



## **Східно-сирійське богослов'я Святого Духа: первісний символізм та його пізніша інтерпретація**

Ігнатія Гаврилик

Український Католицький Університет  
Львів  
ORCID 0000-0002-8357-8021

### **Wschodniosyryjska teologia Ducha Świętego: pierwotny symbolizm i jego późniejsza interpretacja**

#### STRESZCZENIE

W artykule autorka przede wszystkim krótko przedstawia historyczną panoramę kontekstu syryjskiego, ze szczególnym uwzględnieniem niektórych cech teologii wschodniosyryjskiej, a także analizuje kluczowe aspekty wczesnej pneumatologii syryjskiej, w szczególności metaforyczno-symboliczny sposób teologii, charakterystyczne dla tego okresu. Autorka analizuje symbole najczęściej używane w kontekście syryjskim, aby nakreślić rolę Ducha Świętego w historii zbawienia. Druga część artykułu poświęcona jest krótkiemu przeglądowi pneumatologii teologa antiocheńskiego Teodora z Mopsuestii, uznawanej za oryginalną w całej postniceneńskiej przestrzeni teologicznej oraz za mającą znaczący wpływ na kształtowanie się późniejszej teologii wschodniosyryjskiej.

Słowa kluczowe: pneumatologia, tradycja wschodniosyryjska, symbolizm, Duch Święty, Teodor z Mopsuestii

\* \* \*

#### **1. Вступні зауваги**

Ще буквально недавно, кілька десятків років тому, вивчаючи християнство, його звично поділяли на “латинський Захід” і “грецький Схід”. З історичного погляду це правильно, бо ще до того, як Римська імперія розділилася на Східну і Західну, у християнстві вже почався поділ: воно почало різнитися у своїй богословській ментальності. Однак, слідуючи за таким дуалістичним підходом часто забували про існування ще однієї давньої християнської традиції, яка не є відгалуженням жодної з двох попередніх. Йдеться про “сирійський Схід”, більша частина якого ніколи не входила до складу Римської імперії.

Поняття “сирійський Схід”, яке сьогодні щораз частіше стає темою досліджень та зацікавлень науковців, охоплює не лише Церкви стисло сирійської літургійної традиції, але й інші давні Церкви Близького Сходу, дотичні до сирійської традиції: як халкедонські<sup>1</sup>, так і не-халкедонські. Таким чином, сирійська традиція охоплює три христологічні напрямки: 1) діофізити нехалкедонці (Ассирійська Церква Сходу); 2) діофізити халкедонці (мароніти, халдеї, сирійські католики, сиро-малабарці і сиро-маланкарці); 3) міафізити<sup>2</sup> (Сирійська Православна Церква).

Темою даної статті буде саме не-халкедонська Ассирійська Церква Сходу, або Несторіанська, як її ще іноді до сьогодні помилково називають. Це одна з найстарших Східних Церков, яка вважає своїм просвітителем і євангелізатором святого апостола Тому. Патріаршим осідком цієї Церкви спочатку було місто Селевкія-Ктесифонт (нині територія Іраку), а пізніше Багдад. Ассирійська Церква визнала перші два Вселенські собори – Нікейський (325) та Константинопольський (381), але не прийняла рішень Ефеського (431) та Халкедонського (451) соборів, оскільки вважала, що христологічна доктрина цих соборів суперечить її традиційній христології. Цікавою і відмінною є не лише христологія Ассирійської Церкви Сходу, але і її пневматологія, яку і намагатимусь тут представити.

Назагал сирійське богослов'я вирізняється серед інших тим, що в його основі лежить семітська ментальність, далека від латинської схоластики і грецької філософії. Принаймні до 5 ст., це богослов'я базувалося виключно на Біблії<sup>3</sup> і черпало свої знання зі семітської спадщини, для якої характерним був метафорично-символічний спосіб мислення. Сирійське богослов'я, на відміну від інших традицій, випрацювало свій особливий спосіб бачення історії спасіння, зокрема і ролі Святого Духа у цій історії. Мета християнського життя для сирійців полягала у віднайденні втраченого раю та одержанні слави, яку буде повернено людині у воскресінні, що починається вже тут, на землі. Провідна роль на цьому шляху повернення відводиться саме Святому Духові. Яскравими виразниками ранньо-сирійського

<sup>1</sup> Церкви, які прийняли христологічну формулу, проголошену на Халкедонському соборі у 451 році.

<sup>2</sup> Свідомо використовую саме цей термін, оскільки звичний термін “монофізити” набув дещо іншого значення і застосовується для окреслення ересі свтихіян, яку засуджує також і Сирійська Православна Церква.

<sup>3</sup> Sebastian Brock, “Jewish Traditions in Syriac Source”, *Journal of Jewish Studies*, 30 (1979): 212-232; Thomas Kollampampil, “Syriac Spiritual, Ascetical and Mystical Legacy”, *Journal of Dharma*, 36 (2011): 39-56.

християнства є Афраат Перський<sup>4</sup> та Єфрем Сирійський<sup>5</sup>, які жили у 3-4 ст., до цього періоду можна віднести також і анонімний твір Оди Соломона<sup>6</sup> (2 ст.).

Починаючи з 5 ст. дещо змінюється спосіб богословлення у сирійській традиції: починають з'являтися переклади сирійською мовою грецьких богословських і філософських текстів, а отже незаперечним стає і вплив грецької філософсько-богословської думки. Зважаючи на те, що буквальне трактування Святого Письма було завжди ближчим сирійській ментальності, тому у період свого богословського становлення ця традиція перейняла ідеї антиохійського богослова і екзегета Теодора, єпископа Мопсуестійського<sup>7</sup>, якого Ассирійська Церква Сходу до нині називає “блаженним Тлумачем” або “коментатором *par excellence*”. Теодор писав грецькою мовою, а вже до кінця 5 ст. було здійснено повний переклад його творів на сирійську мову, і відтоді вони замінили вчення Єфрема, ставши незаперечним авторитетом для східно-сирійського богослов'я<sup>8</sup>. Переклад творів Теодора був частиною гігантського патристичного перекладацького

<sup>4</sup> Афраат (270?-346) – перський мудрець, письменник, богослов і, можливо, єпископ. Народився в Адабене (північна Месопотамія). Писав сирійською мовою. Був автором збірки, яка містить 22 бесіди, дослівно “представлення, виклад, доказ” християнської віри (сирійською Taḥwiyāthā). Тахвити Афраата є свідченням того, якою була офіційна доктрина Східно-Сирійської Церкви до впливу грецької думки. Див.: Paolo Bettolo, “Lineamenti di patrologia siriana”, в *Complementi interdisciplinari di patrologia*, ред. Antonio Quacquarelli. (Roma: Città Nuova, 1989), 530-531.

<sup>5</sup> Єфрем Сирійський (306?-373) – диакон-аскет, богослов, поет, учитель Церкви. Народився в місті Нізібі. Писав сирійською мовою. Займався активною церковною діяльністю, написав багато поетичних і прозових творів, богословських роздумів і полемічних трактатів. Див.: Себастьян Брок, *Світле око: духовний світогляд святого Єфрема Сирійського*, перекл. Оксана Лука. (Львів: Видавництво УКУ, 2017), 15-19.

<sup>6</sup> Анонімна збірка 42 ліричних поезій, пісень і молитов, літургійного використання. Можливо використовувалася первісними християнами замість псалтиря, який щойно пізніше ввійшов у вжиток. Датування непевне, дехто з науковців вважає, що походить зі середини 2 ст. Незважаючи на архаїчність твору, маємо тут ясний виклад віри: задля нашого спасення Христос воплотився, був розп'ятий, зійшов до аду і воскрес. Присутня також чітка тринітарна формула. Характерною для цього твору є надзвичайне багатство образів та алегорій і повна відсутність грецьких ідей. Див.: Michel Petit, “Odes de Salomon”, в *DSpir* 11 (1982), 602-608; James H. Charlesworth, *The Odes of Solomon 36:1* (Chico: Scholars Press, 1977).

<sup>7</sup> Теодор, єпископ Мопсуестійський (350-428) – один із найвидатніших коментаторів Біблії, після Оригена. Був представником і виразником антиохійського буквального, історичного розуміння Писання. Теодор народився в Антіохії та жив там до 392 р., а згодом став єпископом Мопсуестії, де й помер, пробувши на своїй єпископській катедрі 36 років. Див.: Frederick McLeod, “Narsai's dependence on Theodore of Mopsuestia”, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, 7 (2007): 18-38.

<sup>8</sup> Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006), 113-125.

