

ЛОГОС І ДУХ У ХРИСТИЯНСЬКИХ АВТОРІВ II СТОЛІТТЯ: ПРОБЛЕМА ПОСЕРЕДНИЦТВА

Розглянено розуміння понять «Логос» і «Дух» у вченні апологетів Юстина Мученика, Таціяна, Атенагора Атенського й Теофіла Антіохійського, а також Іринія Ліонського. Поняття «Логос» та «Дух» у цих авторів ще не є чітко ідентифікованими з другою і третьою іпостассю християнської Трійці. Апологети, крім деяких натяків у Юстина, не говорять про вочлення Логоса, розглядаючи Логос переважно в його взаємовідносинах з Отцем на онтологічному рівні. Натомість в Іринія центральною темою богословського мислення є вочлення Логоса. У Юстина та Іринія Дух виступає як окреме індивідуальне буття й ототожнюється водночас із Логосом як його власне ім'я; у Таціяна божественний Дух є одним із атрибутів природи Бога, але він не ідентифікує його з новозавітним Святим Духом. В Атенагора й Теофіла Дух – це насамперед Божий прояв чи сила в створеному світі.

Тему божественного посередництва, яка мала відчутний вплив на ранніх християнських авторів, широко опрацювали вже представники середнього платонізму (I століття до Р. Х. – III століття після Р. Х.). Саме ця синкретична філософська система, яка, крім платонізму, акумулювала в собі впливи стоїцизму, аристотелізму, піфагоризму та інших філософських течій, була найпоширенішею в Римській імперії в часи, коли, з появою апологетів, починає зароджуватися спекулятивне християнське богослов'я. Специфічним для середнього платонізму було впровадження у філософсько-богословську концепцію багатьох напівбожественних істот, основна функція яких полягала в створенні чи, радше, упорядкуванні світу і провидінні ним, тобто їм належала функція посередництва, оскільки найвищий платонівський трансцендентний Бог не міг брати прямої участі в провадженні матеріального світу.

Уже в «Тімеї» Платона (38, 3; 34, 8) говориться про Деміурга – посередника між божественним світом Ідей та матеріальним світом, що його Деміург упорядковує на зразок цих Ідей. Є тут і поняття Логоса, але Логосом

Платон означає лише розум (δίανοια) Бога, що править у Вселенній. Логос у Платона ще не є богословським поняттям¹. Розумність, або ідеальність, є сутністю самих ідей, і вони роблять розумним те, з чим поєднуються.

Перш ніж розпочати аналіз проблеми посередництва у вченні християнських авторів II століття, розглянемо коротко історію розвитку філософського поняття Логосу в еллінській філософії. Якщо у Платона поняття Логосу ще не має богословського наповнення, ми натрапляємо на дуже добре окреслене поняття Логосу у стоїків. У стоїків Логос часто ідентифікується із Душею світу (Anima mundi = πνεῦμα): Логос стоїків є основою всього раціонального світу й присутній у всіх розумних створіннях через свої божественні сімена – λόγοι σπερματικοί. Однак у стоїцизмі, який в основу свого вчення кладе матерію, божественний Логос, як і Anima mundi, є теж матеріальним.

І саме цього не міг сприйняти у своїй філософській та богословській концепції юдейський філософ Філон, яскравий представник середнього платонізму, який зумів поєднати у своєму мисленні юдейську традицію та еллінську філософію. Зв'язок між цими двома світоглядними системами, а також революційність підходу Філона найкраще простежується, напевно, у його вченні про Логос. Філон запозичує ідеї з учення стоїків про Логос, але має за собою так само юдейську традицію, у якій Слово виступає порядком Бога у творенні світу, тобто є посередником. Стоїчна концепція Логосу, ідентифікованого з Духом та Душею світу, якою пронизана матерія, а отже, згідно з якою і сам Логос був матеріальним, не вписувалася в богослов'я Філона, адже він сповідував абсолютно трансцендентного Бога. Тому можна сказати, що Філон робить своєрідну революцію: він «забирає» Логос із матеріального стоїчного світу й «переносить» його до платонівського найвищого світу божественних Ідей. Логос у Філона – це розум (νοῦς) найвищого юдейського Бога, який є вмістилищем Божих думок (платонівських божественних Ідей). Разом із цим Логос здійснює абсолютне посередництво між Богом і світом, має у божественному провидінні світом різні значення та функції, аж до того, що Філон може назвати його навіть «другим Богом»². Філонівський Логос – це родження (γέννημα) Бога³, єдинородний Син Божий⁴, а Бог є для Логосу Отцем⁵. У Філона можна знайти концепцію про два стани божественного Логосу – λόγος ἐνδιάθετος

¹ D. Runia. *Philo of Alexandria and the Timeus of Plato*. Leiden 1986, с. 446.

² Пор.: Philo Judaeus. *De somniis* I, 227-230; див.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, т. 19 / ред. P. Savinel. Paris 1962.

³ Пор.: Philo Judaeus. *De posteritate Caini* 63; див.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, т. 6 / ред. R. Arnaldez. Paris 1972.

⁴ Пор.: Philo Judaeus. *De confusione linguarum* 63; див.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, т. 13 / ред. J. G. Kahn. Paris 1963.

⁵ Там само.

(внутрішній Логос) та λόγος προφορικός (промовлений Логос)⁶. У стоїцизмі, як у філософії загалом, вважалося, що звичайне людське слово має два стани: спочатку це λόγος ἐνδιάθετος – слово, яке перебуває всередині людського розуму, а згодом воно стає λόγος προφορικός – словом народженим, тобто промовленим, що є реалізацією людської думки. Подібно й у Філона: божественний Логос існує у двох станах: спочатку як νοῦς, λόγος ἐνδιάθετος – божественний розум усередині Бога, а потім, перед тим, як творити чи впорядковувати світ, Бог ніби промовляє своє Слово – і воно переходить в інший стан, стає λόγος προφορικός, через якого Бог, власне, й упорядковує творіння і управляє ним⁷. Проте родження божественного Логосу у Філона цілком відмінне від родження людського слова. На думку юдейського філософа, Бог, народжуючи своє Слово, не ділиться надвоє (тобто не переходить від монади до діяди), як це стається у випадку вимовлення слова людиною, яка зв'язана матерією⁸. Народжуючи своє Слово, Бог залишається монадою, і Логос Філона є «другим Богом» не у властивому значенні цього слова, тобто не божественним буттям самим у собі поруч Бога, а радше аспектом Бога, зверненим до сотвореного світу⁹. Філон, будучи юдеєм, не міг сприйняти існування двох Богів, хоч Логос у його вченні і мав багато індивідуальних характеристик. Найвищий Бог і Логос – його Розум – перебувають завжди в єдиній неподільній монаді.¹⁰ Цікавими є у Філона також образи Софії та Духу: вони теж виступають як божественні посередники в матеріальному світі та безпосередньо підпорядковуються божественному Логосові.

* * *

Увести в християнську доктрину поняття посередників було для перших християнських авторів нелегким завданням, хоч і необхідним. Ідею посередництва вони запозичили з еллінської філософії, юдейського Писання,

⁶ Проте дискусія між дослідниками богослов'я Філона щодо цього питання досі залишається відкритою. Див.: F. A. Staudenmaier. *Philosophie des Christentum oder Metaphysik der Heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte*. Gießen 1840; M. Pohlenz. *Philo von Alexandria*. Göttingen 1942; M. Mühl. *Der Logos endiathetos und prophorikos in der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351*. Bonn 1962; G. D. Farandos. *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria*. Amsterdam 1976; A. Maddalena. *Filone d'Alessandria*. Milano 1970; D. Runia. *Philo of Alexandria and the Timeus of Plato*.

⁷ Пор.: Philo Judaeus. *De vita Mosis* II, 127; див.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, т. 22 / ред. R. Arnaldez та ін. Paris 1967.

⁸ Пор.: Філон. *Про те, що Бог не міняється* 83; *Про гігантів* 52. Філон вважав, що слово, яке промовляє людина, ділиться надвоє, тому що все в цьому світі пов'язане з матерією, а отже, є ділимим.

⁹ G. D. Farandos. *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria*. Amsterdam 1976, с. 271.

¹⁰ Пор.: Philo Judaeus. *Quis rerum divinarum heres sit* 234, 236; див.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, т. 15 / ред. M. Harl. Paris 1966.

а також з творів Філона.¹¹ Головні фігури, «перенесені» з цих богословських учень у християнську доктрину посередництва, – це Логос, Софія (Мудрість) і Дух. Дуже важливим джерелом для доктрин богословів ранньої Церкви є новозавітне об'явлення, яке перші спільноти переживали в *lex orandi*. Головною особою тут є Син Божий, Ісус Христос, який, згідно з кериґмою Йоана, і є тим божественним преекзистентним Логосом, що воплотився та жив між людьми задля їхнього спасіння. Він стає для християнських авторів перших чотирьох століть основним посередником між Богом і світом. Іншим важливим посередником Бога у світі в новозавітному об'явленні є Дух Божий, Дух Святий, присутність якого в особливий спосіб відчували перші християни.

Отож, перейдімо до короткої характеристики понять «логос» і «дух» в авторів II століття – періоду, коли християнська Церква починає доктринально окреслюватися та самоідентифікуватися.

1. Юстин

Звертаючись, зокрема, до еллінської політеїстичної філософії, Юстин виразно наголошує на монотеїзмі. У своєму богословському вченні він говорить про юдейського монархічного Бога, «неродженого»¹², «несотвореного і нетлінного»¹³, «незмінного і вічного»¹⁴, «невимовного Отця»¹⁵. У божественній ерархії Він посідає перше місце, тому Юстин завжди, як уже стало традиційним і до нього, називає Бога *ὁ θεός*, уживаючи артикль, чим вказує, що Бог є найвищим, а також особовим буттям. Від Бога та з Його волі бере початок будь-яке сотворіння чи у вищому – духовному, чи в нижчому – матеріальному світі. Проте найвищий Бог у Юстина – і це відгомін учення платоніків і середніх платоніків – є абсолютно трансцендентним. А тому Він, навіть якщо і є Отцем Вселенної та рядить нею, не бере безпосередньої участі у своєму провидінні, бо ж неможливо, «щоб Творець і

¹¹ Навіть якщо сьогодні між дослідниками ранньохристиянської думки існує дискусія щодо впливу богослов'я Філона на твори перших християнських авторів (із тих, хто знав такого впливу, першим був Климент Александрійський), саме Філонова концепція божественного Логосу більшою чи меншою мірою прослідковується в усіх християнських творах про Логос, написаних у II столітті. Це наштовхує на думку, що можна говорити про вплив юдейського філософа, навіть якщо й опосередкований, як на апологетів, так і на Іриней.

