

5. Iov. Pchela Pochaevskaja: v 2 ch. / Iov (Zhelizo). – Pochaev, 1884. – 563 s.
6. Kraljuk P. Osoblyvosti vyjav nacional'noi' svidomosti v ukrai'ns'kij suspil'nij dumci drugoi' polovyny XVI – pershoi' polovyny XVII st. / P. Kraljuk. – Luc'k: Nadstyr'ja, 1996. – 132 s.
7. Kraljuk P. Ostroz'kyj kul'turnyj centr ta stanovlennja Kyjevo–Mogyljans'koi' akademii' / P. Kraljuk. – K.: KNT, 206. – 240 s.
8. Kraljuk P., Pasichnyk I., Jakubovych M. Ostroz'ka akademija v filosof's'kij kul'turi Ukraïny / P. Kraljuk, I. Pasichnyk, M. Jakubovych. – Ostrog: Vyd-vo Nacional'nogo universytetu «Ostroz'ka akademija», 2014. – 482 s.
9. Mykytas' V. L. Davn'oukraïns'ki studenty i profesory / V. Mykytas'. – K.: Abrys, 1994. – 288 s.
10. Myc'ko I. Z. Ostroz'ka slov'jano–greko–latyns'ka akademija / I. Myc'ko. – K.: Nauk. dumka, 1990. – 192 s.
11. Ogijenko I. Ukraïns'ke monashestvo / I. Ogijenko. – K.: Nasha kul'tura i nauka, 2002. – 396 s.
12. Hojnackij A. Zhizn' i podvigi prepodobnogo i bogonosnogo otca nashogo Iova, v shimonaseh Ioanna Zheleza, igumena i chudotvorca svjatoj lavry Pochaevskoj, ego proslavlennje i chudesa / A. Hojnackij. – Pochaev, 1882. – 80 s.
13. Hojnackij A. Pochaevskaja Uspenskaja lavra: istoricheskoe opisanie A. Hojnackij. – Pochaev, 1897. – 524 s.
14. Hojnackij A. Pravoslavie i unija v lice dvuh zashhitnikov, prepodobnogo Iova Pochaevskogo i Iosafata Kuncjevicha / A. Hojnackij. – K., 1882. – 39 s.

*Harat I. V., postgraduate student of the Department of Religious Studies, NU «Ostroh Academy» (Ukraine, Ostrog), harat0172@gmail.com*

#### Philosophical and theological ideas and creative heritage Iova Zheliza (Pochaevsky)

*The philosophical and theological heritage of Iova Zheliza (Pochayivsky) was explored. It was found out that the ideas of hesychasm influenced the formation of him as an outstanding cultural and educational figure. The creative heritage of Iov Zhelyza has been analyzed, which has found its application in «practical hesychasm». It is determined that the main works of I. Zheliza are the teachings, which are the philosophical and theological manifesto of the hesychast ideas in Ukraine. The role of Iov Zheliza in the formation and activity of two notable monasteries in Volynia – Pochayivsky and Zagayetsky was established.*

**Keywords:** Iov Zhelyza, hesychasm, «practicing hesychasm», philosophical and theological heritage, instruction, Pochaev monastery.

\*\*\*

УДК 27–31:27–248:56

**Соколовський О. Л.,**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри, Житомирський  
державний університет ім. Івана Франка  
(Україна, Житомир), osokol\_83@ukr.net

#### ЕФЕСЬКИЙ СОБОР У СВІТЛІ ХРИСТОЛОГІЧНИХ ДЕБАТІВ

*Проаналізована діяльність III Вселенського собору, який проходив за умов христологічних дискусій Східної та Західної частини імперії. Встановлено, що теоретичне мислення Сходу предметом богословських суперечок відзначало переважно абстрактні питання християнської догматики в межах виокремлення христологічної доктрини, насамперед у питанні про з'єднання двох природ у Христі. Доведено західну орієнтацію на розв'язання практичних проблем християнської системи, які мали життєво–практичне застосування. Визначено перевагу в христологічних дебатах Вселенського собору олександрійської, яка презентувала православну христологію над антіохійською богословських шкіл. Спростування несторіанського вчення на Ефеському соборі дало можливість християнському богослов'ю позбутися христологічного розділення особистості. Важливим здобутком собору стало проголошення богословської концепції, що в людській природі Христос як Слово прийняв повноту людства без виключення, звідси Церква проповідує «обожнення» всіх спасених у Христі.*

