллінізація християнської догми у баченні
А. фон Гарнака (*A. von Harnack*) та його послідовників
..... 251

12.2. Філософія І. Канта (*I. Kant*) та її вплив на
богослів'я «історичного Ісуса» 256

12.3. Проблема «історичного Христа» у богословському
погляді Р. Бульмана (*R. Bultmann*) (1884 – 1976) 258

12.4. Проблема «Третього пошуку» [*«Third quest»*]
історичного Ісуса 264

12.5. Історична постать Ісуса Христа як підсумок
нашої віри 268

12.5.1. Єврейські свідчення: 270

12.5.2. Поганські свідчення: 271

12.5.3. Християнські свідчення 272

Р О З Д І Л XIII

ЗУСТРІЧ З ХРИСТОМ ПО ДОРОЗІ В ЕМАУС 275

Висновок 283

Правила Отців Першого Нікейського Собору 287

Ἐκθεσις τῶν τῆς πατέρων 288

EXPOSITIO FIDEI CCCXVIII PATRUM 289

Символ віри трéхъ свѣтъ Осмннадесати свѣтъхъ Отцѣхъ
пѣрваго вселенскаго собора, Нікейскаго. 290

Символ віри 318 Отців 291

KANONEΣ 293

Επιστολὴ τῆς συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ πρὸς τοὺς Αἰγυπτίους
..... 349

ΕΠΙΣΤΥΛΑ ΝΙΚΑΕΝΙ ΣΟΝΚΙΛΙΙ ΑΔ ΑΕΓΥΡΤΙΟΙΣ 350

Послання Собору у Нікеї до Єгиптян 351

[Εὐσεβίου Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς παροικίας αὐτοῦ] 360

Послання Євсевія з Кесарії до Святої Церкви 362

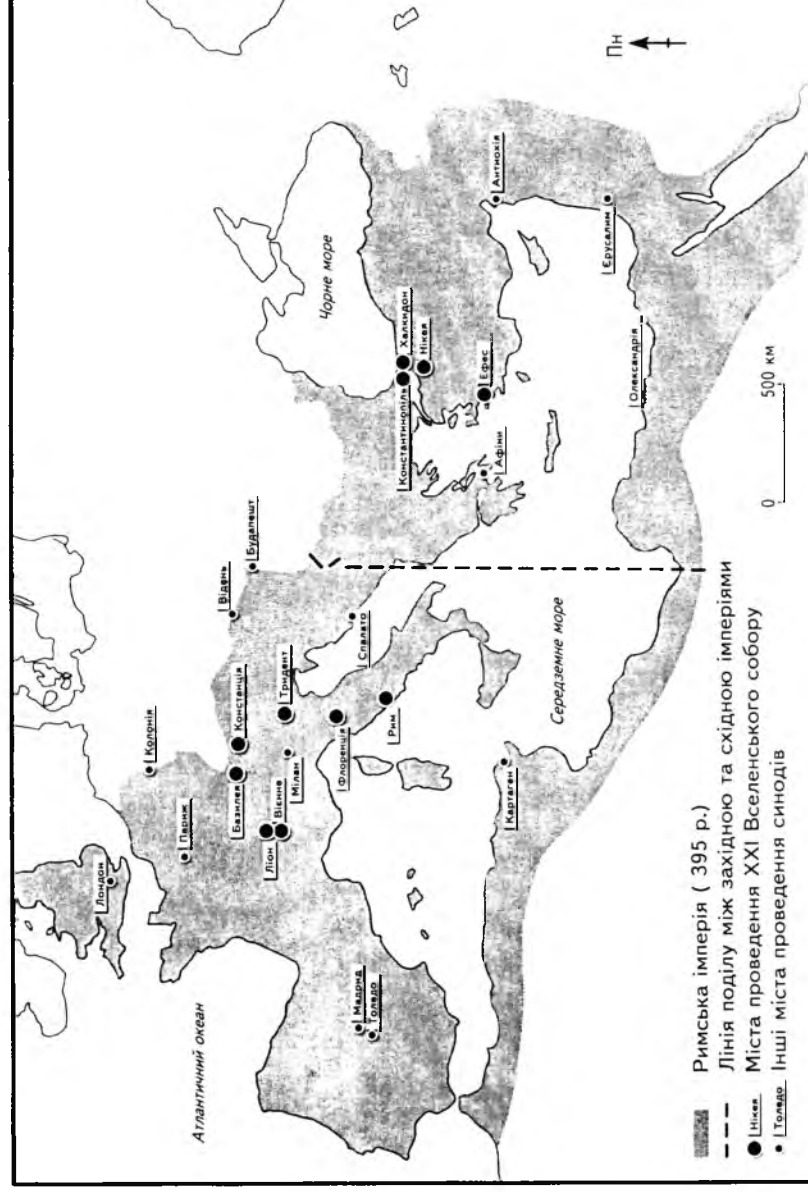
«Христос – путь, істина і життя» (Ів. 14, 6) у світлі
вчення Першого Нікейського Собору (Рецензія на книгу

Павла Василюва «Перший Нікейський Собор. Історичні
передумови. Філософсько – богословський аналіз») 372

о. д-р Олег Касків 372

БІБЛІОГРАФІЯ 376

З М І С Т 400



Наукове видання

Павло Василів

ПЕРШИЙ НІКЕЙСЬКИЙ СОБОР

Історичні передумови
та його богословсько-філософський контекст

Правила Отців
Першого Нікейського Собору

ISBN 978-966-658-174-0



9 789666 581740

Підписано до друку 10.12.2008. Формат 60 x 84 /16
Папір офс. Офс. друк. Зам. № 452

Видавничо-виробниче підприємство «Місіонер».
80300, м. Жовква Львівської обл., вул. Василянська, 8

перший нікейський СОБОР