¹² Iustinus Martyr. *Apologia* I, 14, 1; див.: *Saint Justin Apologie pour les chrétiens* / ред. Ch. Munier. Fribourg 1995 (далі – *Apologia*).

¹³ Iustinus Martyr. *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 5, 4; див.: Justin Martyr. *Dialogue avec Tryphon*, т. 1-2 / ред. Ph. Bobichon. Fribourg 2003 (далі – *Dialogus*).

¹⁴ *Apologia* I, 13, 4.

¹⁵ *Apologia* II, 10, 8.

Отець всього залишив понаднебесні простори, аби явитися в якомусь місці на землі»¹⁶. Отож, трансцендентність Бога, з одного боку, і концепція Божого провидіння, з іншого, дозволяє Юстинові ввести божественного посередника між Богом і світом, яким і буде божественний Логос. Можна сказати, що вчення про божественний Логос є центром Юстинового богословлення. Божественний Логос «бере на себе функції» Деміурга¹⁷: він творить, рядить, об'являється патріярхам у Старому Завіті, а через те, що люди согрешили й відійшли від Бога, він воплочується і спасає світ від гріха через смерть на хресті та воскресіння з мертвих.¹⁸ Таким чином у божественному світі з'являється певного роду множинність. Коли Юстин роздумує, з ким радиться Бог перед тим, як сотворити людину¹⁹, то доходить висновку, що радиться Він не сам із собою, не зі своїми ангелами (як навчали юдейські учителі), а з іншим божественним буттям, своїм єдинородним Сином – Логосом.²⁰

Отож, цей Логос родиться від Бога. У богослов'ї Юстина, зокрема у його вченні про Логос (Logos theology), присутній так званий принцип двох станів Логоса, які визначаються родженням Логоса: спершу Логос іманентно перебуває в Бозі як божественна розумова сила (δύναμις λογική), а перед тим, як Бог задумує сотворити світ, Він своєю волею породжує цю розумову силу, яка стає божественним Логосом:

Як начало перед усяким творінням Бог породив із себе розумову силу, яку Дух Святий називає також Славою Господньою, а коли Сином, коли Премудрістю, коли Ангелом, коли Богом, коли Господом і Логосом; часом він називає себе Архистратигом, коли явився в людській подобі Ісусові Навину. Всі ці найменування [= титули] він має від служіння Отцівській волі і від родження з волі Отця.²¹

Треба сказати, що Юстин, навіть якщо й вказує, подібно до Філона, на два стани існування божественного Логоса, ніколи не вживає щодо них термінів λόγος ἐνδιάθετος – λόγος προφορικός. Уперше в християнському богослов'ї застосує цю стоїчну термінологію щойно Теофіл Антіохійський.

¹⁶ *Dialogus* 60, 2.

¹⁷ Поеднуючи старозавітне посередництво Слова Божого при сотворенні світу з давньогрецькою міфологією, Юстин уперше в християнській традиції ідентифікує Логос з Гермесом, який для давніх еллінів був божим посланцем. Саме ця спорідненість давала апологетові можливість знайти спільну точку між християнською та поганськими релігіями, щоб долати несприйняття християнства грецькою культурою.

¹⁸ Пор.: *Dialogus* 60, 2.

¹⁹ Множина у словах: «Зробімо людину за нашим образом і за нашою подобою – ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα καὶ κατ'ὁμοίωσιν» (Бут 1: 26).

²⁰ *Dialogus* 62, 1.

²¹ *Dialogus* 61, 1; пор.: *Apologia* I, 32, 10.

Бог не зменшується від родження Логоса. Щоб пояснити це, Юстин порівнює родження Логоса з вимовлянням людського слова чи запаленням одного вогню від іншого: наша розумова здатність не зменшується від того, що ми вимовляємо якесь слово, так само як не зменшується вогонь, коли від нього запалюють інший.²²

Після родження Бог та Його Син – божественний Логос – залишаються поєднані на основі розумової здатності (γνώμη)²³; цей термін вказує у Юстина на «єдність ради і волі»²⁴. Однак Юстинові бракує термінів, які описували б єдність між Отцем і Його Логосом. Він радше представляє Логос як божественне індивідуальне буття, яке існує поруч Бога Отця, називаючи його навіть іншим Богом, а у відношенні з Отцем він є інший за числом:

Він є іншим Богом від Бога, який сотворив усе: кажу, інший за числом, а не за розумовою здатністю...²⁵

Слово [Писання] пояснювало, що це родження є народженим від Отця перед усяким творінням; і те, що народжене є іншим за числом від того, хто народжує.²⁶

Саме тут, як зауважує Гудену²⁷, Юстин відходить від Філона та вказує на індивідуальне існування Логоса поряд з Отцем набагато виразніше, ніж це робить юдейський філософ. Можна припустити, що Юстин розуміє родження божественного Логоса в антропологічному світлі. Подібно, як син родиться від батька й уже більше немає однієї індивідуальної істоти, а є дві, так само й після родження божественного Логоса постає два індивідуальних божественних буття: Отець і Його Син – Логос, навіть якщо вони й поєднані на основі γνώμη. Якщо Філон боїться розділяти монаду Бога на діяду й показує відмінність між родженням матеріального людського слова і Слова божественного, то Юстин, як видається, розуміючи родження божественного Логоса на антропологічному рівні, припускає, що після родження Логоса божественна монада стає діядою, і саме цим Юстин, по-

²² *Dialogus* 61, 2. Таке саме порівняння знаходимо й у Філона (Philo Judaeus. *De gigantibus* 24-25; див.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, т. 7 / ред. A. Mosès. Paris 1963; пор. також: Philo Judaeus. *De Cherubim* 97; див.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, т. 3 / ред. J. Gorez. Paris 1963).

²³ *Dialogus* 56, 11; пор.: *Dialogus* 129, 4.

²⁴ M. Simonetti. Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo // *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 22/2 (1986) 211.

²⁵ «θεὸς ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ· ἀριθμῶ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμη» (*Dialogus* 56, 11); пор.: *Dialogus* 62, 2; *Dialogus* 129, 4.

²⁶ «ὅτι γεγεννησθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἀπλῶς τῶν κτισμάτων ὁ λόγος ἐδήλου, καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῶ ἕτερόν ἐστι» (*Dialogus* 129, 4).

²⁷ «This sharp personality of Justin's Logos is the element which distinguishes it from the Philonic Logos more than anything except its incarnation» (E. R. Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*. Jena 1923, c. 147).

вторимося, і відрізняється від Філона, здійснюючи важливий крок на шляху християнізації еллінського філософського поняття.

Усе ж Логос підпорядкований Отцю. Юстин, як до нього Йоан, а ще раніше Філон, зазвичай називає Логос терміном θεός, без артикля, що також вказує на його субординацію щодо Бога Отця.²⁸ У божественній єрархії Юстин ставить Логос на друге місце:

Учитель наш <...> є Ісус Христос, який був роджений [і] розп'ятий за Понтія Пилата, бувшого правителя Юдеї за часів Тіберія кесаря, і ми знаємо, що він є Сином істинного Бога і ставимо його на другому місці (καὶ ἐν δευτέρῳ χώρῳ ἔχοντες), третє ж місце належить пророчому Духові (πνεῦμα δὲ προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει).²⁹

Як і євангелист Йоан, Юстин³⁰ ідентифікує преекзистентний Логос з історичним Ісусом Христом: оскільки люди согрешили, Логос сходить на Діву Марію і воплочується задля їхнього спасіння. Цікаво, що в богослов'ї Юстина знаходимо так звану *Geistchristologie*³¹ (духовну христологію), у якій Логос ототожнюється з Духом. Можливо, через трудність пояснити вірш із Луки (Лк 1:35), де описано, що воплощення здійснюється через сходження на Марію Духа і сили Всевишнього, Юстин ідентифікує їх із Логосом, а отже, саме Логос сходить на Марію, приймаючи тіло:

²⁸ Упродовж останнього століття між дослідниками Юстина не припинялася дискусія щодо його православності в тринітарній доктрині. Деякі дослідники вважають, що Юстин у своєму вченні не говорить про субординацію, як немає в нього і вчення про два стани Логоса, і, навпаки, стверджують, що Юстин говорить про вічне іпостасне родження Сина від Отця (D. C. Trakatellis. *The Pre-existence of Christ in Justin Martyr: An Exegetical Study with Reference to the Humiliation and Exaltation Christology*. Michigan 1976, с. 27; E. R. Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 453-454); інші ж дотримуються думки, що в Юстина все-таки є вчення про два стани Логоса (C. Semish. *Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monografie*, т. 2. Breslau 1842, с. 278; J. Lebreton. *Histoire du dogme de la Trinité. Des origines au concile de Nicée*, т. 2. Paris 1928, с. 449-450; A. Orbe. *Hacia la primera teología de la procesion del Verbo*. Roma 1951, с. 574-583; J. Daniélou. *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècle*. Tournai 1961, с. 323-324). Про цю дискусію див.: O. Vakula. *Λόγος е πνεῦμα nel secolo della costruzione dell'identità cristiana*. Lviv 2006, с. 14-19. Треба зазначити, що в донікейську добу ще не були випрацьованими тринітарна доктрина та її термінологія, у II столітті ще ніхто не говорить про іпостасне родження Сина від Отця. Про це вперше скаже Ориген у III столітті, увівши в тринітарне богослов'я поняття божественної іпостасі.

²⁹ *Apologia* I, 13, 3.

³⁰ Браун, автор класичного дослідження про вплив Євангелія від Йоана на твори ранніх Отців, вважає, що Юстин знав це Євангеліє та, зокрема, Пролог до нього (F.-M. Braun. *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*. Paris 1959, с. 135-139).