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

Виражені в ранньому християнстві головні христологічні постулати були трансформовані до умов

формування християнської теології. Тринітарні дискусії періоду Вселенських соборів були тісно пов'язані з основними христологічними питаннями про з'єднання Божественної та людської природи в Христі. Попередня богословська традиція давала низку відповідей, обґрунтування яких лежало в основі новозавітного Писання або ідей, котрі не суперечили їх вченню. Це й визначило зміст христологічних концепцій, у яких проявилися теологічні позиції різних світоглядних шкіл і їх послідовників: Тертуліана, Іринія, Оригена, Афанасія Олександрійського. Однак християнська церква не могла протиставити логічне і несуперечливе вчення тим безкомпромісним релігійно–догматичним підходам, які підірвали сакральне ядро християнства як релігії.

Слід зауважити, що аналіз причин христологічних дискусій традиційно розглядають у контексті протистояння антіохійського та олександрійського богословських підходів у питанні з'єднання Божественної та людської природи в Христі. Власне, такий підхід призвів до дослідження низки христологічних аспектів виключно в межах теологічного протиставлення двох позицій, нехтуючи релігійно–філософським контекстом даного питання. Надмірна схематизація церковних явищ антіохійською та олександрійською теологією аргументована в наукових працях дослідників. Однак, заперечувати значення ролі цих шкіл при тлумаченні біблійних текстів, на нашу думку, є безпідставним.

Досліджуючи тенденцію формування христології на етапі проведення Вселенських соборів, відзначимо, що її основоположні ідеї отримали подальший розвиток у доктринах представників олександрійського й антіохійського напрямків. Ці процеси слід пов'язувати, у першу чергу, з христологічними дискусіями періоду IV–V ст.

Головною причиною скликання Вселенських Соборів було виникнення помилкових тверджень у питаннях християнського вчення. Для боротьби з ними недостатньо було їх заперечити чи спростувати в творах християнських богословів, бо вони не мали обов'язкової сили для всіх й були недоступними для більшості людей. Враховуючи поширеність різних течій юдео–християнського та гностичного характеру в межах юрисдикції християнської Церкви, проти них безсиллими були й рішення Помісних Соборів. Єдиним засобом, що спростовував ці ідеї, було спільне рішення всієї Церкви, платформою для якого стали Вселенські Собори. Як вираз загальноцерковної свідомості, вони мали силу обов'язкового правила віри для всіх християн. Крім догматичних визначень, на Вселенських Соборах розв'язувалися питання й інших аспектів церковного життя, зокрема управління, богослужіння, дисципліни тощо.

Визначивши основні принципи Вселенських соборів, буде виправданим з методологічної точки зору концептуально визначити ідеї, які сформувалися в христології як результат діяльності Нікейського та Константинопольського соборів, після чого перейдемо до аналізу Собору в Ефесі (431 р.). Насамперед зауважимо, що навесні 381 р. імператор Феодосієм Великим у Константинополі був скликаний Собор, який отримав назву II Вселенський, не завдяки складу його учасників, а завдяки подальшому всецерковному визнанню. Саме визначення Вселенського собору є відображенням тих

істин, які дані в Одрокровенні, а тому низка соборів, які скликалися в період між I і II Вселенськими, не були прийняті церквою, а Собор 38 р. увійшов в історію церкви саме як Вселенський.

Найважливішим діянням собору в Константинополі стало прийняття нового Символу віри через критику Нікейського, який закінчувався коротким сповіданням віри у Святого Духа [2, с. 323]. Отці Собору, розуміючи небезпеку теологічних протистоянь, зуміли розгорнуто викласти віру церкви в Святого Духа для запобігання протиріч: «І в Духа Святого, Господа Животворящего, що від Отця походить, що Йому з Отцем і Сином однакове поклоніння і однакова слава належить, що говорив через пророків» [3, с. 75]. Тим самим Отці проголосили віру в рівночасність усіх осіб Святої Трійці.