проекту, який тривав близько двох сотень років. До східно-сирійської традиції увійшли не лише біблійні тлумачення, а й христологічні погляди Теодора, який навчав, що Бог Слово “прийняв” людину Ісуса; що Слово Боже жило у Христі, як у храмі; воно зодягнулося в людське ество, як в одержу<sup>9</sup> і т. д. Ці погляди лягли в основу христологічного вчення Церкви Сходу.

Цікавими були думки Теодора не лише у царині христології, а й стосовно богослов'я Святого Духа та його ролі в історії спасіння. Дехто з дослідників вважає, що пневматологічні ідеї Теодора можна без перебільшення вважати оригінальними на усьому пост-Нікейському богословському просторі<sup>10</sup>. Незабаром богословські ідеї антиохійського коментатора систематизував і пересадив на сирійський ґрунт прихильник і послідовник Теодора – Нарсай – видатний сирійський поет-богослов 5 ст., якого традиція назвала “Арфою Духа”<sup>11</sup>. На той час Теодор Мопсуестійський вже став незаперечним богословським авторитетом цієї Церкви, а його вчення поступово замінило вчення Афраата і Єфрема. Виникає питання, яким чином богословські ідеї Теодора так легко прийнялися на сирійському ґрунті, незважаючи на те, що антиохійський богослов не знав ні сирійської мови, ані первісного сирійського богослов'я? Щоб відповісти на це питання, спочатку проаналізуємо богослов'я ранньо-сирійського періоду, звернувши увагу на його особливості, а пізніше розглянемо деякі богословські ідеї Теодора Мопсуестійського, зокрема його вчення про роль Святого Духа в історії спасіння, намагаючись зрозуміти, наскільки богослов'я Теодора продовжувало і розвивало власне сирійську традицію.

## 2. Метафорично-символічне ранньо-сирійське богослов'я

Одразу варто зазначити, що у сирійській традиції, як в ранньому періоді, так і в пізніших часах, не виникало жодних сумнівів ні щодо божества Святого Духа, ані щодо його сутності, як однієї з Осіб Пресвятої Тройці. Основна проблема, з якою ми зустрічаємося, коли вивчаємо пневматологію ранньо-сирійського періоду – це брак не

<sup>9</sup> Sebastian Brock, “The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials”, в *Doctrinal Diversity: Varieties of Early Christianity*, ред. Everett Ferguson, (New York: Garland, 1999), 281-298.

<sup>10</sup> Henry Barclay Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church: A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers* (London: Macmillan and Co, 1912), 262.

<sup>11</sup> Нарсай (399?-502) – сирійський монах, богослов, поет. Народився і виріс у Перській імперії. Спочатку навчався в Едесі, потім став директором відомої Школи персів. Нарсає вважають одним із найвидатніших богословів Ассирійської Церкви Сходу.

лише текстів, але і взагалі будь-якого богословського чи, тим більше, філософського обґрунтування діяння Святого Духа. Вже згадувалося про те, що семітський спосіб мислення і богословлення є символічно-метафоричний, де складні богословські парадигми часто представлені в образах, що виконують функцію словесної ікони. Обмеженість людської мови в розмові про божественні таємниці вимагає використання символів і зображень, які здатні відкривати різні смислові сфери. За допомогою видимих символів невидимі реальності можуть стати доступними для людського розуміння. Таким чином, символи досягають джерела реальності, що перевершує людське сприйняття і дозволяють проникати в таємниці віри<sup>12</sup>. Отже, до 5 століття можемо говорити про метафорично-символічне богослов'я сирійської традиції і щойно в Афраата і Єфрема починає вимальовуватися якась більш-менш зрозуміла богословська картина. Однак це далеко не ті богословські трактати, які вже були на той час в інших богословських традиціях, наприклад твори Кападокійських Отців, де є чітка термінологія і формули. Крім того, притаманним для сирійської традиції способом вираження богословської думки була поезія<sup>13</sup>, і не лише упродовж перших століть.

Найбільше ранньо-сирійські автори, які добре розуміли дієву силу символів<sup>14</sup>, використовували їх для пояснення животворящої сили Святого Духа та його ролі в історії спасіння. Переважно ці символи запозичувалися зі щоденного життя.

### **2.1. Святий Дух – життєдайна сіль**

В Євангелію від Матея 5,13 Христос сказав своїм учням, що вони є сіллю землі. Афраат часто торкається цієї теми у своїх Тахвитах, намагаючись пояснити, що означали Христові слова “ви – сіль землі”: “Справедливі і праведні є сіллю землі, як сказав наш Господь своїм благословеним апостолам: »Ви сіль землі« (Мт 5,13). Якщо сіль втратить смак, то світ негайно почне псуватися і гнити. Як душа носить тіло, так праведні носять землю”<sup>15</sup>. Виникає питання, завдяки чому праведні стають сіллю, яка зберігає землю від морального зіпсуття?

<sup>12</sup> Emmanuel Kaniyampampil, “Feminine-Maternal Images of the Spirit in Early Syriac Tradition”, *Letter & Spirit* 3 (2007): 169.

<sup>13</sup> Відомими сирійськими поетами-богословами були Єфрем Сирійський, Нарсай, Яків зі Саруг та інші.

<sup>14</sup> Себастьян Брок говорить про те, що лише через усвідомлення важливості символів, можемо пізнати глибину сирійської духовості. Див.: Sebastian P. Brock, Susan A. Harvey, *Holy women of the Syrian Orient* (Berkeley: University of California Press, 1987), 11.

<sup>15</sup> Aphrahat, *Demonstrations II*, перекл. Kuriakose Valavanolickal (Kerala: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2005), 265-266.

Звертаючись до Книги Буття (2,7), Афраат говорить про те, що на початку людина була сотворена смертною, а суттю її був земний порох. Творець вдихнув у людину свого животворящого Духа, однак дуже швидко вона, згрішивши, втратила його і повернулася до стану пороху і смерті. Так Адам через непослух Богові потрапив у рабство диявола і став поживою змія, що був проклятий повзати на череві і їсти земний порох (Бут 3,14), тобто людину: “Через гординю своєю Адам покинув рай, став порохом і їжею змія”<sup>16</sup>, бо “через те, що перша людина послухала змія, вона отримала покарання, прокляття, щоб стати їжею для змія. Прокляття це переходить на всіх її нащадків”<sup>17</sup>.

Месія-Христос, перебуваючи між людьми, у своїх вірних сховав трошки солі, завдяки якій християни уникають рабства диявола і його влади. Афраат говорить, що у своїй любові Христос перемінює вірних з пороху на сіль: “Він перемінив нашу природу пороху і учинив нас сіллю істини та вирятував нас від ненажерливості змія”<sup>18</sup>. Коротко, але дуже яскраво і символічно описує Афраат історію спасіння людини, у якій Спаситель перемінює прокляття на благословення: “Він [Месія – І.Г.] зодягнувся у тіло, створене з пороху, і перемінив його до свого стану. Він заховав у нас сіль, яка не допускає гниття і тому, коли змії наблизиться, щоб нас пожерти, він не зможе цього зробити, оскільки сіль огидна йому і він не торкнеться нас”<sup>19</sup>.

Варто зауважити, що хоч Афраат часто звертається у своїх Тахвитах до теми солі<sup>20</sup>, однак він не пояснює, чому змії не може їсти солі. Єфрем теж говорить про переміну людського буття зі стану пороху до стану солі, якої змії не може торкнутися, бо осліпне: “Ревнивий Господь наш побачив, що Адам став порохом і проклятий змії пожирає його. Тоді Премудрість замешкала в тому, що втратило смак і перетворила його [Адама – І.Г.] на сіль, спробувавши якої, змії осліпне”<sup>21</sup>. Зрозуміло, що йдеться тут про символізм, а не про якусь чудодійну чи магічну властивість солі. І залишається зрозуміти, що чи хто ховається за цим символом і на яку божественну реальність він вказує.

<sup>16</sup> Там само, 56.

<sup>17</sup> Там само, 257.

<sup>18</sup> Той самий, *Demonstrations I*, перекл. Kuriakose Valavanickal (Kerala: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2005), 56.

<sup>19</sup> Той самий, *Demonstrations II*, 290.

<sup>20</sup> Окрім згаданих уривків, маємо також згадку про сіль у Тахвиті 6,1-6; 14,47.

<sup>21</sup> Єфрем Сирійський, *Гимн на Різдво* 8:3. Цит. за: Kathleen McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns* (New York: Paulist Press, 1989), 119.

