

PHILOSOPHY OF RELIGION

Олег Соколовський, к. філос. н.

Житомирський державний університет імені Івана Франка, Україна

ХРИСТОЛОГІЧНА ТЕОЛОГІЯ І ВСЕЛЕНСЬКОГО СОБОРУ

Oleh Sokolovskyi, PhD in Philosophy

Zhytomyr Ivan Franko State University, Ukraine

THE ROLE OF THE CHALCEDON CATHEDRAL IN THE FORMATION OF THE CHRISTOLOGY OF THE ANCIENT EASTERN CHURCHES

The article considers the role of the dogmatic positions of the Chalcedon Cathedral in the formation of modern models of Christology. It was found that an important problem is the coverage of Cyril Alexandria's theology in the context of the definitions of Chalcedony's Oros, which led to an acute discussion with one of the leaders of the Monophysite movement of the Seine of Antioch. The problem of overcoming allegations in the Nestorian views of those theologians who, after the condemnation of the teachings of Eutychius, have been substantiated by two nature in the unity of Christ. An important issue of Christology, which created the basis for the development of Orthodox anthropology, is the relation to the properties of the flesh of Christ, this illumination has led to the accusations of Justinian in the affiliation with the doctrine of the Docetism doctrine.

Keywords: Christological doctrine, theology, soteriology, dogma.

Основні положення перших чотирьох Вселенських соборів вибудовували христологію східних і західних християнських Церков. Перш, ніж розпочати аналіз трансформації христологічної доктрини після прийняття Халкидонського оросу, зробимо одне зауваження. У науковій літературі, коли мова йде про христологію, найчастіше все зводиться до рішення Халкидонського й інколи II Константинопольського соборів. Головні богословські питання, які традиційно висвітлюються в післяхалкидонський період зводяться до оригенізму із протистоянням монофізитському рухові та обговоренням проблеми засудження «Трьох глав» в контексті вчення Юстиніана, який погоджував анафематизми Кирила з «Томосом» папи Лева. Акцентуація на зазначені аспекти й побіжний аналіз христологічної проблематики, зумовлюється, на нашу думку, оціночним ставленням науковців до V Вселенського собору, значення якого занижується для Церкви. Однак неупереджений погляд на вирішення питання христології в VI ст. змушує, в межах нашого дослідження, звернутися до аналізу христологічних ідей богословів різних таборів і особливо суперечливих позицій, які між ними виникали. Варто відзначити, що основні богословські категорії попереднього періоду стали підґрунтям для формування вчень монофізитства (VII ст.), іконоборства (IX ст.) та утвердження незалежності філософії й теології в творчості Михаїла Псьола й Іоанна Італа, які стали основою христологічних концепцій середньовічного періоду.

Визначення ролі догматичних положень Халкидонського собору при формуванні сучасних христологічних систем, на нашу думку, дозволить методологічний аналіз христологічних питань, які спонукали до обміну думками в богословських межах. У контексті даного дослідження, нас цікавить саме внутрішня логіка христологічної полеміки періоду діянь загально визнаних Вселенських соборів. Звертаємо увагу на те, що важливою проблемою є висвітлення богослов'я Кирила Олександрійського в контексті визначень Халкидонського оросу, це призвело до гострої дискусії з одним із лідером монофізитського руху Севіром Антіохійським. Зауважимо на проблемі подолання звинувачень у несторіанських поглядах тих богословів, які після засудження вчення Євтихія обґрунтували дві природи в єдиносущності Христа.

Важливо зазначити, що в сфері христології середини V ст. християнська Церква чітко і недвозначно сповідувала: перше, у Христі наявні дві природи – людська й Божественна, але одна особа, або іпостась є Божественною; друге, особистість Христа – єдина й тотожна іпостасі Сина в Святій Трійці, а це дозволяє визнати, що Христос як особа існує не за природною необхідністю, а у свободі; третє, «так само, як Бог “є досконалим Богом” лише як особа, так і людина в Христі є “досконалою людиною” лише як іпостась, як особа, тобто як свобода і любов»¹. Заперечення рішень Халкидонського собору сприяло становленню нехалкидонських інституцій, які більшість дослідників ідентифікують з монофізитством. Однак, не всі релігієзнавці вважають доцільним ототожнювати вчення монофізитів із віросповіданням Давніх Східних Церков: «Нинішні Східні православні Церкви не є сповна монофізитськими, як це традиційно прийнято вважати»².