Таким чином, Нікейський Символ віри на II Вселенському соборі піддався деяким кореляціям: по-перше, в новому варіанті було виключено вираження про народження Сина «з суті Отця», по-друге, він розкривав виклад вчення про Святий Дух і Його ісходження від Отця як рівнозначну божественну іпостась. У новий Символ включені були також сповідання віри в Святу Церкву, вчення про одне хрещення і про прийдешнє загальне воскресіння і вічне життя. За спостереженням протоієрея В. Асмуса, звертає на себе увагу «близькість до II Вселенського собору символу Єрусалимської Церкви, як його реконструюють за текстом Виголомиского бесід святителя Кирила Єрусалимського» [1, с. 123], у якому, на відміну від Нікейського Символу, не містилося терміну «єдиносущний», хоча у 60–х рр. IV ст. Кирило, як і Василь Анкірський, і святий Мелетій, належав до прибічників вчення про «подібносущність», це дало привід церковному історикові Сократу помітити, що до часу собору він «покаявся і став єдиносущним» [4, с. 212]. Учасники II Вселенського собору незмінним залишили живання з Нікейського Символу слова «єдиносущий», з метою остаточного відмежування від аріанської теорії про народження Сина в часі, тим самим заперечуючи вчення про часове розрізнення між Отцем і Сином та зберігало в недоторканності істину про вічне народження Сина.

Крім цього, Нікейський Символ доповнено не лише відносно останніх п'яти членів, але і значно розширено в ученні про Боговтілення. Богословської визначеності набув сенсу спокутних страждань Ісуса й розширення, на основі конкретно-історичного підходу, свідчення про реальність Боговтілення та істинність Його людської природи. Подібний крок був обумовлений гострою дискусією з аріанами та аполінаріями, в якій підіймалося не лише питання про Божественність Христа і Святого Духа, але й про повноту його людської природи. Помилковий погляд аріан, а згодом і монофізитів у питанні плоті Христа зауважив Афанасій Великий: «У них людська плоть Христа була лише зовнішньою оболонкою Божества, яке замінювало в ньому душу» [5, с. 74]. Аріани говорили про душу Христа як про його Божество, у той час як монофізити стверджували, що в Христі людський розум був заміщений Божественним Логосом [6, с. 46].

Сформульований на I і II Вселенських соборах Символ Віри залишається офіційним літургійним визнанням віри Церкви східного та західного обрядів, актуалізуючи питання єдності Церков перед

обличчям екуменічного визнання віри. Розв'язання цієї проблеми відноситься до теми еллінізації та дееллінізації християнства. Представники ліберального протестантського богослов'я, зокрема А. Гарнак, вважають, що догмат був «творінням грецького духу на ґрунті Євангелія» [7, с. 90]. Євангеліє і догмат не у відносинах як певна порушена тема та її необхідна реалізація. Поміж них з'явився новий елемент – світова мудрість грецької філософії. А. Гарнак тому прагнув повернутися – незалежно від розвитку христології – до звичайної та простої віри Ісуса в Отця. А тим часом гасла «еллінізація» та «дееллінізація» – часто у формі лозунгів – перейшли й до католицької теології.

Позиція сучасних богословів зводиться до думки, що християнство через свої есхатологічно-універсальні домагання не могло уникнути дискусії з не менш універсальною претензією грецької філософії щодо Логосу та сутності: тут йдеться не про самоекзистенцію, а про самопідтвердження християнства [8, с. 243]. Перед церквою, таким чином, постало невідкладне завдання у визначенні формули своєї віри в Бога. Вона повинна бути всеохоплюючою, щоб із її коротких, але чітких слів можна без ризику помилитись виводити стрункі богословські системи.

Окрім затвердження Символу віри та засудження ідей несумісних із християнським вченням, II Вселенський Собор прийняв кілька канонічних правил, серед яких найбільш важливими вважаються друге й третє. Друге правило твердить, що «обласні єпископи не повинні розширювати свою владу на інші церкви поза своєю областю» [1, с. 117]. Третє правило визначає: «Константинопольський єпископ нехай має перевагу честі після римського єпископа, бо Константинополь є новим Римом» [1, с. 117]. Отже, Константинополь отримав друге, після Риму, місце в ієрархії єдиної християнської церкви. Після розколу християнства він зайняв перше місце в православ'ї.