Афраат часто<sup>22</sup> говорить про те, що Спаситель щось дуже важливе сховав у своїх вірних. І цей схований скарб є нашим спасінням: “Благодаримо Тебе, Цілителю нашої немочі, Який сховав у нас свого Духа як лік для нашого тіла”<sup>23</sup>. Подібно як раніше Афраат говорив про заховану сіль, так тепер читаємо тут про захованого у людині Духа Божого, якого Господь обіцяв послати своїм учням. Отже, зрозуміло, що сіль, яка запобігає гниттю і зберігає життя, саме і є символом Святого Духа, що оберігає людину і дарує їй своє божественне життя і нетлінність. І “поки Дух перебуває у людині, диявол не відважується наблизитися до неї”<sup>24</sup>. Однак, Афраат застерігає, що сіль може стати несолоною, тобто гріх виганяє Духа Святого з душі, і тоді змії знову отримують доступ до людини: “якщо ми зневажимо Його, Він забере у нас те, що нам дав; якщо ми знехтуємо Його обіцянкою, тоді Він забере те, що належить Йому, і позбавить нас того, що нам обіцяв”<sup>25</sup>. Отже, той, у кому перебуває Дух Святий, є сіллю землі, і такі люди запобігають моральному зіпсуттю цього світу. Саме тому Христос заохочував вірних: “майте у собі сіль” (Мр 9,50).

## 2.2. Святий Дух – співчутлива мати

У християнському богослов'ї загально прийнято, що Божество перебуває поза межами будь-якої статі і що божественність перевершує всі статеві відмінності. Але в ранній період християнства, особливо в сирійській літературі, часто знаходимо використання метафор і символів, які приписують жіночі риси Богові<sup>26</sup>. Такі метафори жіночості особливо часто використовувалися стосовно третьої Особи Пресвятої Тройці. Причина проста: слово “дух” у семітських мовах, а отже і в сирійській, до 5 ст. було жіночого роду. При перекладі

<sup>22</sup> Марі-Йосиф П'єр говорить про те, що Афраат 37 разів використовує у своїх Тахвитах дієслово “ховати (заховувати)”. Див.: Marie-Joseph Pierre, *Aphraate, les Exposés I-X* (SC 349), 192, прим. 179.

<sup>23</sup> Aphrahat, *Demonstrations II*, 291.

<sup>24</sup> Той самий, *Demonstrations I*, 156. Варто пригадати тут ще один аспект, про який говорить Афраат, але який вже є наслідком присутності солі в людині. Йдеться про присмний запах, який поширює людина, сповнена Святим Духом. Про цей запах Афраат говорить, описуючи стан спасених у раю. Присмним запахом нетління і безсмертя сповнює людину Святий Дух, подібно як сіль, запобігаючи псуванню, проганяє сморід гниття. Див.: Marie-Joseph Pierre, *Aphraate, les Exposés XI-XXIII* (SC 359), 854, прим. 38.

<sup>25</sup> Aphrahat, *Demonstrations I*, 147.

<sup>26</sup> Доречно згадати тут спостереження Єроніма Стридонського, який наголошує, що у Бога немає такого визначення як рід. І його аргументом є аналіз трьох основних давніх мов: єврейської, латинської і грецької – у першій дух жіночого роду, у другій – чоловічого, а в третій – середнього. З цього Єронім робить висновок, що у божества немає поняття роду. Див.: S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri, *Commentariorum in Esaiam (Libri I-XVIII)* (PL 24), coll. 405.

Священного тексту сирійською мовою було збережено цю особливість, яка вплинула на довголітнє використання жіночих метафор стосовно Святого Духа.

Використання жіночого роду добре відповідало характеристикам Святого Духа як милосердного і благого опікуна людства. Часто отці наводять епізод з Книги Буття 1,2, де говориться, що Дух Божий витала над водами, огортала їх материнським теплом і чинила їх плідними: “При сотворенні Дух ширяла над водами; вони зачинали і народжували”<sup>27</sup>. Сирійські отці інтерпретують цей епізод, як чисто материнську дію зігрівання власним теплом, не використовуючи слово “мати”<sup>28</sup>. Василій Кападокійський так коментує цю сирійську практику використання жіночого роду: “Скажу тобі не свою думку, але думку одного Сирійця, який був стільки ж далекий від мирської мудрості, скільки близький до розуміння істини. Отже він говорив, що сирійська мова виразніше і краще пасує до змісту Писання. Розуміння ж цього вислову таке. Слово »ширяв«, як каже він, в перекладі вжито замість слова »зігрівав« і »оживлював« істоту води, на подобу птаха, що висиджує яйця і передає їм якусь життєдайну силу. Подібна думка є і в цьому священному уривку: Дух витав, тобто готував істоту вод до народження живих створінь”<sup>29</sup>.

Одну з найдавніших згадок про Святого Духа, як особи жіночого роду, знаходимо в Одах Соломона. Автор цього твору послідовно використовує саме жіночий рід, описуючи діяння Святого Духа: “Я спочив на Дусі Господа, І Вона вознесла мене на небеса”<sup>30</sup>. В Оді 28 Дух порівнюється з горлицею, яка годує своїх пташат і чуває над ними: “Як крила горлиць над їхніми пташенятами, І дзьоби пташенят до їхніх дзьобів, так крила Духа над моїм серцем. Насолоджується і радіє моє серце, немов немовля, що стрибає з радості в утробі матері своєї”<sup>31</sup>. Ця метафора горлиці виразно вказує на материнську турботу, якою Святий Дух огортає вірних і усіляко піклується про них. Дух не лише оберігає своїх вірних, але і годує їх своїм “материнським молоком” – ще одна незвична метафора, яку зустрічаємо в Оді 19: “Чашу молока запропоновано було мені, і пив я його в солодкості доброти Господньої. Син є чашею цією, а Отець Тим, кого напоїли,

<sup>27</sup> Єфрем Сирійський, *Гимн на Богоявлення* 8,15. Цит. за Sebastian Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (Poona: Anita Printers, 1979), 81.

<sup>28</sup> Robert Murray, *Symbols of the Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2006), 313.

<sup>29</sup> Basile de Césarée, *Homélies sur l'hexaéméron*, перекл. Stanislas Giet (SC 26) (Paris: Les Éditions du Cerf, 1949), 169.

<sup>30</sup> Charlesworth, *The Odes of Solomon 36:1*, 126.

<sup>31</sup> Там само, 28:1-2, 108.



а Дух Святий Тією, яка напоїла Його”<sup>32</sup>. Благодать Господня прирівнюється тут зі солодкістю молока, яке дає Святий Дух.

Без сумніву, найчастіше про Святого Духа говориться в контексті хрещення і цей обряд також наділений багатьма символами і метафорами, які вказують на материнський аспект третьої Особи Пресвятої Тройці. Поширеною метафорою є “духовна утроба”<sup>33</sup>, яка народжує дітей Божих, а Святий Дух стає матір'ю новоохрещених, матір'ю, яка дарує божественне життя від Отця. У чині благословення води на Богоявлення говориться: “Святий Дух була послана, і вона огортала собою хрещальне джерело і у водній утробі вона зачинала немовлят, які ставали духовними нареченими Христа-Царя”<sup>34</sup>. Таким чином, мова йде про те, що хрещення – це нове народження, а Святий Дух – утроба, яка народжує до нового життя у Бозі – це і було тією істиною, яку не міг зрозуміти Никодим у розмові з Ісусом (Йо 3,1-21).

Афраат, який часто використовує жіночий рід до особи Святого Духа, називає його матір'ю і поза контекстом хрещення. Пояснюючи уривок Бут 2,24 він просто і доступно, хоч і дещо ригористично, представляє суть християнського подружжя: “Із Закону ми чули, що »покине чоловік свого батька та матір свою, і пристане до своєї жінки, і стануть вони одним тілом« (Бут 2,24). Воістину, це велике і чудове пророцтво. Хто залишає батька і матір, взявши дружину? Значення таке: коли чоловік ще не взяв дружини, він любить і шанує Бога, свого Отця, і Святого Духа, свою матір, і не має іншої любові. Коли чоловік бере дружину, він залишає свого Батька і свою Матір, тих, що згадані вище, і його розум стає захоплений цим світом”<sup>35</sup>. Важливо зазначити, що таке, на перший погляд, негативне ставлення Афраата до подружжя пояснюється тим, що у своїх Тахвитах він звертався переважно до “членів Завіту”, тобто до спільноти осіб, які жили у дівстві і прагнули вищої досконалості. На думку Афраата, дівственники, що посвятили себе Богові, живуть під особливою опікою своєї Матері Святого Духа, яка веде їх до Отця<sup>36</sup>. І ще один цікавий факт. Ранньо-

<sup>32</sup> Там само, 19:1-2, 82.

