

ПОНЯТТЯ «ОБРАЗУ БОЖОГО» В ЮДЕЙСЬКОМУ ТА ХРИСТІЯНСЬКОМУ БОГОСЛОВ'І ІІ СТОЛІТТЯ

Стаття розглядає поняття «образу Божого» в юдейському і християнському богослов'ї ІІ ст. Автор аналізує равиністичну й елліністичну юдейські традиції, а також наводить ті елементи антропології християнських апологетів, які в їхньому богослов'ї є наслідком розуміння людини як образу Божого. Як результат цього паралельного зіставлення, автор робить висновок, що юдейські і християнські автори у ІІ ст. розвинули різне бачення поняття «образу Божого» та застосовували його в різний спосіб.

Ключові слова: образ Божий, равиністична антропологія, антропоморфізми, апологети, образ образу, елліністичний юдаїзм.

Вступ

Сотворення людини на образ Божий є важливим спільним біблійним аспектом у християнському і юдейському богослов'ї ІІ ст. Як юдейські, так і християнські екзегети погоджуються, що першу главу книги Буття слід розуміти як підтвердження людської гідності, що, своєю чергою, вказує на вищість людини над рештою сотворіння. Обидві традиції вважають поетичним вираженням цього поняття Пс 8:5–9, особливо слова: «Мало чим зменшив еси людину від ангелів, славою й честю увінчав її». Проте коли йдеться про богословське осмислення та наслідки, які концепція «образу Божого» має для людини, згода зникає й автори починають застосовувати різні підходи до тлумачення образу Божого. Християнські автори найчастіше пов'язують розуміння цього поняття з особою Ісуса Христа, а також доктриною первородного гріха та сотеріологічними міркуваннями. Равиністичні автори, натомість, зосереджуються на антропологічній сфері та практичних наслідках, які випливають з екзегези Бт 1:26–27 та Бт 9:6. Незважаючи на це, нерідко в юдейських і християнських джерелах можна помітити сліди взаємозапозичень розуміння концепції «образу Божого».

Дослідники історії юдейського богослов'я приділили багато уваги поняттю «образу Божого» та його ролі як у равиністичній спадщині, так і в інших гілках юдейського мислення пізньої античності¹. Щодо аналізу творів християнських авторів II ст., то науковці, з огляду на відсутність у текстах уваги до поняття «образу Божого», цієї теми практично не досліджують. Запропонована стаття має на меті поглянути на значення поняття «образу Божого» в юдейському і християнському середовищах у II ст. Для цього спершу буде проаналізовано арамейські переклади Біблії та те, як саме перекладачі Таргумів інтерпретували словосполучення «образ Божий». Також, для оцінки значення цього поняття в тодішньому юдейському середовищі, проаналізовано місця й теми, де раввіни епохи танаїм використовують термін «образ Божий». Більшість із них трапляються в Мішні, проте взято до уваги висловлювання раввінів і в інших равиністичних джерелах, насамперед в екзегетичному мідраші на книгу Буття. Опісля буде розглянуто поняття «образу Божого» в елліністичному юдаїзмі та проаналізовано богослов'я Філона Александрійського. Наостанок буде представлено значення «образу Божого» у творах християнських апологетів II ст.: Юстина Мученика, Теофіла Антіохійського, Атенагора з Атен і Татіана. Оскільки питанню «образу Божого» ці автори окремої уваги не приділили, буде проаналізовано їхню антропологію та виділено ті елементи, котрі можна вважати наслідком розуміння людини як сотвореної на образ і подобу Богу. Свідченням про зв'язок цих антропологічних тверджень із поняттям «образу Божого» є те, що християнські автори наступного покоління, наприклад Іринея Ліонський і Климент Александрійський, використовували саме ці елементи, розглядаючи проблему «образу Божого» окремо чи в контексті екзегези перших глав книги Буття.

Переклади Бт 1:26 і боротьба з антропоморфізмами

Першим джерелом для оцінки равиністичних міркувань щодо концепції «образу Божого» слугують арамейські версії П'ятикнижжя². Характерною рисою цих джерел, починаючи від найдавнішого відомого прикладу в Єрусалимському Таргумі з I ст. до н. е., є уникання авторами арамейського відпо-

¹ Див. критичний огляд різних досліджень до 1980-го року в: M. Smith. On the Shape of God and the Humanity of Gentiles // *Studies on the Cult of Yahweh*, т. 1: *Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism* / ред. S. Cohen. Leiden – New York – Köln 1996, с. 150–161. Також див. нову спробу поглянути на поняття «образу Божого» в равиністичній традиції: Y. Lorberbaum. *In God's Image. Myth, Theology, and Law in Classical Judaism*. New York 2015.