³¹ M. Simonetti. Note di cristologia pneumatica // *Augustinianum* 12 (1972) 217-220. Христологія, у якій Духа, або Духа Святого, ідентифікують із Христом, притаманна багатьом раннім авторам (наприклад, Єрмі, Іринею Ліонському та ін.). У ранньому богослов'ї Дух часто ототожнювали з Логосом – що, зрештою, бачимо й у філософії стоїків.

Отож, слід вважати, що Дух і сила, яка [прийшла] від Отця, є нічим іншим, як Логосом, єдинородним у Бога, як вказав пророк Мойсей, про якого вже згадувалося; і цей [Дух], зійшовши на Діву і осінивши її, запліднив її не через плотське з'єднання, а [своєю] силою [тобто духовною силою].³²

Воплочення є кульмінацією об'явлення Логоса світові.³³ Він уже був присутній у всіх старозавітних теофаніях, наче готуючи людей до свого приходу в тілі. Крім того, у своїй другій *Апології* Юстин вводить у християнське богослов'я стоїчне поняття Λόγος σπερματικός (Насінний Логос), який як раціональний принцип присутній у кожному розумному створінні через свої сімена. Через ці сімена істини Логос був присутній у світі – і в юдейській історії, і в еллінській філософії – ще до свого приходу на землю в тілі, але, воплотившись, він *увесь* зійшов на Діву Марію (ὁ πάντος λόγος), тому християни, на відміну від поган та юдеїв, можуть пізнати його в повноті³⁴.

Порівняно з ученням про Логос, тема Духа, чи Святого Духа, розвинена у Юстина набагато слабше, можна сказати – маргінально: Юстин згадує про Духа в тринітарних формулах або ж про його дію в житті пророків, мучеників чи в Церкві. Як і більшість авторів раннього періоду, Юстин не завжди знає, як його представити. Перш за все, термін πνεῦμα має широкий спектр значень. Як в еллінській філософії, так і в юдаїзмі, Дух – перш за все божественна сила, а не буття саме в собі,³⁵ тому-то першим ранньохристиянським авторам було нелегко говорити про його особове буття. Крім того, уявлення про Дух мають матеріялістичне забарвлення через дуже поширену на той час стоїчну філософію, де πνεῦμα – це передусім Душа Світу, яка є матеріальною. У Старому Завіті Дух теж має значення животворящої Душі світу, основна функція якої – надихати пророків та священне Писання.

Проте Святий Дух відчутно присутній у Новому Завіті, у житті перших християнських спільнот, а особливо в *lex orandi*. Представляючи Логос як єдиного посередника між Богом та світом, Юстин намагається розширити це посередництво та присвоїти його також Святому Духові. На основі *Другого псевдоплатонівського листа* апологет робить спробу надати

³² «Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν Λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστὶ, Μωυσῆς ὁ προδεδηλωμένος προφήτης ἐμήνυσε· καὶ τοῦτο ἔλθὼν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν οὐ διὰ συνουσίας ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε» (*Апологія* I, 33, 6).

³³ Пор.: G. Otranto. *L'incarnazione del Logos nel «Dialogo con Trifon» di Giustino // La cristologia nei Padri della Chiesa: Le due culture*. Roma 1981, c. 50.

³⁴ Див.: *Апологія* II, 8, 3.

³⁵ Пор.: S. Lilla. *The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity // Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker*. Ashgate 1997, c. 127-189.

Святому Духові третє місце в божественній ерархії, після Бога та Логоса.³⁶ Тому можна припустити, що Дух у Юстина також має індивідуальне буття, зокрема коли про нього йдеться в християнському сенсі, однак йому приписано набагато менше функцій порівняно з божественним Логосом³⁷.

Можна виокремити три основні поняття Духа, якими часто оперує Юстин:

1. τὸ προφητικὸν πνεῦμα (пророчий Дух) – саме це словосполучення Юстин найчастіше застосовує у своїх творах, що вказує на його тісний зв'язок із юдейською традицією. Пророцтво – це основна функція Духа в Старому Завіті, він готує прихід Христа. Часом важко зрозуміти, чи цей пророчий Дух у Юстина є індивідуальним буттям, а чи тільки неособовою божественною силою. Багато висловів цього автора можна витлумачити саме на користь другого твердження, проте, з іншого боку, у творах Юстина є чимало місць, де Дух кличе, навчає, проповідує, надихає, тобто діє від власного імені, і саме це може вказувати на його індивідуальність.³⁸

2. (τὸ) πνεῦμα (τό) ἅγιον або (τὸ) ἅγιον πνεῦμα (Святий Дух). Загалом це словосполучення Юстин уживає тоді, коли говорить про Духа в новозавітному значенні. Саме він сходить на Христа як «зібрання всього пророцтва»³⁹, саме він надихає апостолів і всю ранньохристиянську спільноту. Тому можна стверджувати, що Дух, якого в Старому Завіті Юстин означає як Духа пророчого, виступає в Новому Завіті як Дух Святий, тобто пророчий Дух Старого Завіту і Святий Дух Нового Завіту для Юстина – поняття ідентичні.

3. τὸ πνεῦμα κυρίου, (τὸ) θεῖον πνεῦμα, (τὸ) πνεῦμα (τοῦ) θεοῦ – Дух Божий, Дух Господній. Це поняття вживається переважно в загальному значенні й може вказувати на Божу природу або ж на божественну силу, що еманує з цієї природи.⁴⁰ Юстин ототожнює Духа також з самим Логосом – як його власне ім'я (*Geistchristologie*), представляючи тим самим Духа нижчим від Логоса, таким, що готує прихід Логоса у світ.

2. Таціян

Розвиваючи богослов'я свого вчителя Юстина, Таціян теж учить про трансцендентного монархічного Бога Отця. У своєму окресленні Бога він робить крок далі від Юстина, оскільки виразно розрізняє поняття двох Духів:

³⁶ Див.: *Apologia I*, 60, 5-7.

³⁷ Пор.: М. Simonetti. Note di cristologia pneumatica, с. 153.

³⁸ Пор.: *Apologia I*, 44, 1; *Dialogus* 74, 2; 38, 2.

³⁹ *Dialogus* 87, 4.

⁴⁰ Пор.: E. R. Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 184.

Духа як чистого та трансцендентного, яким означає природу найвищого Бога, та Духа матеріального. Найвищий Бог має духовну природу, тобто є «чистим Духом який не проймає матерію»⁴¹. Матеріальний Дух набагато нижчий від Божого, і Таціян ототожнює його зі стоїчною *Anima mundi*, яка сповнює собою весь матеріальний світ.⁴²

Незважаючи на цей радикальний дуалізм, все-таки існує Боже провидіння. Безначальний, невидимий Бог дає початок усьому сотвореному й видимому, і ця божественна ікономія передбачає посередника, яким у Таціяна є божественний Логос. Як і Юстин, Таціян чітко вказує на два стани існування Логоса. Бог, який є чистим нематеріальним духом, у своїй розумовій силі (*δύναμις λογική*) має ідею⁴³ всього видимого і невидимого світу⁴⁴; у цій розумовій силі, наче в ідеї, перебувало й Боже Слово. Перед сотворенням світу, актом Божої волі, це Слово народилося (досл. «вискочило») з Бога й отримало своє індивідуальне буття:

Волею Його простого ества вискочив Логос: і Логос вискочив не надаремно, а став первородним ділом Отця. Він, ми знаємо, є началом світу.⁴⁵

Сутність Отця не зменшується від родження Ним Логоса. Як Юстин, а ще раніше Філон, Таціян теж застосовує приклади запалювання вогню від вогню чи вимовляння слова. Таціян стверджує, що Слово родиться через *μερισμός* – розділення, а не через *ἀλοκοπή* – відрізання.⁴⁶ Логос є теж Богом, оскільки походить від Бога,⁴⁷ проте Таціян означає його терміном *θεός* без артикля, що вказує на його нижчість порівняно з найвищим Богом Отцем.

Таціян ніколи не називає Логос Сином Божим, навіть якщо часто говорить про те, що Логос родиться від Отця, а це, в принципі, передбачає

⁴¹ πνεῦμα ὁ θεός, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης (Tatianus. *Oratio ad Graecos* 4, 2; див.: Tatian. *Oratio ad Graecos and fragments* / ред М. Whittaker. Oxford 1982 (далі – *Oratio*). Саме тут, як зазначає Вербек (G. Verbeke. *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à s. Augustin*. Paris 1945, с. 412), Таціян зумів відірватися від загальнопоширеного стоїчного матеріалістичного поняття Духу.

⁴² «Дух, який проймає матерію, є нижчим від божественного Духа (πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διήκων, ἔλαττον ὑπαρχὸν τοῦ θειοτέρου πνεύματος)» (*Oratio* 4, 2); пор.: *Oratio* 7, 1.

⁴³ Це може нагадувати *Ideï* Платона.

⁴⁴ Καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁράτων τε καὶ ἀοράτων [αὐτὸς ὑπόστασις] ἦν σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὅς ἦν ἐν αὐτῷ ὑπέστησεν (*Oratio* 5, 3).

⁴⁵ θελήματι δὲ ἀπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον «πρωτότοκον» τοῦ πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν (*Oratio* 5, 1).

⁴⁶ Юстин свого часу вже ототожнював ці два терміни. Таціян знову їх розрізняє, наголошуючи тим самим, що сутність Отця не зменшується від народження Логоса. Див.: M. Simonetti. *Il problema dell'unità di Dio*, с. 584 і далі.

⁴⁷ Пор.: M. Simonetti. *Il problema dell'unità di Dio*, с. 214.

синівство.⁴⁸ Він також ніколи не ототожнює Логос з Христом, ні разу не говорить про воплощення чи пасхальні події⁴⁹, що, однак, може бути виправдано передусім апологетичним мотивом його твору.

Розуміння поняття «Святий Дух», чи радше «Дух», у Таціана є ще складнішим, ніж у Юстина. Таціан жодного разу не ідентифікує Духа з третьою особою християнської Трійці. Не знаходимо в творі Таціана, на відміну від Юстина, цитованих молитов, у яких містились би троїчні літургійні формули, згадувалися б імена Отця, Сина і Святого Духа. Тому, з погляду християнської тринітарної доктрини, у вченні Таціана можемо побачити радше двокомпонентну схему (Отець – Логос), аніж трикомпонентну (Отець – Син – Святий Дух).