<sup>33</sup> Сузан Ашбрук Гарвей говорить про три утроби, які відіграли ключову роль у житті Христа: у народженні, хрещенні і зшесті до аду – у всіх трьох подіях присутня «утроба», на яку сходить Святий Дух. Див.: Susan Ashbrook Harvey, *Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, the Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37, nos. 2-3 (1993): 119-120.

<sup>34</sup> Цит. за.: Sebastian Brock, “The Ruah Elohim of Gen. 1,2 and Its Reception History in the Syriac Tradition”, в *Lectures et relectures de la Bible: festschrift P.-M. Bogaert*, ред. А. Wénin (Leuven University Press, 1999), 347.

<sup>35</sup> Aphrahat, *Demonstrations II*, 162.

<sup>36</sup> Подібну думку знаходимо і в грекомогового автора Макарія/Симеона (4-5 ст), який походив з Месопотамії: “Прекрасно і достойно, діти, покинути все дочасне і прямувати

сирійська традиція майже не говорить про материнський аспект Церкви, оскільки ця місія – бути матір'ю – зарезервована для Святого Духа, а Церква є тілом Христовим і прообразом для неї стає радше Марія, як Друга Єва<sup>37</sup>.

Починаючи з 5 століття ситуація змінюється. Поступово жіночий рід, там де йдеться про Святого Духа, починають замінювати чоловічим. І це спостерігається не лише у творах сирійських авторів, але і у текстах Святого Писання. При переписуванні рукописів, всюди, де говориться про Святого Духа, використовується чоловічий рід. На це було декілька причин: найголовніша – грецький вплив. Для грецької ментальності, без сумніву, була цілком незрозумілою і неприйнятною ця жіноча присутність у Тройці<sup>38</sup>. Інші причини – різні ересі та помилкові вчення стосовно Пресвятої Тройці. Однак, ще навіть до 7 століття, у літургійних текстах продовжувалося вживання жіночого роду при звертаннях до Святого Духа. Також сирійські містики ще досить довго, навіть до 8 століття продовжували використовувати образ матері, говорячи про Святого Духа, зокрема у Йоана Дальятського читаємо: “Ти є Батьком розумних істот, народжених Твоїм Духом. Його називають »родителькою« у жіночому роді через те, що Він усіх породив у цьому світі, щоб вони також породжували синів у своєму світі. (...) І як від своєї родительки живляться і завдяки їй ростуть маленькі діти, так і народжені Твоїм Духом усмоктуватимуть Життя з твого лона на віки віків”<sup>39</sup>.

Ранні сирійські автори не уявляли Духа як жіночу істоту, на відміну від Бога-Отця – істоти чоловічої статі. Це було характерним для поганських релігій сирійського Сходу, де божество мислилося як тріада матері, батька і сина<sup>40</sup>. У випадку ж сирійської традиції, тут радше проста граматична особливість вплинула на багату уяву, але ніколи ця жіноча метафора не означала намагання запровадити жіночий елемент у розуміння Бога.

---

до Бога: замість земного батька ви знайдете Отця небесного, а замість тлінної матері – Благого Духа Божого і небесний Єрусалим. Замість братів, яких ви залишили, тепер маєте Господа, який дозволив називати себе братом вірних”. Цит. за Sebastian Brock, “The Holy Spirit as feminine in early Syriac literature”, в *After Eve. Women, Theology and the Christian Tradition*, ред. Martin Soskice (London: HarperCollins Publishers Inc, 1990), 80.

<sup>37</sup> Murray, *Symbols of the Church and Kingdom*, 143-144.

<sup>38</sup> Brock, “The Holy Spirit as feminine”, 73-88; Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 4-5.

<sup>39</sup> Jean de Dalyatha. *La Collection des Lettres*, перекл. Robert Beulay, PO 39, fasc. 3, n 180 (Turnhout: Brepols, 1978), 479.

<sup>40</sup> Harvey, “Feminine Imagery for the Divine”, 114.

### 2.3. Святий Дух – одяг слави

Вже було сказано про те, що семітська ментальність любить богословити образно-метафорично і одним із таких образів, без перебільшення найулюбленишим, за допомогою якого описується ціла історія спасіння людини, є образ одягу або “ризи слави”, який зустрічаємо у багатьох сирійських авторів<sup>41</sup>. Хоч деякі елементи цього символу присутні і в інших богословських традиціях, однак можемо з певністю говорити, що саме сирійська найбільше розвинула “богослов'я одягу”<sup>42</sup>. Сирійські отці часто використовували вислів “зодягнутися у тіло” у контексті Христового Воплочення, де мова йде про те, що Христос зодягнувся у людське тіло. Єфрем Сирійський, зокрема, говорить, що Христос, бажаючи спасти людину, зодягнувся у тіло, яке пізніше возніс на небо: “Усі ці зміни вчинив Милосердний, скинувши зі себе славу, зодягнувшись у тіло; придумав, як знову зодягти Адама у славу, що її позбувся. Христос, пеленами сповитий, – немов Адам, прикритий листям, Христос прийняв одягу замість Адамових шкур<sup>43</sup>; Він охрестився за Адамів гріх, тіло Його помазане за смерть Адама, Він воскрес і воскресив Адама в його славі. Благословен Господь, що зійшов з небес, зодягся в Адама й вознісся!”<sup>44</sup>

Назагал у біблійній літературі та мисленні Близького Сходу одяг є виявом ідентичності, а втрата одягу означає втрату ідентичності. Таке розуміння вказує на певний контраст між сирійською та, наприклад, грецькою традицією, для якої відсутність одягу, нагота тіла є виявом філософського чи аскетичного ідеалу: грецькі отці говорять про те, що потрібно скинути зі себе шкіряні ризи, які є наслідком гріха (тут відчутний філософський вплив), натомість сирійські наголошують на потребі віднайдення втраченого одягу слави (маємо тут більше біблійний підхід)<sup>45</sup>.

Однак не лише про Христове зодягання у тіло говорять сирійські тексти. Йдеться також і про те, що Адам і Єва до гріхопадіння були зодягнені у славу Божу, в одяг світла, завдяки якому сотворіння

<sup>41</sup> Найчастіше цей образ використовує Єфрем Сирійський у своїх гимнах. Див.: Брок. *Світле око*, 78-90.

<sup>42</sup> Sebastian Brock, “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition”, в *Typus Symbol Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, ред. М. Schmidt (Regensburg: Pustet, 1982), 11-40. Цікаво про богослов'я одягу роздумує і сучасний німецький богослов Ерік Петерсон, який аналізує історію спасіння через призму метафори одягу. Див.: Erik Peterson, “A Theology of Dress”, *Communio*, 20.3 (1993): 558-568.

<sup>43</sup> Йдеться про одягу зі шкіри, в яку Бог зодягнув Адама після гріха (див. Бут 3,21).

<sup>44</sup> Єфрем Сирійський, *Про Різдва 23:13*. Цит. за: Брок. *Світле око*, 78.

<sup>45</sup> Sebastian Brock, “The Robe of Glory: A Biblical Image in the Syriac Tradition”, *The Way*, 39 (1999): 247-248.

впізнавало у людині “представника” свого Творця. Після гріхопадіння людина втратила цей одяг Божої слави, і, таким чином, затьмарився образ Божий, порушився увесь порядок всесвіту: сотворіння перестало пізнавати в Адамі образ свого Творця і віддавати йому належну шану та любов. Виходячи з цього можна би було вважати, що ця слава Божа, в яку була зодягнена людина, була чи не найважливішим атрибутом людини, як образу Божого. Насправді людина не втратила своєї ідентичності як образу, але втратила дуже важливий атрибут: “Адам і Єва не соромилися, бо були зодягнені у славу. А після переступу заповіді, позбавлені слави, засоромилися”<sup>746</sup>.

В Діяннях апостола Томи<sup>47</sup> читаємо: “Ісусе, досконалий Сину і досконала благодате, Ти став Месією і зодягнувся у людську природу, (...) слава божеству Твоєму, що зодягнулося у людськість”<sup>748</sup>. Слово Боже зодягається в людське тіло, щоб повернути людині первісний одяг слави і це стається у хрещенні. Виникає питання, що є цим “одягом слави” втраченим у раю і поверненим у хрещенні і чому він був таким важливим?