² Про Таргуми, їхні класифікації, датування та значення для равиністичного богослов'я див.: P. Flesher. *The Targumim* // *Judaism in the Late Antiquity*, т. 1: *The Literary and Archaeological Sources* / ред. J. Neusner. Leiden – New York – Köln 1995, с. 40–64; G. Simon. *Targum and Translation: A New Approach to a Classic Problem* // *AJS Review* 34/2 (2010) 265–287.

відника для перекладу єврейського слова «образ». Вони заміняли це поняття на слово, що вказує на схожість чи подібність. Це, з одного боку, асоціюється з ідеєю наслідування Бога, а з іншого – унеможлиблює антропоморфне поняття Бога. Такий підхід авторів Таргумів призвів до труднощів у першій главі книги Буття, адже оригінал згадує і образ, і подобу. Тому перекладачі змінюють фразу, не вживаючи слова «образ», а додаючи синонімічний зворот «у схожий спосіб»³. Усе це мало на меті уникнути будь-якого натяку на антропоморфізм, а також уможливити тлумачення сотворення людини на образ ангелів. Навіть коли в Таргумі Псевдо-Йонатана у Бт 1:26 з'являється слово «образ», автор змінює речення так, щоб образ не був пов'язаний з Богом, а вказував на те, що людина була сотворена на свій, особливий, властивий лише їй образ (вид)⁴. Цікаво, що такий спосіб наявний у грецькому перекладі Симмаха⁵. Таргум Онкелоса (ІІ ст.) не перекладає фразу про образ і подобу Божу, залишаючи оригінальний єврейський текст⁶. Це може вказувати на проблематичність трактувань цієї фрази, її багатозначність і небажання автора втручатися в дискусію щодо цього фрагмента, що точилася в єврейській спільноті. Юдейські богослови пізнього періоду у своїх спробах трактувати Бт 1:26–27 не оминали можливості наводити приклади з Таргумів на підтвердження думки, що в цьому біблійному фрагменті не йдеться про образ Божий. У своїх коментарях вони розмежовували слова «Бог» і «образ» та казали, що «Бог сотворив людину на образ»⁷.

Раввін Аківа у Мішні Авот 3:14, схоже, продовжує цю традицію, говорячи про велику Божу любов, виявом якої є те, що людина була сотворена на образ, і щаслива, бо знає це. Раввін жодного разу не каже, що це образ Божий. Також показово, що він не цитує у своєму логіоні Бт 1:27, а лише Бт 9:6, де менше натяку на те, що образ таки є Божим⁸. Однак не всі

³ Див. обговорення у: *Targum Neofiti 1: Genesis* / перекл., комент. М. McNamara. Collegeville 1992, с. 55, прим. 15.

⁴ *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* / перекл., комент. М. Maher. Collegeville 1992, с. 20, прим. 44.

⁵ *Origenis Hexaplorum quae supersunt* / ред. F. Field, т. 1. Oxford 1964, с. 10–11: «καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν [...]» («і сотворив Бог людину у відмінному образі, прямою Бог сотворив її»). Див. обговорення в: L. Liebreich. Notes on the Greek Version of Symmachus // *Journal of Biblical Literature* 63/4 (1944) 397–403.

⁶ E. Cook. *A Glossary of Targum Onkelos*. Leiden – Boston 2008, с. 237. Кляйн вважає це одним із прикладів боротьби з антропоморфізмами арамейського перекладача, пор.: М. Klein. The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim // *Congress Volume*. Vienna 1980. Leiden 1981, с. 177–193.

⁷ Ця традиція збереглася в Середньовіччі й наявна в «Коментарі» Ібн Езри з Наввари (XI ст.) та «Вінці Закону» (*Keter Torah*) Аарона бен Елії, караїмського автора, що жив у Константинополі (XIV ст.). Детальніше див.: А. Altmann. Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology // *The Journal of Religion* 48/3 (1968) 238–239.

⁸ Текст та англ. перекл. див.: *Mishnavoth*, т. 6: *Order Nezikin* / ред. і англ. перекл. Р. Blackman. London 1954, с. 512.

юдейські автори I–II ст. уникають вжитку сполучення «образ Божий». Наприклад, учень раввіна Аківи, раввін Меїр, використовує цей зворот кілька разів⁹. Тож слід бути обережним щодо узагальнень у трактуванні концепції «образу Божого» юдейським богослов'ям перших століть. Вірогідно, що це було характерним для арамейських перекладів Біблії, які боролися з антропоморфними уявленнями про Бога не лише у випадку з перекладом фрази «образ Божий». Таке ж протистояння найменшому натякові на антропоморфізм було спільним для раввінів раннього юдаїзму. Складнощі у них виникали не лише з Бт 1:26, а й з Єз 1:26 і Дн 8:16. Коментуючи ці фрагменти, вони лише покликалися на авторитет автора та уникали повторення чи використання антропоморфічної мови¹⁰.