З іншого боку, у Таціана присутні принаймні чотири добре диференційованих поняття Духа. Ми вже згадували, що Таціан чітко розмежовує на космологічному рівні абсолютно трансцендентного Духа, який має найвищу Божу природу,⁵⁰ і матеріального духа, який є стоїчною Душею світу.⁵¹ На антропологічному рівні є ще два поняття Духа: πνεῦμα – це також душа людини, і ця душа людини є вмістилищем ще одного Духа, вищого від неї (μεῖζον τῆς ψυχῆς), який є запорукою її вічного життя:

Ми знаємо два види духів, з яких один називається душею, а інший, що більший від душі, є образом і подобою Бога. Обидва вони були присутніми в перших людях, і завдяки першому люди належали до матеріального світу, а завдяки другому – були вищими від матерії.⁵²

Оскільки душа людини є смертною, саме цей інший, вищий Дух був запорукою безсмертя людини,⁵³ але через людський непослух вищий Дух покинув душу, залишивши в ній лише свою маленьку частку. Вона і є Божою присутністю в людині.⁵⁴ Якщо людина буде мудрою та виконуватиме Божі заповіді, цей Божий Дух повернеться до її душі і вона отримає вічне життя, інакше ж її чекатиме загибель.

⁴⁸ Див.: *Oratio* 5, 2.

⁴⁹ Маємо в Таціана лише два натяки на ці події: θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι καταγγελλόντες (звіщаємо Бога, що з'явився в людській подобі) (*Oratio* 21, 1); і коли він говорить про Духа, що той є ὁ διάκονος τοῦ πεπονηθότος θεοῦ παραιτούμεναι (служогою померлого Бога) (*Oratio* 13, 5).

⁵⁰ Див.: *Oratio* 4, 2.

⁵¹ Див.: *Oratio* 12, 1.

⁵² Δύο πνευμάτων διαφοράς ἴσμεν ἡμεῖς ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή, τὸ δὲ μεῖζον τῆς ψυχῆς, θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις· ἐκάτερα δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μὲν τι ὦσιν ὑλικοί, τὸ δὲ ἀνώτεροι τῆς ὕλης (*Oratio* 12, 1).

⁵³ Див.: *Oratio* 13, 1.

⁵⁴ Там само.

Важко сказати, чи можна цього божественного Духа, який є Божою присутністю в душі людини, прирівняти до Святого Духа в християнському сенсі. У всякому разі, концепція, у якій Духа представлено як божественну іскру в людській душі,⁵⁵ згодом знайде відображення в християнській антропології, згідно з якою людина складається з тіла, душі та Духа, який і є Святим Духом – Третьою Особою Божою. Цікаво, що в Юстина цю божествену іскру в людині представляє «сім'я від Бога, розум».⁵⁶

3. Атенагор

В Атенагора концепція Бога, як і вчення про Логос, зазнає змін. Цей апологет теж визнає єдиного монархічного Бога, який не може мати поряд себе інших богів.⁵⁷ Для них просто немає місця у Вселенній, адже саме цей єдиний Бог сотворив світ і править у світі. Основною відмінністю Атенегорового розуміння Бога, якщо порівнювати його вчення з поглядами інших християнських апологетів є те, що в Атенагора Бог наближається до свого сотворіння. Можемо сказати, що в Атенагора Бог є більше юдейський чи біблійний, аніж платонівський: Він сам творить світ і людину,⁵⁸ а після сотворення керує світом і веде його. На відміну від двох попередніх авторів, які всі деміургічні функції – сотворення, провидіння і спасіння світу – приписували Логосові, в Атенагора Деміургом є сам найвищий Бог Отець:

Визнаємо також множество ангелів і слуг, яких Творець (ὁ ποιητής) і Упорядник (ὁ διμορφός) світу через свій Логос встановив і розпорядився, щоб вони управляли стихіями, і небесами, і світом, і всім, що є в ньому, і утримували їх у гармонії.⁵⁹

⁵⁵ Див.: *Oratio* 13, 1.

⁵⁶ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος (*Apologia* I, 32, 8).

⁵⁷ Пор.: Athenagoras. *Legatio pro Christianis* 8, 3-5; див.: Athénagore. *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts* / ред. B. Pouderon [=Sources Chrétienne, 379]. Paris 1992 (далі – *Legatio*).

⁵⁸ Щоб описати, як Бог творить людину, Атенагор уживає термін *πλάσσω* (ужитий також у Бут. 2:7), який вживається в гончарстві й означає «ліпити з глини», як це робить гончар, виліплюючи власними руками глечики. У давніх еллінів це слово вживалося для опису сотворення людського тіла й мало передусім негативне значення. Проте в біблійній мові *πλάσσω* уживається тільки щодо Бога, який творить (*πλάσας*) світ і в особливий спосіб – людину, яка є його *πλάσμα*. У Святому Письмі *πλάσσω* вказує не лише на людське тіло, а й на людину загалом. Творити (ліпити) людину означає давати їй тілесне і духовне життя (пор.: Бут. 2:10; 2:19; 8:15; Йов 10:9; 2 Мак. 7:23; Пс. 93:9; Прип. 24:12; Зах. 12:1; Пс. 32:15; Ис. 45:18; Єр. 10:16). Пор.: H. Braun. *Πλάσσω, πλάσμα, πλάστος* // *Theological Dictionary of the New Testament* / ред. G. Friedrich, т. 6. Grand Rapids 1968, с. 254-262. Атенагор теж уживає це слово в біблійному значенні, наголошуючи водночас на інтимному зв'язку між Богом і людиною.

⁵⁹ *Legatio* 10, 5; пор. також: *Legatio* 6, 3.

Уважно вчитавшись у твори Атенагора, ми бачимо, у якому тісному зв'язку перебуває Бог зі своїм сотворінням: Він із любов'ю турбується про кожне своє творіння, тримає його у своїх руках⁶⁰, а сотворивши людину, перебуває в її думках та словах, знає її серце, дає їй розум, через що вона стає учасницею Божого життя. Вселенна – це музичний інструмент, на якому Бог грає свою мелодію.⁶¹

Що ж стосується Логоса, то вчення про нього в Атенагора є маргінальним. Однак і в цього автора Бог діє у світі за посередництвом Логоса, Сина Божого. Адже Бог є Отцем через те, що завжди має при собі свого Сина – свій розум (νοῦς), свій Логос (λόγος) і свою мудрість (σοφία). Цей Логос є Його першим родженням (γέννημα), і своїм Логосом Отець творить світ і управляє світом.

Атенагор вказує, що Божий Син, Логос, існує в *idei* та в *dii* (ἐν ιδέῃ καὶ ἐνεργείᾳ)⁶². Саме з огляду на це твердження деякі дослідники висловлюють гіпотезу, що й в Атенагора є вчення про два стани Логоса: в *idei* – це Логос, що іманентно перебуває в Отці, а в *dii* – це Логос промовлений, чи народжений, який після свого народження має індивідуальне існування.⁶³ Однак такі висновки виглядають надто далекосяжними, оскільки Атенагор нічого не говорить про індивідуальне чи окреме від Отця існування Логоса. Він радше наголошує на єдності між Отцем і Його Сином, а також залишає у спадок дуже важливу термінологію єдності між Отцем і Сином (ἐνός ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ⁶⁴; ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἐνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος⁶⁵; κοινωνία⁶⁶; διαίρεσις⁶⁷), що матиме велике значення для розвитку тринітарної доктрини. Така позиція вказує на монархіанські переконання Атенагора та можливий вплив на нього юдео-еллінізму.

Не знаходимо в Атенагора і прямого отождоження Логоса з історичним Ісусом Христом. Хоч Атенагор часто вживає формулу: «Отець, Син і Святий Дух», він пов'язує її не з християнською доктриною спасіння, а радше з космологічною дією Бога у світі.

⁶⁰ Див.: *Legatio* 13, 3; 26, 1; Athenagoras. *De resurrectione* 18, 2; див.: Athénagore. *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts* / ред. В. Pouderon [=Sources Chrétiennees, 379]. Paris 1992.

⁶¹ Див.: *Legatio* 16, 3.

⁶² *Legatio* 10, 2; пор. *Legatio* 10, 3.

⁶³ Першим висловив таку думку Байер (К. Bauer. *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreinigheit*. Leipzig 1902, с. 24-25).

⁶⁴ *Legatio* 10, 2.

⁶⁵ Там само.

⁶⁶ *Legatio* 12, 3.

⁶⁷ Там само.

В Атенагора є дві концепції Духа – Дух божественно-трансцендентний (πνεῦμα καθαρὸν) і дух матеріяльний (πνεῦμα ὑλικόν)⁶⁸. Цей останній виступає в Атенагора як злий дух, який через пристрасті перетворює людську душу на «плоть і кров»⁶⁹. Що ж до «чистого», чи Божого Духа, то в Атенагора, як і в усіх ранніх авторів, це поняття є багатозначним. Перш за все, Дух – це сама природа Бога. Бог є Логосом (отже, Його природа є раціональною) і Духом (отже, Його природа є духовною): «Бог сам у Собі є все: світло неприступне, світ досконалий, дух, сила, розум»⁷⁰. Цей Дух є так само запорукою єдності Отця і Сина (Логоса): «Отець перебуває в Сині, а Син в Отці єдністю та силою Духа»⁷¹.

Атенагор пише про дві основні функції Духа в сотвореному світі. У перших десятих главах свого *Прохання за християн* він наголошує на космологічній функції Духа, який тримає (ἡνιόχεῖται⁷²) весь світ і керує ним, і в цьому прочитується стоїчний і платонівський вплив на мислення Атенагора.⁷³ Проте згодом, як слушно зазначає Сімонетті⁷⁴, Атенагор відмовляється від цієї концепції Духа й переважно згадує Духа (називаючи його Святим Духом) поряд з Отцем і Сином у тринітарних формулах, – звичайно, під впливом новозавітної традиції. Однак важко визначити, яку саме функцію має цей Святий Дух: здається, що лише натхнення пророків у Старому Завіті.