Невідомий автор Соломонових Од пише: “Я зодягнувся у покров Духа Твого і відкинув геть від себе шкіряні ризи”<sup>749</sup>. Отже, можемо вважати, що одягом, який людина втратила в раю і у який вона знову зодягається, і є Святий Дух. Як шкіряні ризи є символом смерті і тління, так світлі ризи Духа Святого символізують божественне життя. Сходячи у води Йордану, Христос залишає там одяг слави – свого Святого Духа, в якого зодягається кожний, хто приходить хреститися: “Наше тіло стало Твоїм одягом, Твій Дух – нашою ризою”<sup>750</sup>. Як у Йордані Святий Дух огорнув людську природу Христа, так він одягає кожного охрещеного. Афраат говорить, що “у хрещенні ми отримуємо Духа Месії. Тоді, коли священник молиться про сходження Святого Духа, вона відкриває небеса, сходить і ширяє над водами (Бут 1,2), а ті, що охрещуються, зодягаються нею [Святим Духом – І.Г.]”<sup>751</sup>.

Метафора зодягання у Святого Духа в хрещальних водах була важливим елементом ранньо-сирійського богослов'я, бо за допомогою

<sup>46</sup> Єфрем Сирійський, *Коментар на Буття 2:14*. Цит. за: Брок, *Світле око*, 80.

<sup>47</sup> Діяння апостола Томи – новозавітний апокриф з 3 ст. Оригінал, найімовірніше, був написаний сирійською мовою. Основний сюжет пов'язаний з подорожжю апостола Томи в Індію і його проповіддю там. Текст складається з 13-ти глав і так званого “Мучеництва Томи” і належить до п'яти найбільших апокрифів, які пов'язані з життям апостолів. В тексті знаходимо фрагменти примітивного сирійського богослов'я.

<sup>48</sup> Діяння Томи 10 і 80. Див.: *Apocryphi del Nuovo Testamento*, v. 2, ред. Luigi Moraldi (Torino: Utet Editrice, 1975), 1251 і 1296.

<sup>49</sup> Charlesworth, *The Odes of Solomon* 25:8, 102.

<sup>50</sup> Єфрем Сирійський, *Про Різдо* 22:39. Цит. за: Брок, *Світле око*, 85.

<sup>51</sup> Aphrahat, *Demonstrations I*, 152.

цього символу автори пояснювали, як кожний охрещений віддає себе у владу Святого Духа, за прикладом Месії-Ісуса. Зокрема Єфрем закликає вірних: “Прийдімо, браття, зодягнімося у Святого Духа у хрещальних водах”<sup>52</sup>. Звертаючись до Господа Ісуса, Єфрем знову проводить паралель із Воплоченням, в якому ми, віддавши Христові людське тіло, отримали Божественну силу: “Ти зодягнувся у наше видиме тіло, дозволю нам зодягнутися у Твою невидиму силу; Наше тіло стало Твоїм одягом, а Твій Дух став нашим одягом. Благословен Той, Хто сам був прикрашений і нас прикрасив”<sup>53</sup>. Таким чином, християни, зодягнені у Святого Духа, отримують невидиму силу у боротьбі зі злом, а також божественну благодать, яка переображує людське буття.

Про одяг Святого Духа і його діяння Афраат говорить також і поза хрещенням в контексті остаточного воскресіння: “Коли ангели відкриють перед Царем небесні ворота, тоді засурмить ріг і возвістять труби, і почує Дух, що очікує поклику, і поспішить відкрити могили і воскресити тіла похованих. Дух зодягне їх славою, що йтиме з Нею [з Духом – І.Г.], і тоді Дух буде перебувати всередині, щоб воскресити тіло, а слава – назовні, щоб його прикрасити. І людський дух буде поглинений небесним Духом, і ціла людина стане одне з Духом, і тіло її перебуватиме у Дусі. І смерть буде поглинена життям, і тіло поглинене Духом. І діянням Духа людина полетить назустріч Цареві (1 Сол 4,17), який прийме її з радістю”<sup>54</sup>.

Афраат наголошує тут на есхатологічному характері одягу Духа. З цього уривку стає зрозуміло, що саме Дух приводить людину до остаточної перемоги над смертю та вічної слави і його роль в історії спасіння є надзвичайно важливою. До цієї думки ще повернемося у другій частині статті.

#### **2.4. Святий Дух – жива вода**

Продовжуючи новозавітну традицію (Йо 7,38-39), ранньо-християнські автори часто послуговувалися символом води, описуючи діяння Духа у житті Церкви і кожної людини, зокрема в контексті хрещення. Однак, ранньо-сирійська традиція тут буде, радше, винятком. Не надто часто зустрічаємо використання символу води при згадці про Святого Духа. Єдиним твором, де цей символ зустрічається частіше, є Оди Соломона.

<sup>52</sup> Єфрем Сирійський, *Гимн на Богоявлення 5:1* в NPNF XIII, 487.

<sup>53</sup> Той самий, *Гимн на Різдва 8:3*. Цит. за: McVey. *Ephrem the Syrian*, 185.

<sup>54</sup> Aphrahat, *Demonstrations I*, 154.

Цікавою особливістю твору є те, що автор говорить про “живу воду, яка промовляє”: “І став я на Скелі Істини, де Він залишив мене. І промовляючі води щедро торкнулися уст моїх із джерела Господнього. І пив я і п’янів від живої води безсмертної. І сп’яніння моє не привело до невігластва, але зрікся я марноти”<sup>55</sup>. На іншому місці автор Соломонових Од знову говорить про живу воду, яка дарує вічне безсмертне життя: “Як вітер прослизає крізь арфу і струни грають, так і Дух Господній проходить через нутро моє, а я промовляю через любов Його, бо руйнує Він все, що чуже, а все суще – від Господа, бо так було від початку і перебуває до кінця, щоб не було нічого всупереч йому і ніщо не повстало б проти Нього. І вийшов Потік, і став рікою – великою і широкою; (...) Коли пили всі спрагли на землі, то спрага полегшувалася і втамовувалася, бо пиття було дане від Всевишнього. (...) І кожний оживав живою водою вічності”<sup>56</sup>. В цій Оді бачимо вже виразніший натяк на те, що живою водою, яка промовляє і закликає, є Святий Дух, який є джерелом Життя.

Хоч в Одах Соломона ми не знаходимо чіткого підтвердження, що символ живої води стосується саме Святого Духа, однак можемо припустити таку версію по аналогії до цілої ранньо-християнської традиції, яка була однозгідна щодо використання цього символу саме до третьої Особи Пресвятої Тройці.

### **2.5. Святий Дух – вогонь, що очищує і освячує**

Ще одним промовистим символом Святого Духа, який виразно окреслює його діяння, є символ вогню. Вогонь – це одна із найпотужніших і найжахливіших земних реалій, властивостями якої є як знищувати все, так і очищувати та цілковито трансформувати: “Божественний вогонь має двоїсту дію, бо може освячувати і нищити”, – говорить Єфрем Сирійський<sup>57</sup>. Саме на ці дві характерні риси вказує Єфрем, коли говорить, що вогонь є символом Святого Духа, який у хрещальних водах знищує гріх, а в Євхаристійному Хлібі дарує освячення. Часто Єфрем у своїх піснеспівах ставить поряд вогонь і Святого Духа, тим самим вказуючи на спорідненість між ними, а також відкликаючись до Писання, де Йоан Предтеча говорить про те, що Христос хреститиме Духом Святим і вогнем (Мт 3,11, Лк 3,16): “Дивись, Вогонь і Дух у лоні тої, що породила Тебе; дивись, Вогонь

<sup>55</sup> Charlesworth, *The Odes of Solomon* 11:5-8, 52.

<sup>56</sup> Там само, 6:1-18, 29-30.

<sup>57</sup> Єфрем, *Гимн на Божоявлення 3:10*. Цит. за: Брок, *Світле око*, 38.

і Дух у ріці, в якій Ти хрестився. Вогонь і Дух у нашій хрещальні, у Хлібі і Чаші – Вогонь і Святий Дух”<sup>58</sup>.

Пізніше, в середовищі сирійських аскетів-містиків 7-8 ст. вогонь стає одним із найулюбленіших символів Святого Духа. Містичний шлях віруючого – вихід з Єгипту та сходження на гору Сіон – символізує поступовий розвиток благодаті, отриманої у хрещенні, а Святий Дух розбуджує у ньому життєдайну силу, сховану в серці. Святий Дух оселюється у серці охрещеного як джерело життя, і це його перебування у серці людини є немов вогонь, що освітлює і палить. Один зі сирійських містиків – Йосиф Хаззая – наголошує, що саме Святий Дух є тим вогнем, про який Христос говорив до своїх учнів: “Дія благодаті – це немов розпалене вугілля у серці, воно огріває його, охоплюючи ціле тіло. Це Дух Усиновлення, якого ми одержали у святому Хрещенні, як завдаток вічного життя, і цей вогонь народжує святих для світла майбутнього віку (...) Дух Святий – це вогонь, про який сказав наш Господь: »Вогонь прийшов я кинути на землю – і як прагну, щоб він уже розгорівся!« (Лк 12,49)”<sup>59</sup>.