Застосування поняття «образу Божого» у раввіністичній традиції

У юдаїзмі II ст. поняття «образу Божого» найчастіше використовували як аргумент проти celibату. Раввін Елізер каже, що той, хто утримується від народження дітей і продовження людського роду, зменшує Божий образ і подобу на землі, оскільки після слів із Бут 9:6 про людину як образ Божий у наступному вірші подано заповідь: «Ви ж будьте плідні, розмножуйтесь і розселюйтесь на землі та множитесь на ній». Мотив «образу» з'являється ще раз у висловлюваннях, які приписують раввінам II ст. у контексті обговорення біблійної вказівки із Вт 21:33 про поховання тіла злочинця до настання ночі. Раввіністичні автори пояснюють причину цього правила необхідністю загальної поваги до людського тіла, навіть якщо це тіло злочинця. Адже кожна людина носить подобу й відображення Бога. Підсумовуючи, можна припустити, що раввіністична традиція намагалася застосовувати поняття «образу Божого» радше для тлумачення прагматичних моментів, аніж для вираження богословських ідей.

Також слід додати, що поняття «образу Божого» опосередковано вплинуло на представлення Адама в ранньому юдаїзмі. Адже раввіни говорили не про двох Адамів, а лише про одного й того самого, що наділений славою і небаченою красою, але за свій гріх понижений у становищі, позбавлений слави та вигнаний з раю.

У раввіністичному розумінні отруту, що потрапила до Єви від змія, було усунуто з Ізраїля, коли той отримав Тору на Синаї. Так Тора стала порятун-

⁹ Авот де-Равві Натан, 39 (реп. А). Англ. перекл. див.: J. Goldin. *The Fathers According to Rabbi Nathan*. New Haven 1955, с. 162.

¹⁰ Пор.: *Genesis Rabbah* 27:1. Англ. переклад див.: *Midrash Rabbah*, т. 1: *Genesis* / перекл. H. Freedman, M. Simon. London 1961, с. 220. Інші приклади ставлення раввіністичних авторів до антропоморфічної мови див.: D. Stern. *Imitatio Hominis: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature* // *Prooftext* 12/2 (1992) 151–174.

ком від гріхопадіння. Тобто сотеріологічне значення, яке у християнському богослов'ї належить Ісусові Христу, в юдейському середовищі має Тора. Це вона є Шляхом, Світлом, Істиною, що неодноразово засвідчують раввіністичні автори, підкріплюючи біблійними текстами, наприклад Пс 119. Саме завдяки Торі Бог присутній поміж людей, і саме вона вчить, як практикувати «образ Божий».

Тому стає зрозумілим, що для євреїв, які жили в часи Ісуса й відчували сильне прив'язання до Тори та її значення у житті й спасінні, було складно сприйняти християнську керигму, яка мала б замінити приписуване Торі значення. Саме тому християнські автори II ст., особливо Юстин Мученик у «Діалозі з Юдеєм Трифоном» і Теофіл Антиохійський у творі «До Автолика», докладали багато зусиль для пояснення причин і природності такої зміни. Задля цього вони спробували у своїй аргументації ототожнити Тору з особою Ісуса Христа. Однак раввіністична школа вже у II ст. різко реагувала на такий дискурс християнських апологетів та відкидала його як неприпустимий. А у зв'язку з поширеністю й авторитетом раввінів у єврейському середовищі по цілій Римській імперії роль Тори в юдейському богослов'ї лише зростала, доповнюючись новими прикладами та підкріплюючись екзегезою. Поряд із цим зростала також роль заповідей. Якщо Адам отримав лиш одну заповідь, Ной і його нащадки мали вже сім, а Ізраїль прийняв Десять заповідей, то раввіни постійно використовували число 613, яке символізувало повноту настанов. Тобто юдейське богослов'я наголошує на збільшенні Богом кількості заповідей, а не зведенні їх до одної. Раввін Ханан'я казав, що Бог виявляє свою милість і ласку Ізраїлю, давши йому Тору та багато заповідей. Така позиція ґрунтується на уявленні, що Адам показав себе неспроможним дотриматись однієї легкої заповіді, тож його нащадки можуть показати себе покірними Богові, лише додержуючись важчих заповідей. Тому юдейське богослов'я не вбачало сенсу в спасінні через віру в особу Христа, а постійно наголошувало на спасінні через дотримання заповідей.