Зауважимо, що в перші десятиліття після Халкидонського собору монофізитство почало швидко поширюватися на Схід, це сприяло подальшій ідентифікації різних христологічних доктрин. Більшість населення Єгипту, Вірменії і значної частини Сирії не прийняли соборного віровизнання та до середини VI ст. остаточно відокремилися від Вселенської Церкви (диофізитської), утворивши монофізитські громади зі своєю власною ієрархією. Це призвело до відкритого протистояння світської та церковної влади, яке вилилося, з одного боку, у жорстку розправу над своїми опонентами з обох боків, з іншого – утворення національної Сирійської церкви в межах Персидської держави. На думку А. Шмемана, «догматичне питання про з'єднання двох природ у Христі підіймало усі політичні і національні проблеми імперії»³. Саме тому, незважаючи на прийняття Халкидонського оросу, «сучасники бачили в ньому перемогу Константинополя над старими церковними центрами – Олександрією, Антіохією, Ефесом, перемогу імперської церкви над коптами і сирійцями, виклик, кинутий Новим Римом, – Старому»⁴.

Важливо зауважити, що монофізитство стало основою для утворення чотирьох національних сповідань. Його прийняла частина сирійців у межах Візантійської імперії, коптське населення Єгипту, а також Вірменська й Ефіопська церкви. Сирійське християнство розділилося на три гілки: православну (мелькити), східну та західну сирійські церкви. Дві останні формують Церкву Сходу, юрисдикція яких поширюється в межах чітко визначених територій: східна (Ассирійська Церква Сходу) – у межах імперії Сасанидів, західна (Сирійська православна церква, яка також відома як Сиро-яковитська (православна) церква, Сирійська давньосхідна церква, Сирійська орієнтальна церква) – території Східної Римської імперії. Тривалий час віровчення Ассирійської церкви ототожнювалося з христологією Несторія, натомість Західносирійська Церква пропагує монофізитське вчення.

У східних дієцезіях стало прийнятною нормою виражати неприховане й упереджене ставлення до захисників Халкидонського оросу, підтримуваних імперською владою, та утверджуючи релігійно-національне розмежування, яке не змогли подолати ні грецька культура, ні римська політика. Головним осередком монофізитського руху стає Єгипет. У даному контексті, важливо підкреслити протистояння декількох монофізитських течій, які репрезентували власні христологічні концепції серед християнського населення Єгипту. Серед розмаїття течій, особливо звертаємо увагу на христологічні доктрини, представлені в ученнях Тимофія Елуара, Севіра Антіохійського та Юліана Галікарнаського.

Христологічна доктрина Тимофія Елуара була співзвучною з богословськими ідеями Кирила Олександрійського, однак він «усвідомив неможливість виправдати монофізитську доктрину за творами Кирила і через їх внутрішню суперечність»⁵. Центральний предикат христології Елуара обґрунтовував наявність однієї Божественної природи в Христі. Вчення про співвідношення Божественної і людської природи в Ісусі Христі він вважав не сумісним із раціональним осмисленням. Людське тіло було зачате в лоні Діви Марії, в яке втілювався Логос у відомий лише Йому спосіб. На думку Елуара: «До зачаття Бога-Слова в Його плоті не було іпостасі чи сутності, якій можна було б дати назву окремої природи, бо природа не існує без іпостасі»⁶. Виходячи

¹ Зізіулас, Й. (2005). *Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви*. Київ: Дух і літера, 56.

² Саган, О. (2004). *Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан*. Київ: Світ Знань, 806.

³ Шмеман А. (2009). *Собрание статей, 1947 – 1983*. Москва: Русский путь, 636.

⁴ Там само, 636–637.

⁵ Болотов, В. (2005). *Лекции по истории древней церкви*. История церкви в период Вселенских соборов. Киев: Изд. им. свят. Льва, IV, 335.