У пізнішій сирійській духовності зустрічаємо також цікаве поєднання двох символів Святого Духа – одягу і вогню. Мова йде про те, що перед гріхопадінням Адам був зодягнений у вогонь Святого Духа, а після гріхопадіння втратив первісну одіж і покликаний тепер повернутися до свого первісного стану. Як вже було згадано, ціла історія спасіння полягає у тому, щоб віднайти первісну одіж, але тут вже вогненну одіж Святого Духа: “Перед гріхопадінням Адам був зодягнений у вогонь, а коли скуштував плід непослуху, то став нагим і не гідним вогню; і лише новий Адам знову зодягає його у вогонь через хрещення водою і Духом”<sup>60</sup>. Таким чином, у божественній дійсності вогонь ототожнюється зі Святим Духом, який сходить на все сотворіння, щоб освятити його і привести до первісного благодатного стану.

### 3. Теодор Мопсуестійський про роль Святого Духа в історії спасіння

Про систематичне східно-сирійське богослов'я можна говорити, починаючи з 5 століття, і формувалося воно, як вже було згадано, під впливом богословських ідей Теодора Мопсуестійського. Одряду варто зазначити, що Теодор, хоч і був знаменитим коментатором,

<sup>58</sup> Той самий, *Про віру 10:17*. Цит. за: Брок, *Світле око*, 87.

<sup>59</sup> Rabban Jausep Hazzāyā, *Capita Scientiae, в Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts, nepekł. Gabriel Bunge*. (Trier: Paulinus-Verlag, 1982), 303.

<sup>60</sup> Там само, 303-304.

однак систематичним богословом його не варто вважати. Його богословські ідеї знаходимо, здебільшого, розкидані серед його біблійних коментарів. Тому можна говорити, радше, про богословські думки Теодора, ніж про осмислену богословську систему. Коментуючи Святе Писання, святий не одноразово звертається до питання сотворення людини на образ Божий та її призначення і саме в контексті його антропологічних та сотеріологічних роздумів зустрічаємося з його незвичною пневматологією, яка відіграє тут ключову роль.

### **3.1. Дія Святого Духа в житті Ісуса Христа**

Вже було згадано про те, сирійська традиція, яка перебувала під впливом антиохійських богословських ідей, ніколи не ставила під сумнів божественну сутність Святого Духа. Ймовірно, що неабияку роль у цьому відіграв і Теодор Мопсуестійський, який часто у своїх писаннях наголошує на тому, що Святий Дух є однією з Осіб Пресвятої Трійці: “Існує Особа Отця, Особа Сина і Особа Святого Духа, кожна зі своїми властивостями і кожна з яких однаково творить Божественну сутність”<sup>61</sup>. Святий Дух, який “ні Отцем не називається, ані Сином, а має своє власне ім’я”<sup>62</sup>, Він “єдиносущний Отцю і Синові” і “разом з Отцем і Сином є співтворцем усього видимого і невидимого світу”<sup>63</sup>. Про Божество Святого Духа Теодор говорить, зокрема, в контексті полеміки з духоборцями, які применшували Особу Святого Духа: “Не думайте, що Святий Дух має меншу силу. Немає нічого, що б перевершувало його знання і він нічим не відрізняється і не менший ні від Сина, ані від Отця. Завдяки досконалій єдності він у всьому співпрацює з Отцем (...) Він тієї самої природи, діяння, волі та знання, що й Отець і Син”<sup>64</sup> і тому ми “поклоняємося Отцю, і Сину, і Святому Духові, ісповідуючи, що в них божественна, вічна і несотворена Трійця досягає повноти. Бо кожен із них – тієї самої сутності, яка є воістину божественна і вічна причина всього сотвореного”<sup>65</sup>.

Теодор Мопсуестійський відводить Святому Духові надзвичайно важливу роль у житті Христа. Зокрема, мова йде про три ключові моменти, де без дії Святого Духа був би немислимим прихід і місія Спасителя: вочленення, хрещення і воскресіння. На думку Теодора, Святий Дух готував прихід Христа у світ задовго до його вочленення:

<sup>61</sup> Theodori episcopi Mopsuesteni, *Commentarius in XII prophetas minores*. Упорядник Jaques Paul Migne (PG 66) (Paris: Видавництво Jaques Paul Migne, 1859), coll. 485.

<sup>62</sup> Той самий, *Commentarii in Novum Testamentum*, PG 66, coll. 705.

<sup>63</sup> Там само.

<sup>64</sup> Teodoro di Mopsuestia, *Commentario al Vangelo di Giovanni apostolo 16:13*, ред. Luigi Fatica (Roma: Borla, 1991), 250.

<sup>65</sup> Цит. за Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, 256-257.



спочатку Він говорив через пророків і посилав їм натхнення, щоб вони проповідували прихід Христа, коли ж прийшов час, саме завдяки дії Святого Духа “тіло Спасителя було сформоване в утробі Діви Марії”<sup>66</sup> і Бог-Слово воплотився, з'єднавшись в лоні із людиною-Христом<sup>67</sup>. У Слові проти Аполінарія з притаманною собі антиохійською ментальністю, Теодор наголошує, що “народився не той, хто є єдиносущний з Отцем, а той, хто в останні часи сформувався в утробі своєї матері силою Духа”<sup>68</sup>. Лише завдяки дії Святого Духа людська природа Христа була “всиновлена” Богом-Словом і, з'єднавшись з Ним, отримала благодать<sup>69</sup>.

Другим етапом життя Христа, де безумовно і необхідною була дія Святого Духа, було його хрещення в Йордані. Лише завдяки присутності і діянню Святого Духа людина-Христос вповні з'єднався з Логосом та отримав повноту благодаті і божественну силу проповідувати, навчати, цілювати, творити чуда. Теодор наголошує, що “Саме цей чоловік (...), а не Божественне Слово, потребував Духа, який під час хрещення зійшов на нього у вигляді голуба і оселився у ньому, щоб оправдати його, щоб вчинити його здатним перемогти диявола і творити чудеса, щоб навчати його, що він повинен робити”<sup>70</sup>, а “отримавши досконалу благодать, завдяки помазанню Святого Духа, він прожив життя у повноті досконалості, яка неможлива для людської природи”<sup>71</sup>. Теодор підкреслює, що лише діянням і силою Святого Духа людина-Христос зміг брати участь у повноті божественної благодаті. Після хрещення той самий Дух повів Христа у пустиню і там “постійно провадив його, скріплював його до виконання його місії, надихав своїми думками і підтримував у боротьбі проти диявола”<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> Theodori episcopi Mopsuesteni, *Commentarii in Novum Testamentum*, PG 66, coll. 705.

<sup>67</sup> Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, 259. Див. також Artyeh Kofsky, Serge Ruzer, “Theodore of Mopsuestia’s Hermeneutics: Transformed Theology in Response to Fourth Century Crises”, *Vox Patrum*, nr. 34 (2014): 234.

<sup>68</sup> Theodori episcopi Mopsuesteni, *Fragmenta Dogmatica*, PG 66, coll. 993.

<sup>69</sup> Коментуючи Євангеліє від Йоана (1:16), Теодор Мопсуестійський чітко розділяє людську природу Христа і божественну природу Слова, яке всиновило людську природу Христа, даючи йому можливість брати участь у своїй божественній гідності. Див.: Teodoro di Mopsuestia, *Commentario al Vangelo di Giovanni apostolo 1:16*, 52.

<sup>70</sup> Theodori episcopi Mopsuesteni. *Epistolas B. Pauli Commentarii*, перекл. Henry Swete, vol. II. (Cambridge: University Press, 1882). 136-137. Оскільки саме силою Святого Духа, отриманого у хрещенні, Христос міг творити чуда, тому Теодор рішуче відкидає ті апокрифічні розповіді, які свідчать, немовби малий Ісус творив різні чуда у дитячому віці: “Звичайно, безглуздо вірити, що будь-яка з тих подій, про які розповідають про нашого Господа під час його дитинства, коли-небудь сталася”. Див.: Teodoro di Mopsuestia, *Commentario al Vangelo di Giovanni apostolo 2:11*, 28.

<sup>71</sup> Там само, 251.

<sup>72</sup> Theodori episcopi Mopsuesteni, *Fragmenta Dogmatica*, PG 66, coll. 996.

