

УДК 232.1

## **ЗНАЧЕННЯ ІV ВСЕЛЕНСЬКОГО СОБОРУ В ТРАНСФОРМАЦІЇ ВЧЕННЯ ПРО ІСУСА ХРИСТА В ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ**

**Олег Соколовський**

*Житомирський державний університет імені Івана Франка,  
історичний факультет, кафедра філософії  
вул. Велика Бердичівська, 40, 10008, м. Житомир, Україна*

У статті проаналізовано трансформацію христологічних ідей, які завершили богословські протистояння олександрійської та антиохійської шкіл, та визначено актуальність догматичних настанов Халкидонського Собору для сучасних христологічних систем. Визначено, що теологічне трактування обоження людської природи в Христі дозволяє досягнути повноти Божественних властивостей. Уподібнення людини до Бога відбулося б катафатично й апофатично.

*Ключові слова:* христологічна доктрина, сотеріологія, теологія, догматика.

**Постановка проблеми.** Тринітарні дискусії періоду Вселенських соборів були тісно пов'язані з основним христологічним питанням з'єднання Божественної та людської природи в Христі. У донікейський період богословська традиція трактувала Другу Особу Святої Трійці на основі новозавітних свідчень, які узгоджувалися із вченням церкви. Тому головні христологічні постулати були трансформовані згідно з умовами християнської теології. Виходячи із сукупності всіх обставин, зміст христологічних концепцій відображав теологічні позиції різних світоглядних шкіл і їх послідовників. Однак християнська церква не могла протиставити логічне та несуперечливе вчення тим безкомпромісним релігійно-догматичним підходам, які підривали сакральне ядро християнства як релігії.

**Аналіз останніх досліджень.** У статті здійснено аналіз основних тенденцій у вивченні проблеми формування христологічних положень християнської патристики на основі праць богословів і релігієзнавців В. Добротворського, В. Лосського, Н. Малиновського, І. Мейєндорфа, М. Тарєєва, А. Сидорова, Г. Флоровського, які зосереджувалися на історичному контексті процесу становлення христології. Проте в працях зазначених дослідників христологічна доктрина не посіла належного місця, хоча саме вона є смисловим центром християнського віровчення. Під час аналізу літератури зазначено, що проблему христологічної доктрини досліджують переважно теологи, це вказує на недостатність висвітлення даної проблематики в сучасному релігієзнавстві.

Діяльність Вселенських Соборів III – IV ст. засвідчила всю складність христологічної проблематики, яку християнські богослови намагалися вирішити шляхом догматичного закріплення в Символі віри. Еволюція христологічної доктрини та її утвердження відбувалися в намаганні богословів відмежуватися від аріанства й аполінаризму, які на місце людського розуму Христа помістили Логос, на основі чого виокремлювали в Ньому одну природу.

**Метою дослідження** є аналіз трансформації христологічних ідей, які завершили довготривале протистояння олександрійської та антиохійської богословських шкіл, значимо важливість догматичних настанов Халкидонського собору для сучасних христологічних систем.

**Виклад основного матеріалу.** Халкидонський Собор прийняв догмат щодо способу поєднання двох природ в єдиній Особі Боголюдини. Латинське формулювання, включене у визначення, що в Христі «зберігаються властивості кожної природи», не спростовувало христології Кирила в способі з'єднання «двох природ», а навпаки, його уточнювало і доповнювало твердженням особистої єдності Христа «в одній особі та іпостасі». Вираз «у двох природах» не властивий христологічній доктрині Кирила, але прийнятий в Антіохії та на Заході. Отже, важливим досягненням Собору стало прийняття догмата про спосіб поєднання двох природ в єдиній Особі Боголюдини «без змішування», «без змін», «без розділення», «без відділення». Перші два визначення спрямовані проти монофізитів, два останні – проти несторіан.