⁶ Мейендорф, И. (2000). *Иисус Христос в восточном православном богословии*. Москва: ПСТБИ, 276.

з вищесказаного, він приходить до висновку про наявність двох природ, що призводить до визнання двох осіб Христа. Христологічна доктрина Елуара знайшла прибічників не лише серед християнських єгиптян, але й була відображена в христології Вірменської православної Церкви.

Звертаємо увагу на те, що всупереч 28-му правилу Халкидонського собору, яке утверджувало статус і розширювало права Константинополя, патріархат з ініціативи імператорів Зенона й Анастасія I зробили спробу примирення з монофізитською церквою. Римські єпископи, зберігаючи авторитет папи Лева завдяки «Томосу», утвердили халкидонське віровизнання, засудили кроки візантійських можновладців, сприяючи 35-річному розколу між двома церквами. Аналізуючи політику Імперії відносно монофізитів, церковні історики XIX–XX ст. вказують на соціально-політичний, економічний і особливо національний характер розколу, подолати який було неможливо. Нівелювалася роль й доктринального чинника, що був спроможний за сприятливих обставин виконати об'єднавчу функцію. Прийняття компромісного рішення в межах доктринального документу, який задовольняв прибічників і противників Халкидонського оросу, був необхідністю для подолання церковного розколу Східних церков

Маючи на меті примирити прибічників і супротивників Халкидонського собору в 482 р. імператор Зенон прийняв догматичний документ на рівні державного закону – «Енотикон». У ньому підтверджувалися рішення перших трьох Вселенських соборів, засуджувалося вчення Несторія та Євтихія та визнавалися дванадцять анафематизмів Кирила Олександрійського з його «Третього послання до Несторія». Незважаючи на те, що Зенон свідомо не використовував у документі дискусійних богословських термінів «природа», «іпостась» та «особа», прийняття «Енотикону» призвело до чергового релігійного розмежування: «Грунтована на подібному документі церковна політика могла бути лише штучною, вимагала ще особливих зусиль для її проведення в життя і врешті-решт не досягала мети»¹. Важливо відзначити, що головною причиною заперечення даного документу стала несумісність христологічних позицій церковного кліру. Таким чином, можна виділити чотири основні групи ставлення до «Енотикону»: 1) прибічники догматичного документу, більшість яких становила колишніх деафізитів; 2) монофізити, послідовники Петра Монга Олександрійського; 3) помірковані захисники Халкидонського оросу; 4) група православних і монофізитів, спростовуючих положення «Енотикону», проте прийнявши його із метою збереження лояльних відносин з імператором.

Однак, церковне об'єднання Сходу призвело до розколу із Заходом. У 483 р. новообраний папа Римський Фелікс III на помісному соборі відлучив від Церкви Константинопольського патріарха Акакія, головного фундатора політики Енотикона, а згодом і решту східних патріархів. Почався період, якому римські історики Церкви дали назву «Акакіанська схизма», що завершилася лише в 519 р., після офіційної відміни Енотикона імператорською владою.

Реакцією Церков Сходу на Енотикон Зенона стало зібрання в 486 р. Собору в Селевкії-Ктесіфоні, де було прийнято христологічну доктрину, яка стала центральним положенням богословського вчення Ассирійської Церкви Сходу. Основою затвердженого оросу, стало христологічне вчення Теодора Мопсуестського, що розрізняв у Христі Сина Божого і Сина Давидова як окремі природи, заперечуючи при цьому можливість перенесення властивостей людської природи на іпостась Сина Божого². У христології Теодора заперечувалося ортодоксальне вчення про народження Логосу від Отця у вічності і від Діви Марії в часі. Він заперечував можливість перенесення на Бога таких властивостей людської сутності, як страждання і смерть. Ці твердження суперечили Халкидонському оросу та христології Кирила Олександрійського, невід'ємною частиною яких було вчення про два народження Логосу. Однак, христологія Теодорита була позбавлена несторіанського впливу про дві іпостасі Христа, зумовивши, тим самим її офіційне визнання на Соборі.