Як і щодо Логоса, в Атенагора майже неможливо визначити характеристики Духа, які вказували б на його індивідуальне існування. Навпаки, Атенагор вказує, що Дух – це ізливання Бога, ἀπόρροα, тобто еманация⁷⁵: Дух «ізливається» з Бога задля натхнення пророків і повертається назад до Нього, наче промінь сонця. Це зазначає також Вербек⁷⁶, стверджуючи, що Дух в Атенагора виступає лише Божим інструментом: Бог через свого Духа промовляє пророцтво, немовби граючи мелодію на флейті. Отож, Дух тут виконує лише пасивну функцію, і саме це відрізняє Атенагора від Юстина, у якого Дух має свої індивідуальні функції та діє у світі від власного імені⁷⁷.

⁶⁸ Див.: *Legatio* 27, 1.

⁶⁹ Див.: *Legatio* 27, 2.

⁷⁰ Πάντα γὰρ ὁ θεὸς ἐστὶν αὐτὸς αὐτῷ, φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος (*Legatio* 16, 3).

⁷¹ *Legatio* 10, 2.

⁷² Термін означає «тримати за віжки», керувати.

⁷³ Атенагор часто цитує Платонового «Федра», звідки й міг запозичити це поняття.

⁷⁴ M. Simonetti. Il problema dell'unità di Dio, с. 219-222.

⁷⁵ Див.: *Legatio* 24, 2.

⁷⁶ G. Verbeke. *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à s. Augustin*. Paris 1945, с. 424-425.

⁷⁷ Там само.

Тут важливо згадати також твердження Сімонетті про те, що в перших християнських творах можна прослідкувати дві схеми – двокомпонентну і трикомпонентну:

Важливою характеристикою двокомпонентної схеми, навіть якщо вона субординантна за своєю суттю, є те, що в ній наголошується на єдиному посереднику між Богом і світом – цю функцію виконує Логос. Таким чином, Логосові надається статус єдиного божественного протагоніста. Натомість у трикомпонентній схемі в основному представлено космологічну функцію Бога Отця, тимчасом як Логосові / Синові та Мудрості / Духові надається проста виконавча функція.⁷⁸

На основі сказаного можемо дійти висновку, що вчення Атенагора зміщується від двокомпонентної схеми (особливо вираженої в Таціана, але присутньої також у Юстина) до трикомпонентної. І справді, у творі Атенагора основним протагоністом усього творіння є Бог (Отець), саме Його, а не Логоса, названо Деміургом. А Логос / Син і Святий Дух виступають лише інструментами Бога в сотворенні світу та провидінні. Трійця в Атенагора діє також здебільшого на космологічному рівні, а не на ікономічному, пов'язаному з вочлеченням Христа.

4. Теофіл

Щодо цього автора, то ми схильні відійти від традиційної позиції дослідників його богослов'я, зокрема, коли йдеться про вчення про божественних посередників.

Розпнімо з Теофілового представлення найвищого Бога. Так само, як і в трьох попередніх авторів, Бог у нього – це один-єдиний монархічний Бог: Теофіл гостро засуджує ідолопоклонство.⁷⁹ Дві найважливіші Божі функції щодо сотворення світу – творча і провиденційна: сотворивши світ, Бог не залишив його, а продовжує ним опікуватися як батько. Треба зазначити, що Теофіл перший з християнських мислителів виразно говорить про сотворення світу з нічого (*ex nihilo*)⁸⁰. Згодом ця теза стане аксіомою і центральним пунктом у християнській протології. Незважаючи на те, що мислення Теофіла радикально монотеїстичне, у його вченні про Бога чи божественний світ знаходимо певну внутрібожественну множинність. Бог має різні предикати, які Його характеризують:

⁷⁸ M. Simonetti. Il problema dell'unità di Dio, c. 234.

⁷⁹ Див.: Theophilus. *Ad Autolicum* III, 9; див.: Theophilus of Antioch. *Ad Autolicum* / ред. R. M. Grant. Oxford 1970 (далі – *Ad Autolicum*).

⁸⁰ Пор.: *Ad Autolicum* I, 4.

Коли називаю Його «Світлом» (φῶς), вказую на Його діла (ποιήμα); коли називаю Його «Словом» (λόγος), вказую на Його начальство (ἀρχήν); коли називаю Його «Розумом» (νοῦς), вказую на Його розсудливість (φρόνησις); коли називаю Його «Духом» (πνεῦμα), вказую на Його подих (ἀναπνοή); коли називаю Його «Мудрістю» (σοφία), згадую те, що Він породив (γέννημα); коли називаю Його «Могутністю» (ἰσχύς), вказую на Його владу (κράτος); коли називаю Його «Силою» (δύναμις), вказую на Його дію (ἐνέργεια); коли називаю Його «Промислом» (πρόνοια), вказую на Його благість (ἀγαθωσύνη); коли називаю Його «Царством» (βασιλεία), вказую на Його славу (δόξα); коли «Господом» (κύριον) – вказую на Його творіння (κτίστης); коли «Суддею» (κριτής) – кажу, що Він справедливий (δίκαιον); коли називаю Його «Отцем» (πατέρα ἐάν εἴπω), кажу, що Він є всім (τὰ πάντα αὐτὸν λέγω); коли називаю Його «Вогнем» (πῦρ), згадую про Його гнів (ὀργή)⁸¹.

Усі ці імена, якими Теофіл називає Бога, тісно пов'язані із творенням. Але треба сказати, що три з них, а саме: «Слово», «Мудрість» та «Дух» – Теофіл вирізняє в особливий спосіб, надаючи їм функції посередників між Богом і світом.

Отож, Логос є Син Божий, роджений як первородний усього створіння (πρωτότοκον πάσης κτίσεως). Це родження не є таким, яким воно буває серед людей або як його представлено в мітології давніх еллінів. Можливо, під впливом Філона,⁸² Теофіл прирівнює це родження до вимовляння людського слова й виразно переносить його з антропологічного рівня на богословський. Божественний Логос перебуває у двох станах, які Теофіл уперше в християнській літературі назве λόγος ἐνδιάθετος та λόγος προφορικός. Варто зацитувати Теофіла, щоб побачити, як він це представляє: «Як [нас]

⁸¹ *Ad Autolicum* I, 3.

⁸² Між дослідниками й донині не припиняється дискусія щодо того, чи Філон мав вплив на Теофіла та інших апологетів. Через те, що в апологетів немає прямих цитат із Філона, прийнято вважати, що безпосереднього філонівського впливу не було (див.: D. T. Runia. *Philo in Early Christian Literature*. Minneapolis 1993, с. 116: «It is certain that Theophilus work discloses extensive contacts with Greek-speaking Judaism. Because he does not cite Philo by name and gives no identifiable quotations, it cannot be considered certain that he was acquainted with the Alexandrian's writings»). У всякому разі, у творі Теофіла зв'язок з юдейською богословською традицією, з одного боку, і з еллінською філософією, з іншого, звучить настільки виразно, що насправді буває важко однозначно ствердити, що він був християнином, а не еллінізованим юдейським філософом (див.: J. P. Martin. *Filón Hebreo y Teófilo Cristiano: la continuidad de una teología natural // Salmanticensis* 37 (1990) 302-317; його ж. *La antropología de Filón y la de Teófilo de Antioquía: sus lecturas de Genesis 2-5 // Salmanticensis* 36 (1989) 23-71; його ж. *La presencia de Filón en el Hexameron de Teófilo de Antioquía // Salmanticensis* 33 (1986) 147-177).

навчає істина, Слово є вічно іманентним у серці Отця»⁸³. У цьому стані Λογος був радником, розумом і думкою Бога: «Πеред тим, як щось виникло, [Βογ] мав Його за свого радника, тому що Βιν є Його розум та Його думка»⁸⁴. З причини сотворення та волею Бога Λογος отримує свій другий стан і стає λόγος προφορικός:

Κοι Βογ захотів створити те, що зволив, Βιν породив Слово, промовлене назовні, єдинородного всього створіння; однак, породивши Слово, Βιν не залишився без Слова, а завжди бесідує зі своїм Словом.⁸⁵

Προτε Θεοφίλ, як і Ατєнаγορ, дуже скупо описує індивідуальне існування Λογοςα після ροδження. Βιν ρадше наголошує на єдності між Отцем і Його промовленим Словом, називає Λογος τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ – лицем Βοжим, або Βοжим аспектом, зверненим до сотвореного світу. Повторюючи своїх попередників, Θεοφίλ говорить, що Βογ Отець не може сходити до якогось місця на землі чи об'являтися якійсь людині. Насправді це Його Λογος приймав вигляд Отця і приходив розмовляти з Αδαмом:

Слово ж Його, через яке Βιν усе сотворив і яке є Його Силою та Його Μудрістю, приймаючи вигляд Отця і Господа всього, приходило до ρаю і в образі [ἐν πρόσωπῳ] Βοга розмовляло з Αδαмом.⁸⁶

Саме термін τὸ πρόσωπον для окреслення Отця і Сина широко застосовуватиметься в монархіяньській течії ρаннього тринітарного богослов'я. У савеліяньстві Отця і Сина представляли не як два індивідуальні буття, а як одного-єдиного Βοга, що в історії спасіння змінює своє лице – τὸ πρόσωπον – являючись світові то Отцем, то Синоμ.⁸⁷

Отож, бачимо, що терміни λόγος ἐνδιάθετος – λόγος προφορικός, впроваджені у християньське богослов'я Θεοφίлом та достосовані до *Logostheologie* в ученнях християньських апологетів, набувають у ρізнитх авторів ρізнитх нюансів смислу. Якщо Юстин і Ταціян порівнюють ροдження божественного Λογοςα з народженням людського слова, то й на богословському ρівні вони

⁸³ Ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν λόγον τὸν παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ (*Ad Autolicum* II, 22).

⁸⁴ Πρὸ γάρ τι γίνεσθαι εἶχεν σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα (*Ad Autolicum* II, 22). Бачимо, що Αττιохійський єпископ ідентифікує νοῦς і φρόνησις із божественним Λογосом.