Підсумовуючи вищесказане, зазначимо, що на I й II Вселенських соборах були підняті основоположні питання, зафіксовані догматично. На них прийнятий Символ віри, в якому так чи інакше відображені всі догматичні положення, закріплені пізніше на III – VII Вселенських соборах.

Діяльність I і II Вселенських соборів засвідчила всю складність христологічного питання, яке християнські богослови намагалися вирішити шляхом догматичного закріплення в Нікео-Константинопольському Символі віри. Еволюція христологічної доктрини та її утвердження відбувалася в намаганні богословів відмежуватися від аріанства й аполінаризму, які на місце людського розуму Христа помістили Логос, на основі чого виокремлювали в Ньому одну природу. Однак, якщо для Арія ця єдність означала створенність Логосу, Який був лише «вищим» розумом, для Аполінарія вона передбачала уявлення про Христа як про «небесну людину», чіє життя та здатність до дій походять від Логосу. І Арій, і Аполінарій заперечували існування в Христі людської душі. Погоджуючись в цьому, вони бачили в Христі повне єднання Логосу і плоті: для Арія це була єдність у творінні, для Аполінарія – небесна єдність [9, с. 15].

Представники антиохійської богословської школи, визначаючи реальність людської сутності Ісуса Христа,

тим самим постулювали ідеї апоїнаризму в утвердженні христологічної доктрини. Поєднання різних христологічних систем призвело до трансформації доктрини в крайню форму цієї позиції – несторіанство, яке розглядало людську природу Христа практично відмінну від Його Божественної природи. Причина такої варіації в довготривалих богословських суперечках антиохійських мислителів із сирійськими гностиками, відкидаючими людську природу Спасителя. Натомість олександрійці залишалися твердими антиаріанами і послідовними захисниками божественності Логосу [10, с. 99], й це не суперечило христологічним положенням Нікео–Константинопольського Символу віри. Підкреслимо, що антиохійська та олександрійська школи користувалися різними екзегетичними методами, що призвело до формування відмінних і суперечливих одна одній христологічних доктрин, протиріччя яких окреслилося в питанні поєднання в Христі двох природ. Антиохійці користувалися в богослов'ї логікою, намагаючись проникнути в таємниці божественної істини, тоді як олександрійці намагалися безпосередньо її відчуті [10, с. 100]. Критичний підхід представників антиохійської школи Феодора Мопсуестійського та Феодорита призвели їх до буквализму при вивченні євангельського тексту і до прагнення швидше описувати, ніж пояснювати історію людського спасіння. Буквально тлумачачи Святе Писання, богослови прагнули показати історичну постать Ісуса, наділяючи Його повнотою реальності людської природи, тоді як Його божественна природа уявлялася ними незалежною й окремою сутністю. З особливою наполегливістю вони стверджували самостійність людської природи в Христі.

Однією з головних богословських проблем даного періоду була відсутність сталих термінів, здатних адекватно описати поняття «особистість», протилежне «природі». Таке становище породжувало довільну інтерпретацію християнського віросповідання, призводячи до формування різноманітних богословських ідей, перешкоджаючим традиційним уявленням. У такій ситуації антиохійська школа прагнула зберегти абсолютну реальність обох природ Христа, вона говорила про Слово, яке прийняло людську природу, і про людину Ісуса, сина Марії, в Якого вселилося Слово. Проте, така термінологія суперечила словам Символу Віри [9, с. 17].

Приводом до чергових христологічних дискусій, які призвели до скликання III Вселенського собору, стали висловлювання Несторія, за допомогою яких він прагнув розмежувати Христа, народженого предвічно від Отця і Христа, та Який народився від Діви. Несторій вважав, що Діва Марія не була Богородицею, а народила просту людину – Ісуса. Бог з'єднався з Христом, перебуваючи в ньому, немов у храмі, подібно до того, як у старозавітну епоху перебував у Мойсеєві та інших пророках. Виходячи з цього, Несторій заперечував досконали Божественну природу Ісуса Христа, визнаючи його як Богоносця. Свої переконання, що спиралися на антиохійську екзегезу Святого Писання, Несторій виклав у листі до Кирила Олександрійського: «Всюди, де тільки говориться про божественне домобудівництво, нам сповіщається про народження і страждання людської природи Христа, але не божественної ... бо Він не сказав: це є божество Моє,