Важливо відзначити, що заперечення Собором Енотикона Зенона й переорієнтація на христологію Теодора, були зумовлені вченням Кирила Олександрійського, який зауважував, що «єдиновірний Син Божий Господь наш Ісус Христос, єдиносущний Отцю за Божественною сутністю і єдиносущний нам по людству, зійшов й утілювався від Святого Духу та Діви Марії

¹ Бриллиантов, А. (2007). *Лекции по истории древней Церкви: научное издание*. СПб.: Издательство Олега Абышко, 425.

² Давыденков, О. (1999). *Из истории сирийского монофизитства: Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии. Богословский сборник*, 3, 24–25.

Богородиці, є Один, а не два»¹. Таким чином, єдиним Суб'єктом предикатів двох природ визнається Син Божий, що спростовується і не визнається антиохійською христологією. Подібна позиція властива також Ассирійській церкві, яка до II пол. V ст. завдяки діяльності Нарсая була орієнтована на вчення Теодора Мопсуестийського. У своїх творах Нарсай піддає нищівній критиці вчення Євтихія та Кирила, утверджуючи Суб'єктом народження Діви Марії не Сина Божого, а Ісуса в усій повноті людської сутності, тіло якого стало храмом Логосу. Тому для учасників Собору 486 р. Суб'єктом христологічних предикатів може бути лише «Син» як єдина Особа Христа, яка не тотожна Синові Божому, однак з'єднує Божественну та людську природи. Саме тому визначенням собору чітко утверджується «єдність Осіб Спасителя нашого», а не Бога Слова.

По-друге, «Енотикон» не лише викладає вчення Кирила Олександрійського про єдність Христа, включаючи теопасхитські вислови, але й засуджує вчення антиохійської христології про «двох синів». Ідея про те, що Син Божий постраждав у плоті була неприйнятна як для Нарсая, так і Отців Собору. Важливо підкреслити, що Енотикон не містив формулювання, яке було в Томосі папи Льва Великого і Халкидонському оросі, й згідно якого Божественна та людська сутність Христа зберігають свої властивості після з'єднання. Однак, це визначення було затверджене рішенням Собору 486 р.

Доцільно звернути увагу на усталену думку науковців, які відзначають у христологічній системі Ассирійської церкви наявність несторіанської доктрини. Всупереч такій позиції, Н. Селезньов, шляхом детального аналізу христологічної доктрини Східної церкви, категорично спростовує слова дослідників, котрі ототожнюють дві протилежні концепції². Загалом, формування доктринально-інституційних основ Ассирійської церкви проходило на помісних соборах протягом V ст. Лише в 484 р. на соборі в Бет-Лапате, скликаному за ініціативою Нисибійського митрополита Варсуми, була проголошена доктринальна незалежність Східної церкви від Західної. Як зазначає І. Кондратьєва, несторіанські ідеї стають впливовими серед сирійських християн лише після собору в Ефесі, а з 499 р. вони офіційно стають основною доктриною церкви³. Ми поділяємо думку дослідниці, що послідовниками несторіанських ідей в Ассирійській церкві були спадкоємці старої антиохійської традиції, коріння якої закладене в апостольські часи. Заслуговує на особливу увагу позиція Н. Селезньова, який зауважив: «Коли вони дізналися, що Несторій учить про дві природи і дві кноми Єдиного Христа, Сина Божого, вони відмовилися піддавати його анафемі, через подібне сповідання. Несторій був їх послідовником, а не навпаки»⁴. Таким чином, з вище сказаного формується висновок, що несторіани були не стільки послідовниками ідей вчення патріарха Константинопольського, скільки прибічниками східній антиохійській традиції Ассирійської церкви.

Тому сучасна позиція наукової спільноти схильна визначати христологію Ассирійської церкви несторіанськи мотивованою, яка при цьому не суперечить змісту Халкидонського оросу. Слушним, на нашу думку, стало твердження І. Кондратьєвої, що христологічна доктрина Несторія, будучи пристосованою до віросповідного устрою Ассирійської церкви, сприяла її конфесійній відмежованості в умовах східно-сирійської ученості, що підживлюється етнічною своєрідністю⁵.