⁸⁵ Ὅποτε δὲ ἐθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρῶτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενοθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγου γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ πάντος ὡμίλων (*Ad Autolicum* II, 22).

⁸⁶ Ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν, δύναμις ὣν καὶ σοφία αὐτοῦ, ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὄλων, οὗτος παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ (*Ad Autolicum* II, 22).

⁸⁷ Ця доктрина виразно конкуρвала з доктриною про Λογосα тих християньських апологетів, які ροзρзняли два індивідуальні божественні Буття – Отця і Сина.

допускають перехід від *монади* до *діади*, у якій Логос отримує індивідуальне існування (що для Філона було можливим лише на антропологічному рівні, але не на богословському). Інакше в Атенагора, а ще більше у Теофіла: хоч у цих авторів і трапляються згадки про народження божественного Логоса, у них він є лише одним з аспектів Бога, Його діючою силою, яка складає з Богом нероздільну монаду.

І ще кілька слів про поняття Софії та Духа в Теофіла. У зацитованому вище уривку ми вже побачили, що Теофіл ототожнює Софію з γέννημα (родженням). Тут доречно згадати, що у юдео-елліністичній традиції та гностицизмі саме Софію вважали матір'ю всього живого, саме вона містила в собі множинність сотвореного світу.⁸⁸ Власне, Теофіл стверджує, що Софія родиться разом із Логосом:

Бог, маючи своє внутрішнє Слово у власному нутрі, породив його разом зі своєю Мудрістю, промовляючи його перед усім творінням.⁸⁹

Отже, Софія після свого народження теж стає посередником між Богом і сотвореним світом. Теофіл часто ототожнює Софію з Логосом, і вона стає ніби аспектом Логоса⁹⁰, як це можна віднайти у Філона; в інших же випадках вона виступає як інший від Логоса посередник між Богом і світом. Бачимо таке трактування передусім тоді, коли Теофіл описує сотворення людини. Уже Юстин писав, що Бог радився зі своїм Логосом, коли казав: «Зробімо людину». Натомість, згідно з Теофілом, Богові, щоб створити людину, замало лише Логоса, який є образом усього створіння. Прагнучи створити людину на свою подобу, Він потребує другої руки – Мудрости.

Увесь світ Бог створив своїм Логосом, але вважав це ділом незначним, і тільки створення безсмертної людини вважає ділом, гідним своїх рук. А далі, ніби потребуючи помочі, Бог каже: «Зробімо людину за образом і подобою». Говорить не іншому комусь: «Зробімо», лише Своему Логосу і Своїй Премудрості.⁹¹

Отож, мудрість мала би уподібнити людину до Бога через пізнання Бога: що більше люди живуть у Божій Мудрості, то більше уподібнюються до Бога.

Розрізнення між Логосом і Софією можемо знайти в іншому місці, коли Теофіл називає свою Трійцю – τριάς. Цей ужитий Теофілом термін

⁸⁸ Пор.: G. Fohrer, U. Wilckens, s.v. Σοφία, σοφός, σοφίζω // *Theological Dictionary of the New Testament*, с. 465-528.

⁸⁹ Ἐχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίῳις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ Σοφίας, ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὄλων (*Ad Autolicum* II, 10).

⁹⁰ Пор.: *Ad Autolicum* II, 22; II, 10.

⁹¹ *Ad Autolicum* II, 18.

вживатиметься пізніше на Сході на означення християнської Трійці. Трійцею в Теофіла є Бог Отець і Його дві руки – Логос і Софія: «...καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι <αἱ πρὸ> τῶν φωστῆρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Λογοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ»⁹². Як бачимо, третім елементом у названій Теофілом Трійці є Софія, а не Святий Дух, як у попередніх авторів.

Щодо Духа, то можна висловити припущення, що він у Теофіла є третім після Логоса та Софії посередником між Богом і сотвореним світом. Зокрема, він виступає в Теофіла як стоїчна Душа світу, як Божий подих (ἀναπνοή) у творінні: Бог через свого Духа присутній у світі і дає йому життя.⁹³ Та, незважаючи на те, що Дух у Теофіла тісно пов'язаний зі світом, він надає йому водночас божественних характеристик. Дух – це один з атрибутів Бога,⁹⁴ а сама Божа природа є духовною⁹⁵. Щодо божественної ікономії, то хоч Дух має свої традиційні функції – натхнення пророків та укладачів Святого Письма – у творі Теофіла часто можемо натрапити на місця, де сказано, що і Логос, і Софія виконують ті самі функції.

Ми не можемо погодитися з традиційною ідентифікацією Софії і Духа в ученні Теофіла, якщо через таке ототожнення Дух мав би зайняти третє місце у Теофіловій Трійці. Це правда, що функції трьох посередників Божих – Логоса, Софії і Духа – часто взаємозамінні. Однак це ще не означає, що Дух до кінця ідентичний Софії. Дослідники вчення Теофіла⁹⁶ ідентифікували їх, роблячи, зокрема, посилання на фрагмент з твору «До Автолика» I, 7:

Бог, який зцілює та животворить через Свій Логос і Свою Мудрість. Бог Логосом Своїм і Мудрістю Своєю сотворив все, бо «Словом Його небеса утвердились і Духом Його вся сила їх» (Пс. 32:6). Великою є Його Мудрість. «Бог Мудрістю заснував землю і утвердив небеса; розірвалися прірви, і Він знав про них, хмари давали росу» (Прип. 3:19-20).

Ми вважаємо, що перша цитата зі Святого Письма не стосується Мудрости і що тут Мудрість не слід ототожнювати з Духом. Про Мудрість насправді сказано в іншій цитаті – з Приповідок, – у контексті, де попередньо йдеться про велич Мудрости. На нашу думку, не варто шукати в Теофіла традиційної християнської концепції Трійці (навіть якщо Іриней, який посилався на Теофіла, виразно ототожнює Мудрість із Духом), адже вона й не могла бути виробленою у II столітті. Зрештою, усе богослов'я Теофіла, як

⁹² «Так і три дні, які передували світилам, є образом Трійці – Бога, Його Слова і Його Мудрости» (*Ad Autolicum* II, 15).

⁹³ *Ad Autolicum* I, 7. Концепція дуже подібна до старозавітного богослов'я.

⁹⁴ Див.: *Ad Autolicum* I, 3.

⁹⁵ Там само.

⁹⁶ Пор.: М. Simonetti. Il problema dell'unità di Dio, с. 225.

зазначає не один дослідник⁹⁷, є не так християнським у доктринальному розумінні Бога, як радше юдейським з нашаруванням елліністичних впливів. Тому доводиться визнати, що в Теофіла Логос, Софія і Дух – це три божественні посередники. Найвиразніше окресленими та найчисленнішими є функції першого; Софія щодо сотвореного світу має менше функцій, а Дух – ще менше: два останні є нижчими від Логоса, і часто їх представлено як його ж аспекти. Крім того, ці три божественні посередники, що їх індивідуальні характеристики дуже слабо висвітлені, виступають, зі свого боку, як сили, чи аспекти, Бога, за допомогою яких Бог діє в сотвореному світі. У творі Теофіла годі віднайти згадки про історичного Ісуса Христа; відсутні в Теофіла й будь-які елементи сотеріологічного вчення. Це дає підстави думати, що вплив Філона на богослов'я Теофіла є виразнішим, аніж на вчення його попередників.⁹⁸

Отже, спершу з Атенагором, а потім з Теофілом у спекулятивне богослов'я приходять монархічні тенденції, у яких дуже сильно наголошено на монархії Бога.

5. Іринеї Ліонський

Основний виклик, який стояв перед Іринеєм, коли він виробляв свою богословську концепцію, полягав у тому, щоб спростувати вчення гностиків та їхні богословські системи. У творах Ліонського єпископа Бог дуже наближений до свого творіння⁹⁹, а найосновніший атрибут Бога – це Отець.¹⁰⁰ Бог є Отцем за своєю природою, а тому Він не може не творити, не може не родити й не давати життя.¹⁰¹ Світ з'являється не через гріх якогось божественного еону, як здебільшого вважали гностики, а завдяки багатству Божої природи, Божої доброти та Божої волі. Тому все сотворене є добре і благословенне Богом.

Як і в Атенагора, в Іринея Бог – Отець всесвіту – «ліпить»¹⁰² світ. Проте не сам, як в ученні Атенагора, а своїми двома руками: Логосом – Сином

⁹⁷ Див.: J. P. Martin. Filón Hebreo y Teófilo Cristiano; R. M. Grant. The problem of Theophilus // *Harvard Theological Review* (1950) 179-196. G. Bentivenga. A Christianity without Christ by Theophilus of Antioch // *Studia Patristica* 13 (1975) 107-130.

⁹⁸ Пор.: J. P. Martin. Filón Hebreo y Teófilo Cristiano.

⁹⁹ У гностиків же найвищий Бог не мав жодного контакту зі сотвореним світом, що постав унаслідок гріхопадиння одного з божественних еонів.

¹⁰⁰ Див.: Irenaeus. *Adversus Haereses* III, 6, 1; див.: Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*, кн. III, т. 1-2 / ред. A. Rousseau, L. Doutreleau [=Sources Chrétiennes, 210-211]. Paris 1974 (далі – *Adversus Haereses*).

¹⁰¹ Див.: Irenaeus. *Adversus Haereses* IV, 14, 1; див.: Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*, кн. IV, т. 1-2 / ред. A. Rousseau [=Sources Chrétiennes, 100]. Paris 1965.

¹⁰² Іринеї, як і Атенагор, уживає термін πλάσσω, пор. прим. 58.

та Мудрістю – Духом.¹⁰³ Саме ця тріада творить всесвіт, утримує світ своєю владою і спасає його. Отож, в Іринея маємо двох божественних посередників: на космологічному рівні – це Логос і Мудрість, а на рівні ікономічному вони ідентифікуються, відповідно, зі Сином і Духом.