Третім і завершальним етапом життя Христа, в якому об'явилася повнота сили і діяння Святого Духа, було воскресіння і вознесіння Спасителя. Благодаттю Духа єдність двох природ у Христі досягнула найвищого рівня, а остаточно і єднання з Небесним Отцем. Теодор неодноразово підкреслює, що “силою Духа Христос воскрес із мертвих і вознісся на небо”<sup>73</sup> та осягнув остаточно безсмертя. Важливо зазначити, що “Христове тіло не посідало природне безсмертя”<sup>74</sup> і владу дарувати безсмертя – це було дане йому Святим Духом. У своєму воскресінні з мертвих Христос вповні з'єднався з божественною природою і завдяки цьому став безсмертним і причиною безсмертя для смертних”<sup>75</sup>.

Представлена тут Теодорова схема дозволяє підкреслити першорядну роль Святого Духа на вирішальних етапах життя Христа. Таким чином, коментуючи Святе Писання, Мопсуестійський святий говорить, що Святий Дух відігравав дві важливі ролі в житті Христа: по-перше, саме за дією Святого Духа людська природа Христа з'єдналася зі Словом у Воплоченні, і по-друге, Святий Дух провадив і допомагав Христу упродовж усього його земного життя залишатися вірним своїй місії посередника для тих, хто з'єднаний з Ним як з головою тіла. Щодо першого, Теодор стверджує, що для цього унікального союзу людської природи Христа з Богом безумовно потрібна була дія Святого Духа, оскільки ця надприродна злука не була під силу Христу без дії божественної благодаті.

### **3.2. Дія Святого Духа у житті християнина**

Роль Святого Духа в історії спасіння Теодор аналізує через призму майбутнього воскресіння і вічного життя, до якого людина була призначена вже від свого сотворення. Тут варто звернутися до Теодорового вчення про два стани (*δύο καταστάσεις*), яким пронизані усі його богословські ідеї: теперішній (смертний і мінливий) і майбутній (безсмертний і незмінний) стан. Перший світ – матеріальний, який триває від сотворення людини до кінця часів, а другий – нематеріальний, який Христос – другий Адам – виборів для людства і який Він започаткує під час свого другого пришествя на загальному суді<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Цит. за Frederick G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia* (New York: Routledge, 2009), 108.

<sup>74</sup> Теодор Мопсуестійський, на відміну від інших Отців Церкви, вважав, що Адам був сотворений у смертному стані. Див.: Frederick G. McLeod, *The Roles of Christ's Humanity in Salvation. Insights from Theodore of Mopsuestia* (Washington: The Catholic University of America Press, 2005), 60.

<sup>75</sup> Теодор Мопсуестійський, *Катехитичні гомілії 15.10*. Цит. за McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, 169.

<sup>76</sup> McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, 119; A. Vööbus. Regarding the Theological Anthropology, с. 119-120.

Вчення Блаженного інтерпретатора про два стани є логічним продовженням його вчення про те, що Адам від початку був сотворений смертним: “Угодно було Богові, згідно з Його силою та мудрістю, щоб ми на початку були [створені] у цьому [стані], але згодом переведені у той прекрасний [стан]. Однак, не тому, що Бог пошкодував, що сотворив нас так, він переводить нас у стан безсмертя, а тому, що так було призначено Ним: спочатку ми сотворені смертними, пізніше повинні були переходити у стан безсмертя”<sup>77</sup>. У “смертному світі” в центрі уваги перебуває людина, яка все об’єднує собою: завдяки душі вона єднається з ангельським невидимим світом, а завдяки тілу – зі світом видимим. У майбутньому безсмертному світі у центрі буде Христос, який остаточно перемінить усе і об’єднає у собі все сотворене: “Ті, які увійдуть з Христом у Його Царство будуть перемінені й осягнуть, завдяки Божій благодаті, різноманітні чесноти. Вони зі смертних перетворяться у безсмертних, із тлінних у нетлінних, з пристрасних у безпристрасних, зі змінних у незмінних, із рабів у вільних, із ворогів у друзів, із чужинців вони стануть синами, але не як Адам, а як Христос”<sup>78</sup>.

Перший смертний та мінливий стан і є особливим періодом дії Святого Духа, який провадив Христа у його земному житті, а тепер постійно опікується людиною, який провадив людину упродовж Старого Завіту, а з приходом Христа вже вповні вселяється у неї в хрещенні. На думку Теодора, людина була сотворена смертною, але повинна була осягнути безсмертя, однак, згрішивши, вона втратила можливість його осягнути. Святий Дух у хрещенні не просто повертає людині первісний стан, але перемінює її зі середини – тобто дарує людині те безсмертя, до якого вона була сотворена. Однак, важливо зауважити, що безсмертя дається як потенційна можливість, яка звершиться щойно у нашому переході з цього життя: “Дух, якого ми отримуємо тепер, є лише завдатком нашої спадщини, невеликою часткою того повного обдарування, що нам обіцяне в майбутньому”<sup>79</sup>. На думку Теодора, Дух, як начало і джерело нового безсмертного життя, звільняє людську природу не лише від смертності, але й від усіх форм мінливості: пристрасностей, гріхів, схильності до гріха і веде світ до його есхатологічного сповнення.

<sup>77</sup> Цит. за: George F. Rombow, “Theodore vs. the »Arians« and the Parable of Humanity’s Creation: A Syriac Fragment of Theodore of Mopsuestia’s Commentary on Genesis 1:26”, *Journal of Early Christian Studies* 25:2 (2017): 248.

<sup>78</sup> Теодор Мопсуестійський, *Катехитичні гомілії I,4*. Цит. за: Richard A. Norris, *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 168.

<sup>79</sup> Цит. за Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, 261.

Без сумніву, Теодор не заперечує спасительну силу Ісуса, яка походила від єдності людської природи Христа з Божественним Логосом, однак наголошує, що все відбувається під дією Святого Духа. Іншими словами, як вже було згадано, тіло нашого Господа з природи (оскільки це було людське тіло) не володіло ні безсмертям, ані силою дарувати безсмертя. Христос отримує цю силу від Святого Духа: як Дух дарував незлитну і нероздільну єдність двом природам, так він дарує і безсмертя, тому “щойно у своєму воскресінні з мертвих Христос осягає повну єдність із божественною природою і стає, таким чином, безсмертним і началом безсмертя для нас”<sup>80</sup>. Отже, саме Дух Святий, який дарував безсмертя людській природі Христа, переображує життя охрещеного зі стану смертності у стан безсмертя і здійснюється це, подібно як у житті Христа, у нашій смерті.

Однак, не лише після смерті, але вже і під час земного життя, охрещена людина досвідчує на собі діяння Духа і його благодать. Коментуючи Євангеліє від Йоана, Теодор вкладає в уста Христа такі слова: “Ви одержите силу Духа, який у свій час дарує вам воскресіння і безсмертя. Однак, завдяки Йому, вже навіть і у цьому житті ви отримаєте дивовижну і надприродну силу творити нечувані чуда одним лише словом, переносити великі страждання і проповідувати всюди”<sup>81</sup>. Святий Дух дарує охрещеним і дар пізнавати божественні істини та проникати у невимовні таїнства вже у цьому смертному житті: “Ви пізнаєте природу Отця і гідність Сина, народження якого є поза всяким розумінням, (...) зрозумієте, яка велика благодать дана вам, (...) пізнаєте також і гідність Духа, сила якого між людьми є такою могутньою, щоб звіщати Бога-Слово, (...) Він дарує вам пізнання багатьох речей, яких ви раніше не знали”<sup>82</sup>. Таким чином, Теодор всіляко наголошує на тому, що після Христового вознесіння Святий Дух стає новим Утішителем і новим посередником.

Роль Святого Духа в світі і в житті кожного християнина можемо підсумувати у трьох пунктах: 1) Утішитель дарує вірним істинне усвідомлення майбутнього світу і віру, що майбутнє життя таки настане; 2) саме завдяки діянню і силі Святого Духа людина, незважаючи на свою смертність, може уникати гріха і прагнути до досконалості; 3) Святий Дух провадить людину у цьому світі, навчаючи її божественних істин і даруючи свою благодать.

<sup>80</sup> Теодор Мопсуестійський, Катехитичні гомілії 15:10. Цит. за: McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, 169.

<sup>81</sup> Той самий, *Commentario al Vangelo di Giovanni apostolo 20:22-23*, 298.

<sup>82</sup> Той самий, *Commentario al Vangelo di Giovanni apostolo 16:13*, 249.