Зауважимо, що христологія Сирійської православної церкви є складовою філософсько-догматичної системи Севіра Антиохійського, який репрезентував погляди поміркованого монофізичтва. Вважаємо важливим для нашого дослідження здійснити аналіз цієї системи крізь призму візантійської філософсько-теологічної традиції, що дозволить виявити філософську проблематику христологічних дискусій вказаного періоду. Звернення до христології Сирійської православної церкви зумовлене також потребою методологічного характеру: 1) вчення Севіра про співвідношення Божественної та людської природи в Ісусі Христі є самобутньою й оригінальною системою, яка знайшла своє відображення в сучасних христологічних концепціях Східних Церков; 2) христологічні дискусії Севіра з опонентами дозволяють з одного боку, дослідити особливості

¹ Схоластик, Е. (1999). *Церковная история*. Санкт-Петербург: Алетея, 3, 237–239.

² Селезнев, Н. (2002). *Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения*. Москва: Euroasiatica Euroasotoca, 142.

³ Кондратьева, И. (2007). К вопросу о конфессиональном своеобразии Ассирийской Церкви Востока. *Философия, религия и культура стран Востока*, 135.

⁴ Селезнев, Н. (2002). *Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения*. Москва: Euroasiatica Euroasotoca, 142.

⁵ Кондратьева, И. (2007). К вопросу о конфессиональном своеобразии Ассирийской Церкви Востока. *Философия, религия и культура стран Востока*, 137.

диофизитської христологічної традиції, з іншого – визначити доктринально-інституційних зміст течій, які визнавали дві природи в Ісусі Христі – Божественну і людську; 3) сформувавшись на ґрунті грецької філософії, христологічна система Севіра була успішно реалізована в східному культурному середовищі, на протигагу візантійській філософсько-теологічній традиції.

Однак, більшість богословів небезпідставно визначали вплив філософсько-теологічних ідей Кирила Олександрійського, авторитет якого був надзвичайно великим у монофізитських колах, на формування христології Севіра Антіохійського, що призвело до ототожнення двох доктринальних систем. Відзначаючи христологічний парадокс історії богословських дискусій Н. Селезнєв приходить до висновку, що «христологія Севіра є переосмисленням положень Кирила Олександрійського і свідчить про повернення до двостороннього підходу. Будучи зіставленою з антіохійською христологічною схемою, доктрина Севіра демонструє принципову з нею подібність»¹. Підтвердженням даної гіпотези, для багатьох богословів було: 1) вчення про «єдину природу Бога-Слова втілену»; 2) сповідання єдності суб'єкта боголюдськості; 3) використання однакових богословських підходів для підтвердженні своїх докторин.

Зазначимо, що така позиція в межах сучасного богослов'я піддається глибокому сумніву. Зокрема, О. Давиденков, аналізуючи філософсько-догматичну систему Севіра, звертає увагу на положення, які протиставляються христології Кирила: 1) Олександрійський патріарх відмежовує природу Слова до втілення і природу втілену, натомість Севір їх ототожнює; 2) якщо для Кирила втілена природа була нетотожна іпостасі Боголюдини, для Севіра перше служило визначенням іншого; 3) Кирило не зазначав, що втілена природа формувалася з двох природ, тоді як Севір неодноразово висловлював дану позицію; 4) Людська природа Христа для Кирила має не індивідуальний, а загальний характер, Севір зауважував на позбавленні цієї самотності в іпостасі². Таким чином, головна відмінність у христології між Кирилом Олександрійським і Севіром Антіохійським містилася в характері з'єднання природи й іпостасі однієї Особи.

Зрозуміти христологічну доктрину Севіра Антіохійського можливо за умови звернення до його загальної богословської системи, яка ґрунтується на принциповій позиції заперечення об'єктивного зв'язку загального і одиничного. Даний принцип різними способами запроваджується в його формальній логіці, тріадології та христології.