Коротко охарактеризуємо поняття Логоса та Духа в Іринея. На противагу вченню гностиків про еманацию, Іринея не береться пояснювати родження Логоса й говорити про його існування до сотворення світу. Водночас він критикує доктрину апологетів, які порівнювали родження божественного Логоса з вимовлянням людського слова.¹⁰⁴ Але, разом із тим, Отець є Отцем тому, що завжди має при собі свого Сина – божественного Логоса. Слово невидимо поєднане з Отцем і є нічим іншим, як його божественним розумом.¹⁰⁵

Бог – весь Розум і весь Слово: що мислить – говорить, і що говорить – мислить. Бо Його мислення є Його Слово, і Слово є Розум, а всеохопний Розум є сам Отець. Отож, якщо хтось говорить про Божий розум і надає йому особливого походження, той заявляє, що Бог є складне ество, немовби щось одне є Бог, а щось інше – початковий Розум. Те саме стосується і Слова: якщо хтось надає Йому третє походження від Отця – тому й величі Його не знає – дуже далеко віддаляє Слово від Бога.¹⁰⁶

Іринея часто говорить про вічне співіснування Логоса з Отцем: «*Sempre autem coexistens Filius Patri olim et ab initio sempre reuelat Patrem et Angeli set Archangelis et Potestatibus et Virtutibus et omnibus quibus uult reuelari Deus*»¹⁰⁷. Саме ці слова й були для багатьох дослідників аргументом, який дозволяв вбачати в тринітарній доктрині Іринея сучасне православне розуміння Трійці, тобто вічне іпостасне існування Божих Осіб у Трійці.¹⁰⁸ Зокрема, Орбе, справедливо вказуючи на те, що про вічне іпостасне родження

¹⁰³ Тут можна говорити про безпосередній вплив Теофіла на Іринея, хоч, на нашу думку, у Теофіла, на відміну від Іринея, простежується пряме отождоження Мудрости з Духом.

¹⁰⁴ Пор.: «Ви ж описуєте його народження, прирівнюючи Слово Боже до вимовляння людського слова язиком: цим ви самі показуєте, що нічого не знаєте ані про людське, ані про божественне» (Irenaeus. *Adversus Haereses* II, 28, 5; див.: Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*, кн. II, т. 1-2 / ред. A. Rousseau, L. Doutreleau [=Sources Chrétiennes, 293-294]. Paris 1982).

¹⁰⁵ *Adversus Haereses* II, 28, 5.

¹⁰⁶ Там само.

¹⁰⁷ «Син завжди співіснує з Отцем, і від початку Він завжди об'являє Отця Ангелам, Архангелам, Силам, Енергіям і всім тим, кому Бог хоче об'явитися» (*Adversus Haereses* II, 30, 9); пор.: *Adversus Haereses* II, 25, 4.

¹⁰⁸ Див.: A. Rousseau. La doctrine de saint Irénée sur la préexistence du Fils de Dieu dans *Dém.* 43 // *Le Muséon* 84 (1971) 5-42; J. Fantino. *La théologie d'Irénée: Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*. Paris 1994; D. Scordamaglia. *Il Padre nella Teologia di Sant'Ireneo*. Roma 2004.

Сина від Отця можна говорити, починаючи лише з тринітарного богослов'я Оригена, дошукується в Іринея вчення про два стани Логоса, хоч в тексті Іринея віднаходимо прямі заперечення цьому твердженню. Вислів «від початку» є для Орбе достатнім свідченням родження Сина перед сотворенням світу (*ante creationem*).¹⁰⁹

Проблема, на нашу думку, полягає не так у тому, що Іринеєм навчає про вічне родження Сина від Отця, як у його розумінні індивідуального існування Сина поруч Отця. Іринеєм боїться говорити про індивідуальне буття Логоса, «щоби, стараючись дослідити глибини Божі, ми не впали в небезпеку шукати іншого Бога над Богом»¹¹⁰. Як Юстин, а згодом і Таціян, Іринеєм також визнає, що Логос вічно існує як розумова сила, Божий розум, але в нього не йдеться про вічне індивідуальне буття Логоса поруч Бога Отця. Іринеєм також постійно наголошує на вічному існуванні Логоса, але не припускає думки про два стани існування Логоса. Навіть якщо Син вічно родиться від Отця, це родження не передбачає його індивідуального буття. Логос – це передусім видимий аспект Бога Отця, Його лице (πρόσωπον), звернене до світу: «І через Саме Слово, яке стало видимим і доступним, став видимим і доступним Отець: навіть якщо не всі вірили в нього однаково, всі бачили в Сині Отця: Отець-бо є те, що невидиме в Сині, а Син є те, що видиме в Отці»¹¹¹.

В іншому фрагменті Іринеєм говорить: «Бог усе робить за мірою і за порядком, і в Нього немає нічого незмірного, тому що немає [нічого] не-впорядкованого. І добре хтось сказав, що Сам безмірний Отець обмежився в Сині: бо міра Отця є Син, оскільки Він [Син] Його розуміє»¹¹².

Ці два достатньо вагомі твердження Іринеєм насправді вказують на нерозривне існування Отця і Його Сина Логоса, причому останній є лише «видимим аспектом Отця» – *visibile Patris* – та Його «мірою» – *mensura*.

¹⁰⁹ «A diferencia de Orígenes que enseña no sólo la generación eterna del Verbo, sino aun la eternidad del mundo (inteligible), s. Ireneo nunca afirma explícitamente la eterna generación del Logos, ni siquiera la coeternidad del Hijo (=Logos) con el Padre (=Dios)... Los pasajes aducidos de ordinario en pro de la eternidad del Hijo, prueban contra los gnósticos únicamente la coexistencia del Verbo con el Padre, desde el principio, antes de creado el mundo; y su continua presencia entre los hombres, antes aún de la Encarnación. Abundan en el Santo alusiones a Joh 1, 1; pero la clausula “in principio” puede muy bien traducirse por “ante creationem” “ante conditionem”, con una preexistencia relativa al mundo creado» (A. Orbe. *Hacia la primera Teología de la Procesion del Verbo* [=Estudios valentianos, 1]. Roma 1958, c. 116-117).

¹¹⁰ *Adversus Haereses* II, 28, 8.

¹¹¹ «Et per ipsum Verbum visibiem et palpabilem factum Pater ostendebatur; etiamso non omnes similiter credebant ei, sed omnes viderunt in Filio Patrem: invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius» (*Adversus Haereses* IV, 6, 6).

¹¹² «Omnia enim mensura et ordine Deus facit, et nihil non mensum apud eius, quoniam nec incompositum. Et bene qui dixit ipsum immensum Patris in Filium mesuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eium» (*Adversus Haereses* IV, 4, 2).

Іринеї навіть ототожнює Отця зі Сином, підкреслюючи, що «не був іншим Той, Хто пізнається, від Того, Хто говорить: “Ніхто не знає Отця”, а був [з Ним] Одним і Тим Самим»¹¹³. Отож, в Іринея вічне існування та народження Логоса не передбачає його буття в собі, тобто його індивідуального буття поруч Бога Отця. Це стверджує і Сімонетті:

Іринеї не хоче підпорядковувати Сина Отцеві й різними способами намагається вказати на глибинний зв'язок, що існує між ними: співвічність (II, 25, 3), співіснування і взаємопроникнення (II, 17, 8; III, 6, 2), взаємовідношення (III, 13, 2; IV, 6, 5)... Іринеї багато разів дає зрозуміти, що Отець і Син є два аспекти тієї самої реальності: Отець – Бог у собі, Син – Бог, відкритий до світу.¹¹⁴

Отже, можемо прослідкувати в богослов'ї Іринея монархіяніські тенденції, зокрема модалістичні¹¹⁵, згідно з якими Отець і Син не мають індивідуального буття в собі, а є лише видимими аспектами того самого Бога. Таке мислення Ліонського єпископа могло послужити підтримкою для утвердження монархізму.¹¹⁶

Хоч ми майже не знайдемо в Іринея спекулятивних роздумів про пре-екзистентне існування Логоса, однак у його творах, спрямованих проти докетизму василідіян і валентиніян, центральною темою є правдиве вочленення Логоса. У Божому задумі було створити людину тілесною за образом вочлененого Логоса. Якщо для гностиків в людині була досконалою лише божественна духовна частка, яку й ідентифікували з людиною, то для Іринея людина не була б досконалою без свого тіла. Щобільше, недосконалим був би й сам Логос, якби Він не воплотився і не прийняв тіло:

Якщо ж Він, не будучи людиною, з'явився у людській подобі, то Він не залишався і тим, чим Він насправді був – Духом Божим, тому що Дух невидимий, і не було б у Ньому істини, тому що Він не був тим, ким видавався.¹¹⁷

Отець об'являється людям тільки через вочленення Сина. Логос мав воплотитися і прийняти людське тіло, щоб людина могла таким чином наблизитися в тілі до божества Отця. Через своє вочленення божественний Логос здійснює відкуплення людей: через страждання у своєму тілі на хресті Він убиває в «старому Адамі» гріх і відновлює впалий і пошкоджений

¹¹³ «Non ergo alius erat qui conoscebatur, et alius qui dicebat: “Nemo noscitur Patrem”, sed unud et idem» (*Adversus Haereses* IV, 6, 7).

¹¹⁴ М. Simonetti. Il problema dell'unità di Dio, с. 236.

¹¹⁵ Поп.: D. Minns. *Irenaeus*. London 1994, с. 51-52.

¹¹⁶ Поп.: М. Simonetti. Il problema dell'unità di Dio, с. 234.

¹¹⁷ Irenaeus. *Adversus Haereses* V, 1, 2; див.: Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*, кн. V, т. 1 -2 / ред. А. Rousseau [=Sources Chrétiennes, 252-253]. Paris 1969.

образ людини (людину ж сотворено саме за образом Логоса!), через тілесну смерть Він сходить в ад і віднаходить аж там «загублену овечку»;¹¹⁸ через воскресіння тіла Він приводить людину до Отця. На противагу гностикам, Іринея стверджує, що людина, як і Христос, ніколи не буде позбавлена тіла, і для Іринея спасіння людини – це досягнення, у кінцевому результаті, нетління тіла, щоб у такому стані – у своєму тілі – вона, через волочення Логоса, могла споглядати безтілесного Отця.¹¹⁹

Дух в Іринея – багатогранне поняття, основане здебільшого на новозавітній традиції. Однак, у зв'язку з полісемантичністю змісту цього поняття, в Іринея, як і в інших християнських письменників II століття, Дух має різні значення та аспекти, а тому його не так легко означити.