Однак введення відмінностей на Халкидонському Соборі між поняттями «природа» й «іпостась» потребувало їх чіткого роз'яснення в богослов'ї Втілення, щоб не було хибних інтерпретацій серед сучасників. На жаль, фальсифікація цих термінів була доведена лише за часів імператора Юстиніана. Це дало можливість противникам Халкидону набути переконливих аргументів проти його постанов, посилаючись у судженнях на богословські формулювання незаперечних та загально визнаних на той час церковних авторитетів.

Отже, прийняття догматичних настанов на Халкидонському Соборі призвело до розділення богословів на різні табори, що дозволило І. Мейендорфу в методологічному відношенні поділити їх на чотири групи: 1) дефізити, які зберігали вірність старій антиохійській христології. Вони заперечували Несторія і вважали, що Халкидонський Собор трансформував христологічне вчення Феодора Мопсуетського своєю частковою відмовою від вчення Кирила Олександрійського; 2) монофізити – послідовники Діоскора, які вважали Халкидонський Собор поверненням до несторіанства, тому безапеляційно відкидали всі його рішення. Формула Кирила «єдина втілена природа Бога-слова» вважалася ними найбільш прийнятною в христології, а погодження Халкидонського оросу було рівнозначним визнанню в Христі двох самостійних істот; 3) неохалкидоніти – група богословів, які вважали, що Халкидонський Собор не відмовився від вчення Кирила, а лише засудив Євтихія. Затвердивши в оросі термін «єдина Іпостась», Собор тим самим автоматично прийняв усі аргументи Кирила, висунуті ним проти Несторія, а його терміносистему використали в контексті антинесторіанської полеміки. Формула Халкидонського догмата «про дві природи», яка визначала спосіб поєднання природ в єдиній Особі Ісуса Христа, за їхнім твердженням, була використана для засудження Євтихія; 4) леонтійці – богословська течія, представники якої, спираючись на вчення Орігена, намагалися вирішити термінологічні проблеми Халкидонського оросу [1, с. 258–260]. Найвидатнішим представником цієї школи був Леонтій Візантійський.

Незважаючи на поміркованість й прийнятність Халкидонського оросу для більшості учасників Вселенського Собору, численна частина східних християн, як вже зазначалося, виявили упереджене ставлення до його змісту, сприймаючи це як символічну перемогу олександрійської богословської традиції над антиохійською. Принагідною є думка, яка відображає загальну картину християнського світу: «Далі цієї формули освічені люди свого часу нічого не бачили, з однаковою силою вона тяжіла над несторіанами і монофізитами, впливаючи на утрудненість їх розуміння та утворення їхніх догматичних теорій» [2, с. 21]. З іншого боку, у Халкидоні були виправдані прибічники антиохійської христології Феодорит Кірський та Іва Едеський, які вважалися послідовниками христологічного вчення Несторія, даючи можливість наступникам Кирила Олександрійського інкримінувати Собору тенденційність і схильність до несторіанства. Однак фактичним чинником розколу церкви стали політичні й етноісторичні обставини, через вмотивованість Юстиніана та його ото-

чення в наявності догматичних суперечок, які тривали й на Сході, й на Заході, з огляду на важливість монофізитського розколу.

У зазначених умовах центр ваги христологічних протистоянь був звернений на представника антиохійської богословської думки Феодорита Кірського, головного противника монофізитства під час Вселенського Собору. За визначенням багатьох дослідників, його христологічна доктрина була витримана в традиційній формі антиохійського богослов'я, перебувала в нерозривному зв'язку із триадологією, антропологією й іншими частинами християнського віровчення, акцентувала увагу на сотеріологічному контексті. З огляду на поєднання двох аспектів богослов'я вчення Ф. Кірського, Н. Глибоковський зауважив, що «у христології він наполягав на людській сутності Христа <...>. Заперечення цього призвело б до спростування сотеріології, і порятунок людства перетворювався на порожню фікцію або щонайменше виявлявся неповним» [3, с. 64]. Зазначена площина, за словами Г. Флоровського, була вкрай важлива для Феодорита, оскільки «якби Спаситель не був Богом, тоді порятунок не здійснився. І якби він не був Людиною, то Її страждання, Його «рятивна місія» були б для нас даремними. Звідси Феодорит приходив до сповідання Христа Богом і Людиною»; однак у нього іноді із зайвою різкістю підкреслюється «особливість і самостійність людської природи в Христі» [4, с. 88–89]. Варто зауважити, що такі висловлювання Феодорита у майбутньому набули поміркованості, що дає підстави стверджувати еволюцію христологічних переконань Кірського.