але Тіло Моє, що за вас ламається на відпущення гріхів» (Луки 22:19) [1, с. 149]. Таким чином, христологічна доктрина антиохійців залежала від їх сотеріологічного вчення, прагнула зберегти цілісну людську природу Христа, вважаючи однією з відвертих ознак повноти людської природи Спасителя Його смерть на хресті. Сповідуючи єдність у Христі, Несторій трактував її як єдність у владі, честі та однакової гідності у синівстві, але не за природою.

Головним опонентом Несторія в христологічній дискусії виступив Кирило Олександрійський, який «у числі перших усвідомив усю згубність ересі, що зароджувалася... Він захопив її у зародку, і порівняно скоро та легко локалізував пожежу, яка почалася» [11, с. 7]. Аналіз христологічних поглядів Кирила ускладнюється відсутністю використання богословом єдиної методології, побудованої за принципом теоретичного дослідження, оскільки свої погляди він формулював у полеміці з опонентами і доволі часто в тезисних викладах. Тому використана ним термінологія не була усталеною, часто суперечливою, проте на відмінну від каподакійців, він не допускав злиття Божества з людством.

У христологічній доктрині Кирило Олександрійський прагнув підкреслити, насамперед, не лише прийняття Спасителем людської природи, а викупне значення жертви Ісуса Христа. Діяння Ісуса як людини не змогли б подолати силу смерті та гріха. Тому віра Кирила, на відміну від антиохійців, виходила не від історичного Христа, а від Бога–Логоса. Син Божий прийняв людську природу і зробив її Своєю. Бог–слово через втілення увібрав усю людську природу проте залишився Тим Самим, Яким був до втілення. Людство Він сприйняв не в єдності, розчинившись у ній, а навпаки, звівши його через Своє сприйняття в Свою істоту до високої моральності. Все, що переносило тіло і людська душа Бога–слова, Він Сам переносив, бо вони суть Його тіло і Його душа.

Для осмислення христологічних поглядів Кирила необхідно акцентувати на сотеріологічній площині його вчення. Патріарх Олександрійський невпинно зазначав, що божественну і людську сутність у Христі не можна розглядати як взаємопроникнення, а лише як єдність. Звідси й визначається спасіння, яке Слово пройшло весь шлях людського життя, народившись від Діви Марії, Богородиці. Відмовлятися від імені «Богородиця», означає заперечувати таємницю Втілення, оскільки в Христі немає іншої особистості, крім Слова, якому Вона дала життя. Народившись від Діви, Слово перебуває тим, чим було, Воно тільки людську природу сприйняло в єдності Своїй істоті і нині є Бог і Людина, одна з двох еств [12, с. 556–557]. Бог–Слово вмирає на хресті, звідси Його смерть є викупленням, тоді як смерть людини, навіть самої праведної, завжди залишається лише смертю окремої людської особистості.

Варто відзначити, що христологічна доктрина Кирила Олександрійського вибудовується на цих сотеріологічних постулатах, яка отримала неоднозначні відгуки багатьох богословів. Деякі з них ототожнюють його погляди з «христологією згори», якій властива динаміка руху від земного до небесного світів, а також головного значення набуває уявлення про «кенозис» Бога Слова [13, с. 452]. Інші навпаки визнають його

приналежність до олександрійської христологічної традиції, проте певні ознаки антиохійської богословської школи мають місце у його положеннях [13, с. 452]. Однак, Г. Флоровський у подібному протиставленню вбачав небезпеку «антропологічного максималізму» і небезпеку «антропологічного мінімалізму» [11, с. 6–7].

Однак сформульована Кирилом ідея христології містила суперечливу термінологію, якою він послуговувався. Особливо це стосується терміну іпостась, який як в Олександрії, так і в Антіохії використовувався як синонім слова «природа». У своєму вченні Кирило представляв єдиного Христа як «одну особу у двох природах», проте у ранніх висловлюваннях він відзначав «одну природу втілення». На думку І. Мейендорфа, така розбіжність була спричинена застосуванням терміну «іпостась» в Антіохії для позначення єдності двох природ у Христі, тому Кирило спочатку протиставляв йому ідею «іпостасного єднання», але в силу синонімічного вживання термінів «іпостась» та «особа», прийнятого в той час обома сторонами, він змушений був також говорити і про «одну природу» [9, с. 20].