Елліністичний юдаїзм

Різко контрастуючи з обережною манерою арамейських Таргумів трактувати проблему сотворення людини на «образ Божий», грецькі старозавітні переклади, за винятком Симмахового, передавали тексти Бт 1:26–27 та Бт 9:6 дослівно. Це може бути пов'язане із загальним підходом перекладачів до біблійних антропоморфізмів, які вони передавали дослівно й точно. Базуючись на цих текстах, елліністичний юдаїзм, передовсім в особі його найяскравішого представника, Філона Александрійського, звернув увагу на схожість біблійної мови до платонівських ідей, що дало змогу концептуалізувати мотив «образу» (εἰκὼν). Утім, замість використати наявне медіаплатонічне розуміння «образу», Філон розробив власну теорію, базуючись на екзегезі Бт 1:26. Для

Платона весь чуттєвий світ є образом ідей. А Філон ототожнив їх із Логосом, який є сукупністю всіх ідей¹¹. Вони є лише образом Бога, який є їхнім «зразком» (παράδειγμα) та «архетипом» (ἀρχέτυπος). Світ, який можна сприйняти відчуттями, є лише «образом образу» (εἰκὼν εἰκόνας)¹². Сотворення людини «за образом Божим» означає для Філона, що людина не є безпосереднім образом Бога, а сотворена на зразок безпосереднього образу, яким є Логос. Александрієць робить розрізнення між людиною, опис сотворення якої на образ Логоса описано в першій главі книги Буття, і людиною, про сотворення якої оповідає друга глава книги Буття. Він говорить, зокрема, що

є два типи людини: один – це людина небесна, другий – земна. Небесна людина, сотворена на образ Божий, цілковито позбавлена участі в земній сутності, яка підвладна тлінню. Земна ж людина була складена з матерії, розкиданої тут і там, яку Мойсей називав глиною.¹³

Небесна людина, за словами Філона, була «ідеєю», або «видом» (γένος), або «печаттю» (σφραγίς). Вона безтілесна, ні чоловічої, ні жіночої статі, за своєю природою незнищенна. Так Філон описує людський «ум» (νοῦς) і «розум» (λόγος). Щодо земної людини, то, на думку Філона, це «людина, яка сприймає відчуттями»¹⁴.

У деяких випадках Філон використовує термін «печатть» як відповідник «образу» в значенні зразка. Тож Логос названо «архетипною печаттю», «печаттю всесвіту», «оригінальною печаттю», «відбитком» з якої є розумна і безтілесна людина. Небесна людина також названа «ідеєю, типом або печаттю», бо земна людина постала на зразок небесної. Окрім цього, Філон говорить про форму, яку Бог надав душі, на зразок того, як це буває з монетами, коли їх карбують. Цікаво, що поєднання цих двох мотивів, а саме печаті і монети, з'являється в Мішні Санхедрін 4:5 у схожому до Філонових думок контексті¹⁵. Для обґрунтування вжитку цієї лексики автор наводить цитату з книги Йова 38:14 («Вона міняє вид свій, мов глина для печатки»). Однак чимало дослідників уважає, що в Талмуді образ «печаті» з'явився не як результат екзегези згаданого біблійного фрагмента, а через платонівські впливи, які, дуже ймовірно, потрапили туди у II ст. з елліністичного

¹¹ H. Wolfson. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, т. 1. Cambridge 1962, с. 238–253.

¹² *De Opificio Mundi* 6,25 // *Philo*, т. 1 / перекл. F. Colson, G. Whitaker. London 1929, с. 20.

¹³ «διττὰ ἀνθρώπως γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἄτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς φθαρτῆς καὶ συνόλων γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη» (*Legum Allegoria* I, 12,31), див. у: *Philo*, т. 1, с. 166.

¹⁴ Детальніше про небесну і земну людину див.: A. Wedderburn. *Philo's 'Heavenly Man' // Novum Testamentum* 15/4 (1973) 301–326; Wolfson. *Philo*, с. 385–395.

¹⁵ Див. текст і англ. перекл.: *Mishnavoth*, т. 6: *Order Nezikin*, с. 255.

юдейського середовища. Саме від того періоду автори Талмуду почали використовувати термін «образ» у його платонівському розумінні. Наприклад, у Мішні Санхедрін знаходимо звернення до свідка в суді, що дає показання, які можуть привести підсудного до смерті. У цьому уривку раввін говорить, зокрема, про цінність і гідність кожної людської особи та застерігає свідка від свідчень, у яких той не до кінця впевнений. При цьому автор вказує, що людина продукує багато монет однією печаттю – і всі вони однакові, а Бог накладає на всіх людей печать першого Адама, але кожен є неповторним і не схожий на інших. Поняття «печатя першого Адама» використано тут у тому ж сенсі, у якому Філон говорить про небесну людину чи розум, що сотворені на образ Божий як печать, накладена на земну людину, або як відбиток монети, поміщений на душі. Однак у Мішні немає ні Філонового розрізнення між Богом як архетипним зразком і Логосом як Божим образом, ані небесної людини як образу образу, що пов'язано з відсутністю концепції Логоса у раввіністичному вченні. Проте формулювання «печатя першого Адама» веде до розуміння Бога як архетипного зразка, Адама – як ідеального типу, а людини – як земної істоти. Водночас це поєднано із суто раввіністичним наголосом на різноманітності людства, цінності кожного індивіда та унікальності людини посеред іншого творіння.

Тож можна зробити висновок, що Мішна прийняла поняття «образу Божого» в його філонівському, а отже – платонівському сенсі. Однак її автори застосовують Філонові ідеї лише для нагадування та підтвердження гідності й цінності кожного людського життя, оминаючи богословські імплікації Філона.