Найповніше вираження христологічної доктрини Феодорита розкривається в богословському протистоянні з Кирилом Олександрійським. Причиною антагонізму між двома богословами, на думку Н. Глибоковського, стало те, що «для Феодорита була дорога істина незлитого з'єднання двох природ в особі Христа <...>. Якщо приєднаємо до цього рішучість Кирила і гарячі ревнощі, – ми зрозуміємо, чому єпископ Кірський та Олександрійський зіткнулися між собою» [3, с. 65–66]. Проте, за свідченнями М. Тарєва, деякі положення христологічних доктрин цих богословів були тотожними [5, с. 105–106]. Особливому загостренню цього конфлікту сприяло видання Кирилом «Дванадцяти анафематизмів», які не лише посилювали напругу із сирійськими священнослужителями, а й спричинили тривалу дискусію в церковному середовищі. На думку дослідників, відверто різка реакція Феодорита на видання Кирила зумовлена полемічністю твору, зверненого до несторіанства, яку Кірський трактував як офіційну позицію олександрійського богослов'я щодо христології [3, с. 73].

Найбільш неприйнятним для Феодорита було твердження Кирила, що Христос втілювався і помер плоттю на хресті. Центральне положення христологічної доктрини Кірського визначало втілення Сина Божого як одкровення божественної сутності в людській формі. Він зазначає видимість людської сутності Христа, тоді як божественна прихована під завісою людської природи, де він мешкає як у храмі: «Відкриваючи Свою божественність, Христос всім показує не лише Того, кім він є, але й те, що ховається в цьому видимому образі» [5, с. 108]. Ми бачимо зв'язок Феодорита з його попередниками Феодором Мопсуестійським і Несторієм у використанні євангельського образу «храму», де перебувало Слово і виявлялося своїми діями. Саме тому він стверджує: «Ми не поділяємо домобудівництва на дві особи і не проповідуємо двох синів замість Єдинородного, але вчимо про дві природи – одна є Божеством, а інша людством» [5, с. 110]. Феодорит чітко розрізняє ці дві сторони, називає Діву Марію одночасно Богородицею і Людинородицею, бо вона народила подібного до себе й образ Божий був з'єднаний з подобою раба.

Саме в титулі Богородиця розкривається питання христології, яке стало головною суперечністю богословських поглядів Феодорита й Кирила, де порушувалася проблема

свободи смиренності Христа і природного розвитку Його людської сутності. У христологічній доктрині Кирила Олександрійського свобода Сина Божого і свобода людської природи поєдналися в положенні, що Христос стає покірним виконавцем людських законів, тому утвердження цієї свободи для богослова визначало повноту єдності сутностей у Христі.

Натомість для Феодорита вирішальне значення в христології відігравав принцип, який призводив до тяжіння проблематики до сфери свободи смиренності Христа і свободи Його людської сутності. Основою даного принципу, за свідченням М. Тадеєва, стала концепція того, що форму смиренності добровільно взяла на себе природа раба, яка не належала Богові Слово [5, с. 114]. Смиренність, у такому контексті, полягала в обмеженості одкровення, яке залежало від волі Логосу, і в такому вигляді вона представилася людській природі. Визнати в Христі «природне поєднання образу Бога й образу раба» для Феодорита було рівносильним думці, що «Бог Слово зумовлений необхідністю, а не людинолюбством поєднатися з образом раба і тим самим змушений наслідувати природні закони» [1, с. 253]. Такий образ одкровення залишав лише одну можливість для поєднання двох природ, а іпостасну єдність потрібно прирівнювати до змішення. Тому Феодорит заперечує поняття «іпостасної», або «природної» єдності і протиставляє йому поняття «з'єднання».