У матеріальних речах під «сутністю» Севір розуміє сукупність основних властивостей речей, внутрішній зміст предметів та об'єктів³. Кожна одиничність є носієм певних властивостей, які відрізняють її від інших видів. Сутність – не лише відображає факт наявності речі, але позначає фрагмент буття, наділений цілісністю й стійкістю існування. Якщо «іпостась» Севір трактує як принцип одиничності, незалежний від емпіричного досвіду, то «природа» – реальність, отримана з досвіду, що має індивідуальні властивості⁴. Тому для Севіра індивідуальне буття не ототожнюється з реальним. Загальне присутнє в одиничному ще до моменту набуття реальності. Звідси реальна одиничність є тим, що приналежне загальному індивідуальним чином, а загальне присутнє в усіх реальних одиницях водночас, але жодна ніколи не відокремлена. Для пояснення зазначаємо, що ототожнення індивідуального і реального припускає повну присутність загального в кожній одиничності, оскільки так одиничність утворюється не за допомогою становлення чимось приватним, а через збільшення індивідуальних особливостей.

Висвітлення христологічної доктрини Севіра Антіохійського потребує особливого методологічного підходу, який дозволить нам розкрити: 1) сутність людської і Божественної природи у Христі; 2) спосіб втілення двох природ; 3) осмислення «єдиної складної природи» в трактуванні Севіра.

Центральною ідеєю христології Севіра є розуміння іпостасі, яка не залежить від конкретних визначень свого буття. Ідеальна одиничність, у його трактуванні, не встановлює залежності від часу, місця, стану та положення конкретної речі так і її буттям. Якщо в логіці подібне розрізнення реальної й ідеальної одиничностей є лише інтелектуальним конструктом, то в христології така

¹ Селезнєв, Н.Н. (2006). Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства): Автореферат диссертации кандидата исторических наук. Москва: Российский Государственный Гуманитарный Университет, 19.

² Давыденков, О. (2007). *Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ*. Москва: ПСТГУ, 103–106.

³ Там само, 139–142.

⁴ Антиохийский, С. (2011). *Против нечестивого Грамматика*. СПб.: Амфора, II, 4, 254–258.

відмінність набуває визначального характеру. На думку Севіра Антіохійського, визнання в Христі двох реальних одиниць, які трактуються ним іпостасями зі своїми акциденціями, призведе до визнання положення несторіанства про з'єднання в Христі загальних сутностей, що було для нього не прийнятним. Таким чином, патріархом було запропоновано вчення про несамобутність іпостасі. Якщо Божественна і людська природи не загальні, а індивідуальні за своєю сутністю, між ними виникає істотна онтологічна різниця – Божественна природа є самобутньою іпостассю (реальною одиницністю), тоді як людська природа в іпостасі позбавляється таких своєрідних властивостей¹. Введення Севіром Антіохійським у богословську терміносистему поняття «несамобутності іпостасі» у візантійській філософії знаходило обґрунтування вченням Амонія Олександрійського про ідеальну одиницність. У богослов'ї іпостась традиційно виражалася через свою самобутність, тоді як у Амонія і Севіра вона не отримала визначення реальності, а тому не можна існувати самобутньо.

У контексті христологічного вчення про втілення, Севір Антіохійський послуговується формулою «з двох природ», тим самим спростовуючи халкидонське формулювання «у двох природах»: «...За допомогою з'єднання Божественної та людської природи здійснилася єдина Іпостась і відповідно єдина Особа Бога-Слова втіленого»². На його глибоке переконання, в Христі необхідно відмежовувати не лише природи, які в Ньому поєднувалися, але й розрізняти їх модуси буття до і після з'єднання. При цьому, він прямо заперечує тимчасове передіснування людської природи Христа, вбачаючи в цьому несторіанство. Божественна природа залишається незмінною до і після втілення. З точки зору Севіра, єдина (складна) Іпостась Христа не є Іпостассю Бога Сина. Ісус Христос є Іпостась втіленого Бога Сина: «З'єднавшись з людською природою, Бог Син дав Себе в Посередники між Богом і людиною. Як Бог, Він є безперервним продовженням Бога Сина і через Нього – Святої Трійці, а як людина – безперервним продовженням усього людського роду»³.