Розуміння «образу Божого» християнськими авторами II століття

У поглядах усіх християнських авторів II ст. людина є в центрі всього творіння. Саме задля неї Бог сотворив світ і впорядкував усе довкола. Деякі дослідники намагалися показати, що ці погляди виникли під впливом стоїчного антропоцентризму¹⁶. Однак усі передумови до трактування християнськими авторами світу, де все, як Божий дар, упорядковано задля людського добробуту, мають як старозавітна, так і новозавітна традиції. Тому за схожою логікою можна припустити, що це стоїцизм завдячує Ізраїлю своїм сприйняттям людини як центру всіх речей.

Вищість людини над сотворінням не є маргінальною темою для апологетів, хоча не йдеться лише про панування і фізичну владу. Тільки людина має

¹⁶ G. van Kooten. Man as God's Spiritual or Physical Image? Theomorphic Ethics versus Numinous Ethics and Anthropomorphic Aesthetics in Early Judaism, Ancient Philosophy, and the New Testament // *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen* / ред. М. Konradt, E. Schläpfer. Tübingen 2014, с. 99–100.

образ і подобу Божу, завдяки чому може досягнути стан безпристрасності й безсмертя (стати ἀπαθής та ἀθάνατος)¹⁷, якщо дотримуватиметься Божих заповідей. Святий Дух постійно супроводжує людину, сотворену на образ Бога, непідвладного ні пристрастям, ні смерті. Проте вона стала такою, як Адам і Єва, та своїми діями наклікала на себе смерть¹⁸. Людина має здатність стати подібною до Бога, однак вона обрала бути схожою на грішних Адама і Єву. Юстин Мученик додає в цьому дискурсі, що істинною метою людини є стати схожою на Бога і таким чином реалізувати отриманий від Бога образ¹⁹. Також він говорить про велике призначення людей як богів та дітей Всевишнього, однак вони, на жаль, забули про своє високе покликання. Тому Юстин постійно застерігає від байдужості до своєї людської природи та свого покликання. Це, на його думку, веде до смерті та є дорогою до падіння²⁰.

Для християнських авторів II ст. саме християни стають синами Бога, синами Всевишнього. Проте ця їхня велична гідність не виділяє християн з-поміж інших людей. Важливим для ранньохристиянського богослов'я є підкреслити, що всі люди брати й поділяють спільну природу²¹. Однак, незважаючи на спільність між усіма людьми, деякі особи ненавидять християн і їхнього Господа. Теофіл Антіохійський пояснює причину цієї ненависті тим, що християни відкрили правду про богів, яким поклоняються люди²². Юстин Мученик застосовує образ Рахилі, яка вкрала божків у Лавана і сховала їх²³. Ця біблійна історія є для апологета прикладом Церкви, яка немовби «вкрала» божків, у яких люди вірили з покоління в покоління, і показала світові, що вони несправжні. Проте Христос не обмежується увагою лише до праведних християн, які пізнали істину. Він прийшов відновити як вільних синів, так і рабів, вручаючи ту саму славу всім, хто дотримується Його заповідей. У цьому контексті Юстин Мученик наводить образ дітей вільної жінки і дітей рабині, які народилися в Якова: кожен із них став його сином, рівним у гідності²⁴.

¹⁷ M. Edwards. *Image, Word and God in the Early Christian Centuries*. Farnham – Burlington 2013, с. 79.

¹⁸ Там само, с. 81.

¹⁹ L. Barnard. *Justin Martyr. His Life and Thought*. Cambridge 1967, с. 112.

²⁰ Там само, с. 113. Пор.: Юстин Мученик. *Діалог з юдеєм Трифоном* 88 (далі – *Діалог*) (див.: Iustini Martyris. *Dialogus cum Tryphone* / ред. M. Markovich. Berlin – New York 1997, с. 222–224).

²¹ R. Grant. *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia 1988, с. 65–68. Пор.: *Діалог* 124:1, с. 284–285.

²² Теофіл Антіохійський. *До Автолика* (далі – *До Автолика*) I:10, II:34–35 (див.: Theophilus of Antioch. *Ad Autolyicum* / ред. і англ. перекл. R. Grant. Oxford 1970, с. 14–15, 82–87).

²³ E. Osborn. *Justin Martyr*. Tübingen 1973, с. 148–149. Пор.: *Діалог* 134:1–2, с. 301–302.

²⁴ *Діалог* 134:4, с. 303–304.