Запропонований Феодоритом підхід до визначення поєднання природ у Христі став лінією розмежування двох христологічних систем. Їхню відмінність можна визначити порівнянням анафематизмів Кирила і вчення Феодорита. Якщо в другому анафематизмі Кирило стверджував, що Слово іпостасно поєдналося із плоттю і Христос єдиний у Своїй плоті, то Феодорит називав Його і Богом і людиною. У третьому анафематизмі патріарх Олександрійський говорив про природне поєднання, а єпископ Кірський наполягав на з'єднанні двох іпостасей і обґрунтовував значення волі для смиренності Сина Божого. Четвертий анафематизм відносив до єдиного Христа всі Його висловлювання і діяння, тоді як Феодорит зазначав Логос як носій божественної волі, а висловлювання і діяння лежать у компетенції образу раба. П'ятий анафематизм називав Христа істинним Богом, Феодорит – Боголюдиною. У сьомому анафематизмі Кирило визнавав людську природу Христа як призначення для надання допомоги Богу, водночас заперечував, що Ісус як людина був знаряддям Його діянь. Феодорит визнавав, що образ раба прославлений завдяки Божій подобі. Восьмий анафематизм називав об'єктом поклоніння Христа в божественній і людській сутності, Кірський обстоював поклоніння Господові разом із плоттю. Олександрійський патріарх вказував на здійснення Христом чудес та втілення в людську подобу силою власного Духу, Феодорит заперечував це твердження, вважаючи, що всі Його діяння, як і сповнення в образ раба, відбувалися завдяки силі Святого Духу. У десятому анафематизмі Кирило зауважував, що після втілення Бог-Слово став первосвященником і заступником людства, натомість Феодорит страждання Христа ототожнював з образом раба, який не мав сили себе врятувати, однак молився тому, що може це зробити.

Відмінність між двома христологічними доктринами Кирила і Феодорита свідчить про складність та дискусійність проблематики, навіть у межах одного напрямку її вирішення. Головне непорозуміння між двома богословами, на думку В. Болотова, лежало в площині несформованої терміносистеми, якою послуговувалися в христологічному питанні обидва полемісти. Всупереч Кирилу Олександрійському, Феодорит, коли говорив про дві природи в Христі, приписував кожній різні функції та властивості. Феодорит заперечував дванадцять анафематизмів Кирила та спростовував єдність природи Христа, яку можна розірвати. Тим самим І. Мейендорф приходить до такого висновку: все те, що «він має на увазі, відповідає істинним православним поняттям, але водночас термінологія, якою він користується для вираження цих понять, не завжди передає його думки» [1, с. 254].

М. Тарєєв вважає, що відмінність двох христологічних систем полягає не в спеціально-богословській, а в психологічній площині двох богословів [5, с. 120].

Після укладання «Формули іпостастного з'єднання 433 р.» відбулося примирення Кирила Олександрійського і Феодорита Кірського. За словами А. Сидорова, «у її основі лежала глибинна єдність богослов'я антиохійської та олександрійської традицій, зокрема, внутрішнє співзвуччя христології Кирилла і Феодорита» [6, с. 637]. Відсутність незгоди, ворожнечі і сварок між двома сторонами мала важливе історичне значення для укладання Халкидонського оросу на Вселенському Соборі. Однак Кирилу та Феодориту довелося виправдовуватися щодо необхідності ухвалення таких рішень для майбутньої злагоди й боротьби проти зазіхань на християнську віру.