Таким чином, у з'єднанні розкривається ряд важливих христологічних аспектів: Іпостась і Просопон Ісуса Христа не тотожні Іпостасі та Просопону Бога Слова; Суб'єкт не є Особою Логосу; людська природа отримує реальне існування, а отже повноцінне буття в іпостасі Слова; Божественна природа набуває нового буття в конкретній людині Ісусі Христі, наділений тілом і розумною душею. Натомість, за відсутності розрізнення природ (одна реальна, інша – ідеальна), у боговтіленні дві одиницності набувають однакових властивостей й в онтологічному вимірі однакову сутність. Спаситель не належить Трійці, хоча нерозривно пов'язаний з Нею, оскільки Він є і людиною; як Бог, Він – один з Трійці, як людина, Він – один з нас; Ісус Христос, як Бог і людина, є єдиною складною Іпостассю і єдиною складною Особою, Яка сталася внаслідок з'єднання Божественної та людської сутності; крім того, як людина, Ісус Христос є людською особистістю, з людською самосвідомістю, тварною свободою й обмеженими знаннями⁴. Онтологічний аспект ідеальної одиницності Христа розкривається в особливому способі пізнання, який Севір називає «розрізненням в умогляді»⁵ [12, с. 218–231]. Ця ідеальна, або відносна двоїстість природи Ісуса Христа забезпечує умоглядну єдиносущність Христа й усього людства.

Заперечуючи в Христі двоїстість природ та реальних одиниць, Севір натомість, визнає подвійність єдиної природи, як і її властивостей, які людський розум не сприймає в єдності. У даному контексті відмінні властивості не несуть розрізнення між природами, а існують лише в умогляді відносно «єдиної складної природи»⁶. Такий підхід застосовується Севіром у концепції «богомужної діяльності» Христа, яка реалізується через двоїстість енергій іпостасі. Одна з енергій реалізується в Його Божественній (ходіння по воді, зцілення хворих, воскресіння мертвих), інша в людській сутностях (страждання, смерть). Цю відмінність можна визначити лише умоглядно, у реальності вона не існує, оскільки належать єдиній втіленій Іпостасі Логосу⁷.

¹ Антиохийский, С. (2011). *Против нечестивого Грамматика*. СПб.: Амфора, II, 4, 254–258.

² Беневич, Г.И.: редактор (2009). *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х т.* М., СПб.: Никея-РХГА, 1, 644.

³ Самуэль, В.Ч. (2010). *Государство, религия, церковь в России за рубежом*. Христология Севіра Антиохийского, 2, 56.

⁴ Там само, 2, 62–65.

⁵ Давыденков, О. (2007). *Христологическая система Севіра Антиохийского: догматический анализ*. Москва: Изд-во ПСТГУ, 218–231.

⁶ Антиохийский, С. (2011). *Против нечестивого Грамматика*. СПб.: Амфора, II, 4, 254–258.

⁷ Самуэль, В.Ч. (2010). *Государство, религия, церковь в России за рубежом*. Христология Севіра Антиохийского, 2, 54.

На думку В.-Ч. Самуеля: «Севіром збережена... антиохійська концепція з'єднання (у Втіленні) двох іпостасей та розуміння єдиної Особи Христа як результат з'єднання двох іпостасних реальностей»¹. Він лише коригує цю концепцію, щоб уникнути «розділення однієї й іншої природи» в Боголюдині. Висновки, до яких приходять В.-Ч. Самуель потребують критичного аналізу, адже в працях, присвячених христологічному вченню Севіра Антиохійського, богослов Сирійської Православної Церкви віднаходить шляхи поєднання монофізитства з ортодоксією Вселенських Православних Церков. Подібна тенденція присутня в наукових роботах М. Селезньова з даної проблематики. У релігієзнавчому середовищі Севір Антиохійський традиційно більшістю науковців розглядається як яскравим представником монофізитської христології, яку він розвинув й удосконалив за своїми попередниками.

Таким чином, період V–VI ст., відзначається доктринально-інституційним оформленням християнських церков у Єгипті, Вірменії та Сирії, через неприйняття рішень Халкидонського собору. Однак, дискусії на христологічну тематику не припинялися між представниками християнських спільнот.