Наслідком такого розуміння людської природи та покликання людини реалізувати образ Божий є наголос на моральних принципах у людській поведінці. Юстин Мученик говорить про природну здатність розрізняти поняття добра і зла (φυσικαὶ ἔννοιαι)²⁵. Характерною рисою цієї здатності є те, що вона вроджена і не потребує, щоби хтось сторонній пояснював суть чи ознаки добра і зла. Деякі християнські автори говорять про неї поряд з описом людської природи й образу Божого як того фактора, що робить людину особливою з-поміж усіх сотворінь²⁶. Природна здатність розрізняти добро і зло є частиною людської унікальності, адже більше ніхто, крім людини, не володіє таким розрізненням, хіба сам Бог. Правда, християнські автори стверджують, що ця здатність може приглушуватися через погане виховання і навчання, погані звички чи закони²⁷. Однак ніщо не може її викоренити з людини, як і образ Божий. Допомогти пробудити в людині її приспану здатність розрізняти добро і зло може лише Ісус Христос. Виразом цього є дві заповіді любові. Юстин інтерпретує ближнього як кожную живу раціональну істоту, тобто як кожную людину²⁸. Саме раціональність, розумність є ще однією унікальною рисою людини, яка її конститує. Для означення людської раціональності християнські автори використовували слово «логос»²⁹. Однак у кожній людині міститься не цілий логос, а лише якась його частка. Цілий і досконалий логос є лише у Христа, оскільки саме він ототожнюється з Логосом Отця. Це вказує на тісний зв'язок і близькість між Богом Отцем і Воплоченим Словом. Тому у творах апологетів зв'язок між логосом у людині і Логосом, який є Сином Божим, може свідчити про розумність як одну з рис образу Божого.

Християнські автори ІІ ст. часто говорили про три складові частини людини, у якій, поряд із тілом і душею, присутній також дух. Проте деякі апологети, наприклад Юстин чи Татіан, місцями не вагалися вживати замість слова «дух» (πνεῦμα) слово «логос» (λόγος). Тому не слід вважати, що всі фрагменти, де християнські автори говорять про людський логос, стосуються виключно здатності мислити³⁰.

Цікавим прикладом розвитку ідеї про вселюдську приналежність до Христа-Логоса є вчення Юстина Мученика про насінний логос (λόγος

²⁵ Osborn. *Justin Martyr*, с. 140. Пор.: *Діалог* 93:3, с. 231.

²⁶ E. Osborn. *The Emergence of Christian Theology*. Cambridge 1993, с. 217.

²⁷ Там само, с. 219.

²⁸ Пор.: Юстин Мученик. *Друга апологія* (далі – *Друга апологія*) 10:1 // Justin, Philosopher and Martyr. *Apologies* / ред. D. Minns, P. Parvis. New York 2009, с. 306–308. Укр. перекл. див.: *Ранні Отці Церкви: Антологія* / ред. М. Горяча. Львів 2015, с. 380–392; *Діалог* 6:2.

²⁹ Edwards. *Image, Word and God*, с. 85.

³⁰ E. Hunt. *Christianity in the Second Century. The Case of Tatian*. London – New York 2003, с. 65–68.

σπερματικός)³¹. У своїй «Першій апології» Юстин говорить про Христа, Божого первородного, в якому бере участь усе людство. Цей взаємозв'язок Христа-Логоса і людини описано як відношення між загальним і окремим, між цілим і частиною. Завдяки цьому кожен може стати християнином, якщо житиме згідно з присутнім у ньому логосом, який походить від Христа-Логоса і, наче насінина, посаджений у кожному зокрема³². Однак цієї насінини не достатньо для повного пізнання (γνώσις) та споглядання Бога (θεωρία). Для цього необхідна повнота логоса, що є в особі Ісуса Христа, Месії. За допомогою такої теорії Юстин міг позитивно оцінювати певні вчення і погляди людей поганського світу (наприклад, Сократа чи Платона)³³. Це теж може свідчити про спробу Юстина описати поняття «образу Божого» за допомогою популярного у II ст. еklektизму платонівської лексики (головно поняття про участь частинки в цілому й наслідування)³⁴ і стоїчного вчення про насіння чеснот (*semina virtutum*)³⁵. Таке твердження є гіпотезою, проте поняття «насінний логос», як і «образ Божий», використані в Юстина для того, щоб показати, по-перше, велику гідність кожної людини, по-друге – її покликання до зростання та реалізації Божого плану (οἰκονομία), а по-третє – тісний зв'язок між Богом і людиною, який не схожий на стосунки Бога з іншим творінням.

Ще одним поняттям, яке християнські автори II ст. тісно пов'язували з образом Божим, є свобода волі³⁶. Саме вона є причиною різкого контрасту між первісним, божественним станом людини і її теперішнім становищем. Важливим тут є поняття самовизначення (αὐτεξούσιος)³⁷. Апологети взяли це слово на озброєння у боротьбі з гностичним детермінізмом і стоїчною доктриною про наперед визначену долю. Згодом це поняття стане ключовим у християнській антропології³⁸. На думку Атенагора з Атен, Бог визначив час, протягом якого людина, користуючись зі своєї свободи, може або практикувати чесноти і зростати у праведності та святості, або тонути в морі зла

³¹ Детальніше див.: R. Holte. Logos Spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies // *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 12/1 (1958) 109–168; У. Голвач. Logos Spermatikos у Юстина: Історія становлення поняття у християнській філософії і проблема перекладу // *Християнство й українська мова: Матеріали наукової конференції, Київ, 5–6 жовтня 2000 року*. Львів 2000, с. 118–130.