На нашу думку, важливим доповненням для вирішення проблеми орієнтальної христології, у межах якої дискутували Кирило та Феодорит, що й стала основою православного богослов'я, можна вважати доповідь Г. Флоровського в дискусії з І. Мейендорфом в Орхусі, на неофіційних консультаціях між богословами східних і орієнталістських православних церков. У своєму виступі Г. Флоровський доповнив вищезазначену класифікацію І. Мейендорфа, виокремив два типи христології дефізитів: симетричний і асиметричний. За його твердженням, яскравим представником симетричної христології було несторіанство, яке дотримувалося чітких паралелей і цілковитої симетрії двох природ у Втіленні – божественної та людської. Такий підхід, на думку богослова, закономірно приведе до утвердження двосуб'єктної христології.

Христологія дефізитів Халкидонського Собору, що стала основою сучасної офіційної інтерпретації проблеми Втілення в православному богослов'ї, є асиметричною. За цим твердженням, у христологічному оросі закладена ідея сповідання однієї Іпостасі Бога-Слова в Христі та проголошення Того Самого єдиним Суб'єктом усіх божественних і людських атрибутів. Водночас догмат затверджує відмінність Божественної та людської природи в Христі. Асиметрична христологія безальтернативно відкидає подвійність осіб і їхню симетрію. Формулу можна відобразити так: дві природи, але одна Іпостась, або Обличчя Божественного Логосу. Отже, Бог-Слово є Моносуб'єктом у Боголюдині, а людська природа Христа в Утіленні – єдина Іпостась Слова, яка набуває в Ній свого існування, стає надіпостасною. Ця надіпостатність у подальшій інтерпретації візантійського богослов'я вказує на відмінний статус людської сутності Христа від решти людства. Будучи єдиносущним і подібним до людини, крім гріха, надіпостатність є людством Логосу, а не Христа і не звичайної людини.

З таким формулюванням Г. Флоровського не погоджувався І. Мейендорф, який зазначав: «На Соборі не було сказано, що Іпостассю з'єднання була Іпостась Логосу», «термін «іпостась» подібний до терміна «особа», «межа, в якій сходяться особливості двох природ» [7, с. 49]. Водночас підкреслювалося: «Дифізити вживали халкидонський термін «іпостась» в антиохійському значенні як «особа з'єднання», становили більшість серед прибічників Собору» [7, с. 50].

Халкидонський Собор не зміг оминати факту втілення Сина Божого, якого своїми визначеннями стосувався значною мірою. Важливим аспектом христології Халкидонського оросу було вчення церкви про досконалість Христа: «Услід за Отцями Церкви ми однастайно вчимо визнавати Того Самого Сина, Господа нашого Ісуса Христа, однаково досконалого в божестві й однаково досконалого в людській природі, правдивого Бога й правдиву Людину» [8, с. 47]. Однак однозначного визначення якості людської природи Сина Божого в доктринальних засадах і загальній думці святих отців не знаходимо. Думки богословів різняться в питаннях, якій природі відповідає сприйняте Ним людське ество.

У богословській христології сформувалося два підходи до його визначення: первозданна природа Адама й природа, пошкоджена внаслідок первородного гріха. Зазначений аспект христології важливий для подальшого розуміння трансформації христологічної доктрини в теології християнських церков, тому ми зупинимося на цьому докладніше і розпочнемо з богословського значення поняття «досконалий».

Поняття «досконала людина» у християнській теології характеризує реальну особу, якій властива вся повнота людського ества, бездоганну щодо людської природи та в духовно-етичному плані. Така інтерпретація дає підстави для аналізу антропологічного виміру у святоотцівській традиції, крізь призму христологічної проблеми іпостасного з'єднання двох природ в Ісусі Христі. З погляду богослов'я, «Бог – це повнота всіх якостей і досконалостей в їхньому найвищому та безкінечному вигляді» [9, с. 54], який у православному трактуванні «досвідно осягається апофатично та мисленнєво пізнається в катафатичний спосіб реалізації» [10, с. 78]. Отже, досконалість у православному осмисленні виражається двома значеннями: 1) апофатично – самобутність, незмінність, вічність, невимірність, всюдиприсутність; 2) катафатично – розум, премудрість, всевідання, діяльність, всеблаженство, благість, милість, любов, правда, власна «іпостась» святості [9, с. 38].