Поняття *пνεῦμα* в Іринея, без сумніву, пов'язане передусім з божественним трансцендентним світом і не має матеріального, а отже негативного значення, як в інших авторів, яких ми розглядали. Дух є вічний, як Отець і Син, і означає саму природу Божу (*Deus totus spiritus est*)¹²⁰. Бог від себе самого посилає цього Духа¹²¹.

Треба сказати, що Дух представлений в Іринея на космологічному та ікономічному рівнях. На космологічному рівні він майже завжди ототожнюється з Божою Мудрістю, є «другою рукою», яка допомагає Богові творити світ і людину.¹²² Іринея каже, що Дух – це *figuratio Dei*: після того, як Логос надав світові свого образу, Дух надав світові форми та оздобив його.¹²³ Що ж до функцій Духа на ікономічному рівні, то натрапляємо в Іринея на різні терміни для його означення: це і просто «Дух», і «Дух Божий», і «пророчий Дух», і «Святий Дух», і «Дух Христа», і «Дух Отця». Оскільки в цій статті ми не проаналізуємо кожне з цих понять (зрештою, часто взаємозамінних), розглянемо лише одне – «Дух Божий».

Можливо, розуміння Іринеєм Бога як Духа та Його природи як природи духовної дозволяє йому ототожнювати Духа Божого з самим Ісусом Христом¹²⁴: Дух є особистим іменем¹²⁵ Логоса, адже Дух – це життєдайне сім'я Сина. Логос, згідно з Іринеєм, є для людей Отцем, тому що дає їм своє сім'я,

¹¹⁸ Див.: Irenaeus. *De apostolica praedicatione* 31; див.: Irénée de Lyon. *Démonstration de la prédication apostolique* / ред. L. M. Froidevaux [=Sources Chrétiennes, 62]. Paris 1959 (далі – *De apostolica praedicatione*).

¹¹⁹ Див.: *Adversus Haereses* III, 19, 1.

¹²⁰ Див.: *Adversus Haereses* V, 18, 2; пор.: *Adversus Haereses* V, 9, 3.

¹²¹ Див.: Там само.

¹²² Див.: *Adversus Haereses* IV, 7, 4.

¹²³ Див.: Там само.

¹²⁴ *Adversus Haereses* V, 1, 2 (цитату наведено на с. 67, прим. 117). Пор. також: *De apostolica praedicatione* 71.

¹²⁵ Пор.: M. Simonetti. *Note di cristologia pneumatica*, с. 214.

тобто свого Духа,¹²⁶ і саме це твердження робить Іринея яскравим представником так званої *духовної христології* (*Geistchristologie*), у якій Христа отожднюють із Духом. Можна висловити гіпотезу, що Іринеєм, як і Юстин¹²⁷, ідентифікує Логоса з Духом під час воплощення: це сам Логос, саме тому, що Він є Духом, сходить на Марію і звершує таїнство воплощення.¹²⁸ Крім того, Дух Божий є помазанням Сина під час Хрещення;¹²⁹ він сходить на Сина, щоб у такий спосіб адаптуватися до життя серед людей:

Ось чому Він (Дух Божий) зійшов і на Сина Божого, який став Сином Чоловічим, при звичаючись із Ним жити в людському роді й жити в сотворінні Божому, прицеплюючи в людях волю Божу і оновлюючи їх від минулого у відновленні Христовому.¹³⁰

Дух Божий часто отожднюється в Іринея з пророчим Духом. Як і його попередники, Іринеєм вважає, що основною функцією пророчого Духа є надихати пророків і Святе Письмо. У творах Ліонського єпископа Дух Божий – це так само Святий Дух у значенні новозавітного об'явлення. Саме поняття «Дух» як «Святий Дух» часто зустрічається в тринітарних формулах Іринея. Святий Дух сходить на людей як дар освячення під час П'ятдесятниці.¹³¹

Разом із тим, Дух Божий – це невід'ємна та найважливіша частина людини. Згідно з Іринеєм, людина складається з тіла, душі та Духа Божого. Досконалість людини залежить від того, наскільки вона зуміє поєднати тіло й душу з Духом Божим.¹³² Власне Дух Божий дає людині можливість зростати в Божій подобі та нетлінні. Чим більше людина еднається з Духом Божим у собі, тим більше зростає в пізнанні й баченні Бога, тим більше стає нетлінною і подібною до Нього; Дух Божий веде людину до Христа, а через Христа – до Бога Отця.¹³³

Цих декілька прикладів дозволяють побачити, наскільки багатограним є поняття Святого Духа в творах Іринея, хоч насправді це різні аспекти одного й того ж Божого Духа, який в ікономії спасіння має різні імена та значення. Це поняття часто означає саму Божу природу: Святий

¹²⁶ Див.: *Adversus Haereses* III, 17, 2.

¹²⁷ Див. с. 52, прим. 32.

¹²⁸ Див.: *Adversus Haereses* V, 1, 3; пор. також: *De apostolica praedicatione* 71.

¹²⁹ Див.: *Adversus Haereses* III, 18, 3.

¹³⁰ *Adversus Haereses* III, 17, 1.

¹³¹ Див.: *Adversus Haereses* III, 24, 1.

¹³² Пор.: «Вони (гностики) не бачать, що є три елементи, як ми сказали, котрі складають досконалу людину: плоть, душа і Дух; один спасає і творить, тобто Дух, інший є поєднаний і сотворений, тобто плоть, а третій – посередині, що коли поєднається з плоттю, впадає у земні пристрасті» (*Adversus Haereses* V, 9, 1).

¹³³ Див.: *Adversus Haereses* V, 7, 2.

Дух виходить із неї як освячуючий дар чи життєва сила для світу та людей. Часто Іриней ототожнює Духа Божого із преєкзистентним Христом, а з іншого боку, він називає його Святим Духом і ставить у тринітарних ново-завітних формулах поряд з Отцем і Сином. Він також є найважливішою складовою людини, саме в Дусі людина єднається з Богом Отцем; Він – щось спільне для Бога і людини. Разом із тим, Духа представлено в Іринея передусім як аспект Бога: Він виступає в міністральній функції і є нижчим від Отця і Сина – як *життєве сім'я* Сина чи його *помазання*.

* * *

У цій статті ми розглянули проблему божественного посередництва, що постає у ранньохристиянських творах II століття, зокрема проаналізували поняття Логоса та Духа як основних посередників між Богом Отцем і створеним світом. Саме цих двох основних посередників уже в наступному III столітті буде виразно ідентифіковано з двома іпостасями християнської Трійці – Сином Божим і Святим Духом. Однак у II столітті ми бачимо тільки пошук, спрямований на те, щоб представити божественних посередників – Логоса і Духа.

Незважаючи на подібність богословських поглядів Юстина, Таціяна, Атенагора, Теофіла та Іринея, їхнім вченням про Логос не бракує відмінностей. Зауважуємо, що в творах Юстина й Таціяна, де тема Логоса є наскрізною, Логос набуває ознак індивідуального буття, народжуючись перед сотворенням світу з *розумової сили* Отця, у божественному Логосі навіть вбачають «іншого Бога». Натомість в Атенагора й Теофіла ця тема є маргінальною, Логос майже не має індивідуальних характеристик і є радше зовнішнім аспектом Бога, зверненим до створеного світу.

Таким чином, від двокомпонентної схеми в Юстина й Таціяна, у якій Логос є справжнім Деміургом світу, ми переходимо до трикомпонентної схеми в Атенагора та Теофіла, для яких Деміургом є сам найвищий Бог Отець, а Син-Логос і Святий Дух – чи, як у Теофіла, Логос і Мудрість – мають лише інструментальне значення. Іриней взагалі не береться говорити про стани існування Логоса перед сотворенням світу. Він говорить про вічне співіснування Логоса і Отця, проте не надає Логосові достатньо індивідуальних характеристик. В Іринея, як в Атенагора й Теофіла, Логос є радше зовнішнім аспектом Бога, зверненим до створеного світу, навіть якщо він є основним посередником між Богом і світом.

Ми бачимо, з якими труднощами зустрілися християнські автори в представленні Духа, зважаючи на багатозначність цього поняття. Юстин намагається все-таки поставити Духа на третє місце після Отця і Сина, згадуючи про нього як про Святого Духа в літургійних тринітарних формулах. У Таціяна Дух узагалі не пов'язаний зі Святим Духом у християн-

ському розумінні; в Атенагора він має лише космологічне значення, а в Теофіла, на нашу думку, – це третій посередник Божий після Логоса та Софії. Найближчим до християнського розуміння Святого Духа є Іринеї: він чітко ідентифікує Духа з Мудрістю, завжди згадує в тринітарних формулах поряд з Отцем і Сином. Проте й у цього автора Дух має широкий спектр значень – від загального окреслення Божої природи до освячуючого дару в людині; беручи в цілому, Духа, як і Логоса, не представлено в творах Іринея як індивідуальне божественне буття поруч Бога Отця.

Oleksandra Vakula

**LOGOS AND SPIRIT IN THE WRITINGS OF CHRISTIAN AUTHORS
OF THE 2ND CENTURY: PROBLEMS OF MEDIATION**

The article examines the concepts of “Logos” and “Spirit” in the teachings of the four Apologists – Justin the Martyr, Tatian the Assyrian, Athenagoras Athenius, and Theophilus of Antioch – as well as of Irenaeus of Lyon.

In their concepts of “Logos” and “Spirit”, there is no definitive identification with the second and the third persons (hypostases) of the Christian Trinity. Apart from some allusions in Justin’s works, the Apologists do not explicitly mention the incarnation of “Logos”, confining their examination only to the relationship with the Father at the ontological level, whereas the incarnation of “Logos” is the principal subject of Irenaeus’ theological considerations. For Justin and Irenaeus, “Spirit” appears as an individual being and is identified nominally with “Logos”. For Tatian, the divine Spirit is one of the attributes of the nature of God, but is not identical to the Holy Spirit of the New Testament. For Athenagoras and Theophilus, “Spirit” is, above all, the manifestation of God and His omnipotence.