References:

1. Zizioulas, Y. (2005). *Buttia yak spilkuvannia. Doslidzhennia osobystnosti i Tserkvy* [Genesis as communication. Investigation of Personality and Church]. Kyiv: Dukh i litera, 416 [in Ukrainian].
2. Sahan, O. (2004). *Vselenske pravoslavia: sut, istoriia, suchasnyi stan* [Ecumenical Orthodoxy: essence, history, modern state]. Kyiv: Svit Znan. [in Ukrainian].
3. Shmeman, A. (2009). *Sobranie statey, 1947 – 1983* [Collection of articles 1947 – 1983]. Moscow: Russkiy put'. [in Russian].
4. Bolotov, V. (2005). *Lektsii po istorii drevney tserkvi*. [Lectures on the history of the ancient church]. Kyiv: Izd. im. svyat. Lva, 4. [in Russian].
5. Meyendorf, I. (2000). *Iisus Hristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii* [Jesus Christ in Eastern Orthodox Theology]. Moscow: PSTBI. [in Russian].
6. Brilliantov, A. (2007). *Lektsii po istorii drevney Tserkvi: nauchnoe izdanie* [Lectures on the history of the ancient Church: a scientific publication] St. Petersburg: Izdatelstvo Olega Abyishko. [in Russian].
7. Davyidenkov, O. (1999). *Iz istorii siriyskogo monofizitstva: Istoricheskie predposylki rasprostraneniya monofizitstva v Sirii. Bogoslovskiy sbornik* [From the History of Syrian Monophysitism: Historical Prerequisites for the Propagation of Monophysitism in Syria. Theological collection], 3, 24–41. [in Russian].
8. Sholastik, E. (1999). *Tserkovnaya istoriya* [Church history]. St. Petersburg: Aleteyya, 3. [in Russian].
9. Seleznev, N.N. (2002). *Hristologiya Assiriyskoy Tserkvi Vostoka: Analiz osnovnykh materialov v kontekste istorii formirovaniya veroucheniya* [The Christology of the Assyrian Church of the East: An Analysis of the Main Materials in the Context of the History of the Formation of the Faith]. Moscow: Euroasiatica Euroasoatoca. [in Russian].
10. Kondrateva, I. (2007). К вопросу о конфессиональном своеобразии Assiriyskoy Tserkvi Vostoka. [To the question of the confessional peculiarity of the Assyrian Church of the East]. *Filosofiya, religiya i kultura stran Vostoka* [Philosophy, religion and culture of the countries of the East], 130–138. [in Russian].
11. Seleznev, N.N. (2006). *Hristologicheskii paradoks v istorii bogoslovskikh sporov (na primere nestorianstva i sevirianstva): Avtoreferat dis. k-ta istorii* [The Christological paradox in the history of theological disputes (for example, Nestorianism and Sevirianism): The author's abstract of the dissertation of the candidate of historical sciences]. Moscow: Russian State University for the Humanities [in Russian].
12. Davyidenkov, O. (2007). *Hristologicheskaya sistema Sevira Antiohiyskogo: dogmatically analiz* [Christological system of Severus of Antioch: dogmatic analysis]. Moscow: PSTGU. [in Russian].
13. Antiohiyskiy, S. (2011). *Protiv nechestivogo Grammatika* [Against the Unholy Grammar]. St. Petersburg: Amfora-RHGA, II, 4. [in Russian].
14. Benevich, G.I.: editor (2009). *Antologiya vostochno-hristianskoy bogoslovskoy myсли. Ortodoksiya i geterodoksiya*. [An anthology of Eastern Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxy]. Moscow-St. Petersburg: Nikeya-RHGA, 1. [in Russian].
15. Samuel, V.Ch. (2010). *Hristologiya Sevira Antiohiyskogo. Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [Christology of Severus of Antioch. State, religion, church in Russia and abroad], 2, 33-83 [in Russian].
16. Samuel, V.Ch. (2007). *Problemyi orientalnoy hristologii i hristologii voobsche* [Problems of Oriental Christology and Christology in general]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, religion, Church in Russia and abroad], 3–4 (40–41). [in Russian].

¹ Самуель, В.Ч. (2007). Проблемы ориентальной христологии и христологии. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 3–4 (40–41), 128.