Неспроможність людини вичерпно пояснити буття незбагненого Бога визначає його природну абсолютність і недосяжність. За словами Г. Палами, «притаманна природа Бога не може бути ні виражена, ні охоплена думкою і зором, тому що віддалена від усіх речей та більш ніж непізнанна, носима недосяжними силами небесних духів, непізнанна і не виголошена для всіх і назавжди» [11, с. 24]. Ця світлоносна енергія, в яку Бог одягається, як у ризу, ніби закриває від тварних істот Божественну Сутність.

Однак катафатичний підхід у межах христології дає можливість здійснити аналіз цієї групи властивостей, оскільки в єдності з божественною «істинна людяність реалізується лише тоді, коли вона живе в Богові та має божественні якості, створивши Адама за образом і подобою Своєю, Бог через «вдування» вклав у нього благодать, просвічення і промінь Всесвятого Духа» [10, с. 81].

Отже, «досконала людина» має абсолютно безгрішну природу. Новий Заповіт розкриває поняття досконалості через навчання Ісуса Христа і стверджує народження нової людини, на відміну від людини Старого Заповіту. Духовно народженій людині призначено стати досконалою. Образ Божий – те, що людина отримала споконвічно, укладей Богом, а подоба – те, що вона дістане завдяки своїм діям та вірності Божим заповідям.

Догматичне вчення періоду Вселенських Соборів щодо поняття «досконала людина» застосовували суто до Ісуса Христа. Згідно з Афанасієвським символом віри, який є невід'ємною частиною спасіння, Ісус представлений досконалим Богом і досконалою людиною одночасно. На думку Афанасія, досконалість плоті Христа не розриває нашої природної єдності з ним, але є його особливою ознакою: «Христос звільнив нас у Своєму, подібному нашому, але досконалому і найбільш істинному образі» [7, с. 142].

Божественні якості відповідають властивостям його сутності, завдяки іпостасному з'єднанню двох природ, людина стала дотичною до них. Незважаючи на трансцендентне походження, зі сходженням благодаті Божої вони наповнили людську сутність, надавши довершеності. Більшість Божественних якостей для людини залишаються незвіданими. У творах Отців і Вчителів Церкви зазначаються деякі властивості, систематизовані «за Образом» – розумність та свобода.

Отже, у православному богослов'ї відтворюються властивості Божого образу в людині, які стають вираженням її досконалості. Інакше кажучи, природні задатки людини є вираженням Божественної ознаки, що в процесі розвитку наближає її до Бога. Зауважимо перехід

у досконаліший стан, який зумовлений наявністю добродетностей, які дозволяють володіти за благодаттю тим, чим Бог – за природою. Старозавітній Адам був першою досконалою людиною, створеною Богом, саме через благодать наблизився до повного єднання з Ним. Однак через гріхопадіння вся людська природа втратила свою досконалість через свободу [11, с. 185] та була позбавлена Божої благодаті. На думку М. Сповідника, вибір Адама позбавив людство можливості реалізувати своє покликання через звершення п'яти послідовних синтезів (створеного і нествореного буття, чуттєвого та надчуттєво-розумовоосяжного, у сфері чуттєвого – Неба (ангельський світ) й землі, на землі – Раю і решти землі, у Раю – її господаря – чоловіка та його помічниці – жінки) в іпостасній єдності зі своїм Творцем.