Зазначений аспект, яким просякнута христологія Кирила Олександрійського, виділяють як ранні так і сучасні дослідники його богослов'я. Тому у цій площині понятійно–категоріальний апарат богослова визначається не зовсім придатним для вираження основного принципу христології – ролі людської природи в справі спасіння. Саме вчення про одну природу, багатьма сучасниками приписувалося Афанасію Великому, яке й було використано Кирилом. Однак подальші дослідження виявили зв'язок цієї ідеї зі словами Аполінарія до імператора Іовіана, проте їх двозначне використання породило цілу низку тлумачень. Зокрема В. Лур'є відзначає, що Кирило сприймав аполінаризм в контексті правдивого віровчення Церкви: «За св. Кирилом, «єдина природа Бога Слова втілена» включає в себе не тільки індивідуальну людськість Ісуса, а й усю повноту обоженного людства – всіх спасених і тих, хто спасається, тобто всю Церкву» [14, с. 112]. Він намагався цією формулою виразити, що «Христос – і після втілення Той Самий Син Божий, в Якому відвічно перебуває Дух. Іншими словами, Син Божий, навіть ставши Христом, залишається одним із Трійці» [14, с. 110].

На нашу думку, не безпідставними виявилися порівняння христологічних поглядів Кирила та Аполінарія про те, що Христос не володів повнотою людської природи, а лише людським тілом, місце ж розуму і душі в цьому тілі займало Слово; воно було для Христа провідним початком людської особистості. Таким чином, христологічна доктрина Кирила Олександрійського включає не лише індивідуальне людство Ісуса, але і всю його повноту. Тому зв'язок богослова з монофізитством, у чому його звинувачували [12, с. 429], є безпідставним, оскільки останні зводили поняття людства всередині «однієї природи» Христа до індивідуального людства Ісуса. Тому немає сумнівів, що Кирило визнавав у Христі цілісну людську природу, а отже й єдність «двох природ».

Христологічну дискусію між Кирилом Олександрійським та Несторієм повинен був вирішити III Вселенський собор 431 р. в м. Ефесі, за правління імператора Феодосія Молодшого. В організаційному та догматико–канонічному відношенні переважна

більшість церковних дослідників і богословів вважають його невдалим. Ефеський собор спровокував христологічне протиріччя між Олександрією і Антіохією на офіційному рівні, яке спричинило відкрите протистояння богословського характеру, призвівши до розділення між Сходом і Заходом. Належну увагу діяльності собору не приділив імператор Феодосій Молодший, який на відміну від Костянтина Великого не втручався у внутрішню догматичну діяльність Собору. Тому головування на соборі взяв на себе Кирило Олександрійський і незважаючи на складність питання, яке виносилося на обговорення, провів його протягом одного дня. На соборі засуджено вчення константинопольського архієпископа Несторія, його висловлювання визнанні несумісними з християнськими й винесено вирок: «Вустами святого собору сам Господь Ісус Христос, Якого хулив Несторій, позбавляє його єпископського і священницького достоїнства» [1, с. 130].

Дискусійною виявилася постанова Ефеського собору про заборону вживання іншого символу віри, крім Нікейського. Причиною такого рішення послужила доповідь єпископа Філадельфійської церкви Харисія, у якій він звинуватив Константинопольських священників у використанні символу віри, що містить христологічні ідеї Несторія [1, с. 327]. Однак у рукописному переказі діяння цього собору закінчується шостим правилом – з підписами, а сьоме правило залишилося невідписаним, тобто формально таким, що не має обов'язкової сили [9, с. 163]. Тому, коли на Вселенському Халкидонському соборі 451 р. деякі богослови посилалися на канон Ефеського собору, що забороняє використання нового символу віри, Євсевій, єпископ Дорилейський, зауважив на відсутності такого оросу і канону Ефеського собору з юридичної сторони.