\* \* \*

Підсумовуючи наш історичний екскурс про зародження і розвиток східно-сирійського богослов'я, можемо вказати на одну характерну рису, яка вирізняє його серед інших богословських традицій: як у ранньому періоді, так і на пізніших етапах східно-сирійські богослови підкреслювали особливе місце Святого Духа в історії спасіння, бо саме він провадить кожну людину і ціле людство через освячення і оновлення до спасіння. Для ранньо-сирійського періоду, який був далекий від систематичного богослов'я, характерним було використання різноманітних метафор і символів, за допомогою яких автори намагалися передавати невимовні божественні істини. Хоч з богословської точки зору такий спосіб може видаватися дещо примітивним, однак бачимо, що іноді символи краще, ніж терміни і парадигми можуть передати богословську глибину. Не дивно, що найбільше символів використовувалося саме для окреслення і ролі Святого Духа, Особа якого була найменше зрозумілою і найскладнішою для інтерпретації.

Незважаючи на те, що Теодор Мопсуестійський, коментуючи Святе Писання, не використовує ранньо-сирійські символи і не інтерпретує їх, однак його богословські ідеї, зокрема в царині пневматології, виявилися досить близькими для сирійської ментальності. Особливістю його богословлення теж був великий наголос на ролі Святого Духа в історії спасіння: як у житті Ісуса Христа, так і в житті кожного охрещеного. Важливо зазначити, що богословські ідеї Теодора Мопсуестійського не заперечують напрацювань ранніх отців, а навпаки немовби продовжують, доповнюють і розвивають їхні думки. Саме подібність богословських поглядів стала причиною того, чому ідеї Теодора були з легкістю сприйняті пізнішими сирійськими богословами.

Особливістю Теодорового богослов'я можна вважати саме пневматоцентризм, яким пронизані його ідеї: Святий Дух своєю благодаттю активно підтримував людську природу Христа упродовж земного життя, Дух прославив Христа у воскресінні, Дух укріплював Христа у його владі над сотворінням, Дух Святий вповні відповідальний за ту владу, яку Христос, як людина, виконував над сотворінням. Таким чином, саме діянням і силою Святого Духа Христос воплотився, виконав свою місію, воскрес і панує над усім сотворінням. Такий богословський підхід був прийнятий пізнішими східно-сирійськими богословами. Варто зазначити, що ідеї Теодора Мопсуестійського не були буквально і безкритично перенесені на сирійський богословський ґрунт<sup>83</sup>. Радше можна вважати, що його

<sup>83</sup> Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*, 125.

біблійні коментарі були переосмислені і використані пізнішими богословами для побудови власної богословської парадигми, в основі якої лежить семітська ментальність.

## Бібліографія

- Aphraate. *Les Exposés I-X*. Переклад і опрацювання Marie-Joseph Pierre (SC 349). Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.
- Aphraate. *Les Exposés XI-XXIII*. Переклад і опрацювання Marie-Joseph Pierre (SC 359). Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
- Aphrahat. *Demonstrations I*. Переклад Kuriakose Valavanolickal. Kerala: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2005.
- Aphrahat. *Demonstrations II*. Переклад Kuriakose Valavanolickal. Kerala: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2005.
- Apocriphi del Nuovo Testamento*, v. 2. Переклад і вступ Luigi Moraldi. Torino: Utet Editrice, 1975.
- Basile de Césarée. *Homélies sur l'hexaéméron*. Переклад і опрацювання Stanislas Giet (SC 26). Paris: Les Éditions du Cerf, 1949.
- Becker Adam H. *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
- Bettio Paolo. "Lineamenti di patrologia siriana". В *Complementi interdisciplinari di patrologia*, редакція Antonio Quacquarelli, 503-603. Roma: Città Nuova, 1989.
- Brock Sebastian P. "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition". В *Typus Symbol Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, редакція M. Schmidt, 11-40. Regensburg: Pustet, 1982.
- Brock Sebastian P. "Jewish Traditions in Syriac Source", *Journal of Jewish Studies*, 30 (1979): 212-232.
- Brock Sebastian P. "The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials". В *Doctrinal Diversity: Varieties of Early Christianity*, редакція Everett Ferguson, 281-298. New York: Garland, 1999.
- Brock Sebastian P. "The Holy Spirit as feminine in early Syriac literature". В *After Eve. Women, Theology and the Christian Tradition*, редакція Martin Soskice, 73-88. London: Harper Collins Publishers Inc, 1990.
- Brock Sebastian P. "The Robe of Glory: A Biblical Image in the Syriac Tradition". *The Way*, vol. 39, (1999): 247-259.

- Brock Sebastian P. "The Ruah Elohim of Gen. 1,2 and Its Reception History in the Syriac Tradition". В *Lectures et relectures de la Bible: festschrift P.-M. Bogaert*, редакція А. Wénin, J. M. Auwers, P. M. Bogaert, 327-349. Leuven University Press, 1999.
- Brock Sebastian P., Harvey Susan A., *Holy women of the Syrian Orient*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Brock Sebastian. *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*. Poona: Anita Printers, 1979.
- Брок Себастьян. *Світле око: духовний світогляд святого Єфрема Сирійського*. Переклад Оксана Лука. Львів: Видавництво УКУ, 2017.
- Charlesworth James H. *The Odes of Solomon*. Chico: Scholars Press, 1977.
- Ephrem the Syrian. *Hymns*. Переклад Kathleen McVey. New York: Paulist Press, 1989.
- Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri, *Commentariorum in Esaiam (Libri I-VIII)*. Упорядник Jaques Paul Migne (PL 24). Paris: Видавництво Jaques Paul Migne, 1845.
- Harvey Susan Ashbrook. "Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, the Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37, nos. 2-3 (1993): 111-120.
- Jean de Dalyatha. *La Collection des Lettres*. Переклад і опрацювання Robert Beulay (PO 39, fasc. 3, n 180). Turnhout: Brepols, 1978.
- Kaniyampampil Emmanuel. "Feminine-Maternal Images of the Spirit in Early Syriac Tradition", *Letter & Spirit* 3 (2007): 169-188.
- Kofsky Aryeh, Ruzer Serge. "Theodore of Mopsuestia's Hermeneutics: Transformed Theology in Response to Fourth Century Crises", *Vox Patrum*, 34 (2014): 221-238.
- Kollampampil Thomas. "Syriac Spiritual, Ascetical and Mystical Legacy", *Journal of Dharma*, 36 (2011): 39-56.
- McLeod Frederick G. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation. Insights from Theodore of Mopsuestia*. Washington: The Catholic University of America Press, 2005.
- McLeod Frederick G. *Theodore of Mopsuestia*. New York: Routledge, 2009.
- McLeod Frederick. "Narsai's dependence on Theodore of Mopsuestia", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, 7 (2007): 18-38.
- Murray Robert, *Symbols of the Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2006.
- Norris Richard A. *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Peterson Erik. "A Theology of Dress", *Communio*, nr. 20.3 (1993): 558-568.
- Petit Michel. "Odes de Salomon". В *DSpir* 11 (1982), 602-608.

- Rabban Jausep Ḥazzāyā. *Capita Scientiae. В Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts.* Переклад Gabriel Bunge. Trier: Paulinus-Verlag, 1982.
- Rambow George F. "Theodore vs. the »Arians« and the Parable of Humanity's Creation: A Syriac Fragment of Theodore of Mopsuestia's Commentary on Genesis 1:26", *Journal of Early Christian Studies* 25:2 (2017) 231-254.
- Swete Henry Barclay. *The Holy Spirit in the Ancient Church: A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers.* London: Macmillan and Co, 1912.
- Teodoro di Mopsuestia. *Commentario al Vangelo di Giovanni apostolo.* Переклад і вступ Luigi Fatica. Roma: Borla, 1991.
- Theodori episcopi Mopsuesteni. *Commentarii in Novum Testamentum.* Упорядник Jaques Paul Migne (PG 66). Paris: Видавництво Jaques Paul Migne, 1859.
- Theodori episcopi Mopsuesteni. *Epistolas B. Pauli Commentarii.* Переклад і редакція Henry Swete, vol. II. Cambridge: University Press, 1882.

### **East Syriac theology of the Holy Spirit: original symbolism and its later interpretation**

#### **SUMMARY**

In the article, the author first briefly presents the historical panorama of the Syrian context, emphasizing certain features of East Syriac theology, and analyzes the key aspects of early Syriac pneumatology, particularly the metaphorical-symbolic way of theology, characteristic of this period. Next, the author explores the symbols that were most often used in the Syrian context to outline the role of the Holy Spirit in the history of salvation. The second part of the article is devoted to a brief overview of the pneumatology of the Antiochian theologian Theodore of Mopsuestia, considered original in the entire post-Nicene theological space, which had a significant impact on the formation of later East Syriac theology.

**Keywords:** pneumatology, East Syrian tradition, symbolism, the Holy Spirit, Theodore of Mopsuestia