Природний потенціал людини, закладений у розумі, був здатний поєднати енергію Бога та «підкорити одну іншій, нижчу вищій, і в такий спосіб об'єднати в прагненні до Бога» [12, с. 74]. Саме Адам уособлював Боже творіння, в якому поєднувалась внутрішня гармонія, природні задатки та добродетельність для утвердження його досконалості. Така людина здатна поєднати внутрішній і зовнішній світи на засадах любові, що наблизило б її до рівня «ангельської добродетельності» [12, с. 74]. На цьому етапі довершена людина досягла сфери особливого пізнання, здатна споглядати надчуттєві божественні властивості, всю ієрархію божественних мислеволінь. В образі «космічного Адама» людині потрібно подолати останню перепону між творінням і Творцем, між якими безодня. Перейшовши цю межу, Адам повинен був «привести єдине творіння до Бога. Тоді й Бог віддав би Себе людині і всьому творінню, зібраному в людині; здійснилося б обоження творіння» [12, с. 76]. Останній синтез здійснюється Богом в іпостасній єдності з людською природою, яка через Ісуса Христа дає можливість долучитися до внутрішнього життя Трійці. Отже, обоження людської природи в Христі дозволяє досягнути повноти Божественних властивостей. Уподобнення людини до Бога відбулося б катафатично й апофатично.

**Висновки.** У підсумку варто зазначити, що визначити роль догматичних положень Халкидонського Собору у формуванні сучасних христологічних систем, на нашу думку, дозволить методологічний аналіз христологічних питань, які спонукали до обміну думками в богословських межах. 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 лідерів монофізитського руху Сєвіром Антиохійським. Зауважимо проблему подолання звинувачень у несторіанських поглядах тих богословів, які після засудження вчення Євтихія обґрунтували дві природи в єдиносущності Христа. І насамкінець, важливим питанням христології, яке створило підґрунтя для розвитку православної антропології, є ставлення до властивостей плоті Христа, дане висвітлення призвело до звинувачень Юстиніана в приналежності до афтартодокетичного вчення. Тому основні богословські категорії попереднього періоду стали підґрунтям для формування вчень монофізита, іконоборства й утвердження незалежності філософії й теології у творчості Михаїла Псьола й Іоанна Італа, які стали основою христологічних концепцій середньовічного періоду.

#### Список використаної літератури

1. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций. Пер. с англ. Л. Волохонской. 4-е изд., испр. и доп. К.: храм прп. Агапита Печерского, 2002. 360 с.
2. Добротворский В. Несторианство и монофизитизм в связи с верованиями и судьбами Востока. Духовный вестник. 1863. Т. IV. С. 15–49.
3. Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность: церковно-историческое исследование. Т. 1. М., 1890. 879 с.

4. Флоровский Г. Византийские Отцы V – VIII вв.: из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1933. 260 с.
5. Тареев М. Основы христианства. Уничтожение Христа. Философия евангельской истории: в 5 т. Т. 1. 2 издание. Сергиев Посад, 1908. 369 с.
6. Сидоров А. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М.: Сибирская Благовонница, 2013. 732 с.
7. Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии. Пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при уч. Л. Успенской, примеч. А. Сидорова. М., 2000. 318 с.
8. Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии: в 7 т. Казань: типогр. Губернского правления, 1908. Т. 4. 283 с.
9. Малиновский Н., прот. Очерк православного догматического богословия. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2003. 250 с.
10. Иларион (Алфеев). Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М.: Эксмо, 2010. 400 с.
11. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: СЭИ, 1991. 288 с.
12. Елифанович С. Преподобный Максим Исповедник, его жизнь и творения: в 2 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. 400 с.

**THE SIGNIFICANCE OF THE IV ECUMENICAL COUNCIL  
IN THE TRANSFORMATION OF THE DOCTRINE OF THE PERSONALITY  
OF JESUS CHRIST IN CHRISTIAN THEOLOGY**

**Oleg Sokolovskyi**

*Zhytomyr Ivan Franko State University,  
Historical Faculty, Department of Philosophy  
Velyka Berdychivska str., 40, 10008, Zhytomyr, Ukraine*

The article analyzes the transformation of Christological ideas that have completed the theological confrontations between Alexandrian and Antioch schools, and also determined the relevance of dogmatic instructions of the Chalcedonian cathedral for modern Christological systems. It is determined that the theological interpretation of the divinization of human nature in Christ allows us to comprehend the fullness of Divine properties. The likeness of man to God would have happened cataphatically and apophatically.

*Key words:* Christological doctrine, soteriology, theology, Dogma.