³² Пор.: *Друга апологія* 8, с. 298–302.

³³ Holte. Logos Spermatikos, с. 115; Osborn. *Justin Martyr*, с. 28–43. Пор.: *Друга апологія* 13, с. 320–321.

³⁴ Holte. Logos Spermatikos, с. 117. Пор.: Платон. *Держава* 10:597 (див.: Plato. *The Republic*, т. 2 / ред. і перекл. P. Shorey. Cambridge – London 1942, с. 426–431; укр. перекл. див.: Платон. *Держава* / перекл. Дз. Коваль. Київ 2000, с. 300–301).

³⁵ Holte. Logos Spermatikos, с. 117, 119.

³⁶ Edwards. *Image, Word and God*, с. 88.

³⁷ Osborn. *Justin Martyr*, с. 152. Пор.: *Діалог* 102:4, с. 245–246; *Друга апологія* 7:5, с. 298–299.

³⁸ Пор.: W. Telfer. Autexousia // *The Journal of Theological Studies* 8/1 (1957) 123–129.

і пристрастей. Упродовж цього періоду Бог не втручається у свободу людини, однак нічого не проходить непоміченим і кожен відповідатиме перед Богом на суді за свої гріхи³⁹.

Християнські автори ІІ ст. вважали своїм обов'язком доносити благовість про Ісуса Христа до всіх людей, адже всі люди є братами, об'єднаними одною природою і спільним образом Божим. Саме тому вони часто пристосовували свій дискурс до контексту адресата й не боялися поєднувати філософські ідеї з біблійною екзегезою, щоб поділитися тією істиною, якою вони самі жили⁴⁰. Оптимізму в цій діяльності їм додавала певність у тому, що ще до їхнього звернення до чужої людини Бог уже був із нею та, хоч і приховано, далі перебуває в ній. Окрім цього, кожна людина має розум і частинку насінного логосу, що присутня в серці кожного. Для апологетів це означало, що вони не розпочинають діалог від самого початку, а дають розгорнуте і повне знання Бога й Істини, яке частково вже присутнє в людині. Тому вони неодноразово стверджували, що через Христа людина усвідомлює себе як особу, сотворену на образ Божий. Як від часів Адама людство забуло про свою велику гідність, так у Христі ця пам'ять повертається назад разом зі спасінням.

Висновок

Підсумовуючи, можна сказати, що поняття «образу Божого» характерне як для юдейського, так і для християнського богослов'я ІІ ст. Проте роль його була різною. В юдейському середовищі до нього спершу ставилися з осторогою через небезпеку антропоморфізму, але згодом концепція образу стала важливим елементом богослов'я Філона. Проте раввіністична традиція не перейняла філонівського трактування «образу» та вивела концепцію «образу Божого» зі сфери богослов'я у сферу аґади. Натомість у богослов'ї християнських авторів ІІ ст. поняття «образ Божий» стало одним з основних для їхньої антропології. Саме на основі цього поняття вони будували своє розуміння свободи волі, гідності та неповторності кожної людини, а також загальнолюдських братерства й рівності.

Бібліографія – Bibliography

Джерела – Sources

Платон. *Держава* / перекл. Дз. Коваль. Київ 2000.

Plato. *Derzhava* / tr. Dz. Koval. Kyiv 2000.

³⁹ Атенагор з Атен. Прохання за християн 24–25 (див.: Athenagoras. *Legatio and De Resurrectione* / ред. і перекл. W. Schoedel. Oxford 1972, с. 56–63).

⁴⁰ R. Grant. *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia 1988, с. 32.

- Ранні Отці Церкви: Антологія* / ред. М. Горяча [= Витоки християнства, 1; Джерела, 1]. Львів 2015.
- Ranni Ottsi Tserkvy: Antolohiia* / ed. M. Horyacha [= Vytoky khrystyianstva, 1; Dzherela, 1]. Lviv 2015.
- Athenagoras. *Legatio and De Resurrectione* / tr., ed. W. Schoedel [= Oxford Early Christian Texts]. Oxford 1972.
- Goldin J. *The Fathers According to Rabbi Nathan* [= Yale Judaica Series, 10]. New Haven 1955.
- Iustini Martyris. *Dialogus cum Tryphone* / ed. M. Markovich [= Patristische Texte und Studien, 47]. Berlin – New York 1997.
- Justin Martyr St. *Dialogue with Trypho* / tr. T. Falls; ed. T. Halton, M. Slusser [= Selections from the Fathers of the Church, 3]. Washington, D. C. 2003.
- Justin, Philosopher and Martyr. *Apologies* / ed. D. Minns, P. Parvis [= Oxford Early Christian Texts]. New York 2009.
- Midrash Rabbah*, т. 1: *Genesis* / tr. H. Freedman, M. Simon. London 1961.
- Mishnavoth*, т. 6: *Order Nezikin* / tr., ed. P. Blackman. London 1954.
- Origenis Hexaplorum quae supersunt*, т. 1 / ed. F. Field. Oxford 1964.
- Philo*, т. 1 / перекл. F. Colson, G. Whitaker [= Loeb Classical Library]. London 1929.
- Plato. *The Republic*, vol. 2 / tr., ed. P. Shorey. Cambridge – London 1942.
- Targum Neofiti 1: Genesis* / tr., ed. M. McNamara [= The Aramaic Bible, 1A]. Colledgeville 1992.
- Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* / tr., ed. M. Maher [= The Aramaic Bible, 1B]. Colledgeville 1992.
- Theophilus of Antioch. *Ad Autolyicum* / tr., ed. R. Grant [= Oxford Early Christian Texts]. Oxford 1970.

Опрацювання – Studies

- Головач У. Logos Spermaticos у Юстина: Історія становлення поняття у християнській філософії і проблема перекладу // *Християнство й українська мова: Матеріали наукової конференції, Київ, 5–6 жовтня 2000 року*. Львів 2000, 118–130.
- Holovach U. Logos Spermaticos u Yustyna: Istorii stanovlennia poniattia u khrystyianskii filosofii i problema perekladu // *Khrystyianstvo y ukrainska mova: Materialy naukovoi konferentsii, Kyiv, 5–6 zhovtnia 2000 roku*. Lviv 2000, 118–130.
- Altmann A. Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology // *The Journal of Religion* 48/3 (1968) 238–239.
- Barnard L. *Justin Martyr. His Life and Thought*. Cambridge 1967.
- Cook E. *A Glossary of Targum Onkelos* [= Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture, 6]. Leiden – Boston 2008.
- Edwards M. *Image, Word and God in the Early Christian Centuries* [= The Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity]. Farnham – Burlington 2013.
- Flesher P. The Targumim // *Judaism in the Late Antiquity*, т. 1: *The Literary and Archaeological Sources* / ed. J. Neusner. Leiden – New York – Köln 1995, 40–64.
- Grant R. *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia 1988.

- Holte R. Logos Spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies // *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 12/1 (1958) 109–168.
- Hunt E. *Christianity in the Second Century. The Case of Tatian*. London – New York 2003.
- Klein M. The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim // *Congress Volume. Vienna 1980* [= Supplement to *Vetus Testamentum*, 32]. Leiden 1981, 162–177.
- Liebreich L. Notes on the Greek Version of Symmachus // *Journal of Biblical Literature* 63/4 (1944) 397–403.
- Lorberbaum Y. *In God's Image. Myth, Theology, and Law in Classical Judaism*. New York 2015.
- Osborn E. *Justin Martyr*. Tübingen 1973.
- Osborn E. *The Emergence of Christian Theology*. Cambridge 1993.
- Simon G. Targum and Translation: A New Approach to a Classic Problem // *AJS Review* 34/2 (2010) 265–287.
- Smith M. On the Shape of God and the Humanity of Gentiles // *Studies on the Cult of Yahweh*, т. 1: *Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism* / ed. S. Cohen. Leiden – New York – Köln 1996, 150–161.
- Stern D. Imitatio Hominis: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature // *Prooftext* 12/2 (1992) 151–174.
- Telfer W. Autexousia // *The Journal of Theological Studies* 8/1 (1957) 123–129.
- van Kooten G. Man as God's Spiritual or Physical Image? Theomorphic Ethics versus Numinous Ethics and Anthropomorphic Aesthetics in Early Judaism, Ancient Philosophy, and the New Testament // *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen* / ред. М. Konradt, E. Schläpfer [= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 322]. Tübingen 2014, 99–100.
- Wedderburn A. Philo's 'Heavenly Man' // *Novum Testamentum* 15/4 (1973) 301–326.
- Wolfson H. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. 1. Cambridge 1962.

Andriy Tretiak

THE CONCEPT OF *IMAGO DEI* IN THE 2ND CENTURY JEWISH AND CHRISTIAN THEOLOGY

This article has the aim to present the concept of Imago Dei in Jewish and Christian Theology of the second century. The author analyzes meanings attributed to the image of God in early Rabbinical and Hellenistic Judaism, and explores its application in the anthropology of Christian apologists. After presenting Jewish and Christian views on the topic, the author makes a conclusion that in the second century the concept of Imago Dei has been developed and applied differently in Christian and Jewish theology.

Keywords: imago Dei, Rabbinical anthropology, anthropomorphisms, apologists, image of the image, Hellenistic Judaism.