Спростування несторіанського вчення на Ефеському соборі дало можливість християнському богослов'ю позбутися христологічного розділення особистості. Важливим здобутком собору стало проголошення богословської концепції, що в людській природі Христос як Слово прийняв повноту людства, звідси Церква проповідує «обоження» всіх спасених у Христі. Саме цю думку прагнув зберегти Ефеський собор, зводячи найменування Матері Ісуса «Богородицею» на ступінь догмату: Марія не могла бути Матір'ю тільки «плоті» Христової, бо плоть ця не мала самостійного буття, але була воістину «плоттю Божою» [1, с. 138]. У цій плоті Син Божий страждав, помер і воскрес; саме в ній викуплене людство закликане до спілкування з Духом Святим. Це вказує на антиохійський контекст ідеї обоження.

Кінцевим підсумком Ефеського собору стало прийняття в 443 р. «об'єднувального сповідання», яке зводилося до спільного рішення: «сповідаємо, що Господь Наш Ісус Христос, Син Божий Єдинородний, є досконалий Бог і досконала людина з розумною душею і тілом, Породжений по Божеству від Отця перед віків, в останні ж дні Він же Самий (породжений) по людству від Марії Діви, нас заради і нашого заради порятунку. Єдиносущий Отцю по Божеству і Він же Самий єдиносущий нам по людству. Тому що відбулося єднання двох природ. Тому ми сповідуємо Єдиного Христа, Єдиного Сина, Єдиного Господа. Згідно з цією думкою про незлитне єднання (за природою) ми

сповідуємо Пресвяту Діву – Богородицю, і тому, що втілювався і волюднівся Бог–Логос і від її зачаття з'єднав із Собою сприйнятий від Неї храм. Євангельські та апостольські висловлення про Господа ми визнаємо: одні – об'єднувальними, що стосуються однієї особи, а інші – розподільними, що стосуються двох природ. І одні такими, що передають властивості Божества Христа, а інші – властивості по Його людству» [1, с. 163]. Таким чином, переважна більшість дослідників вважає, що саме з прийняттям «об'єднувального сповідання» закінчується діяльність Єфеського собору.

Отже, на Єфеському Соборі перемогла олександрійська богословська школа під проводом святого Кирила, яка презентувала православну христологію. Однак, полеміка з несторіанами змусила олександрійських богословів загострювати ті елементи доктрини, які опонували несторіанам. Зрештою, богословські твори Кирила Олександрійського були геть неоднозначними. Він наголошував на тому, що в Христі присутня тільки одна іпостась. При цьому олександрійцям доводилось відповідати на головний закид антиохійців: кожна усія, щоби бути актуалізованою, повинна мати свою іпостась. Якщо в Христі одна усія, то це, відповідно до логіки антиохійців, означало, що в ньому й одна іпостась. Задля вирішення цієї дилеми, Кирило висловлювався так, начебто в Христі Божественна природа переважала над людською. Однак погляди Кирила на особу Ісуса Христа були православними, незважаючи на те, що вони спричинили у недалекому майбутньому чергові дебати у христології.

#### Список використаних джерел

1. Деяние Вселенских соборов (в 7–ми т.). Том первый / изд. в рус. переводе при Казанской Духовной Академии. – изд. 3–е. – Казань: Центральная Типография, 1910. – 402, II с.
2. Ісиченко І. Загальна церковна історія: курс лекцій для вищ. духов. шк. / архієпископ Ігор Ісиченко. – Х.: Акта, 2001. – 601 с.
3. Александр (Семенов–Тянь–Шанский, епископ). Православный катехизис. – М., 1990. – 315 с.
4. Церковная история / Сократ Шолластик; [отв. ред. М. А. Тимофеев; вступ. ст. и коммент. И. В. Кривушина]. – Москва: РОССПЭН, 1996. – 366 с.
5. Афанасий Великий (архиепископ Александрийский). Творения: В 4 ч. – Свято–Троїцька Сергієва Лавра, 1903 – Ч.2. – 240 с.
6. Григорий Богослов (архиепископ Константинопольский). Творения: В 6 ч. – М., 1889. – Ч.2. – 10–64.
7. Гарнак А. Раннее христианство / А. Гарнак: в 2 т. – Т.2. – М.: Изд–во АСТ: Фолио, 2001. – 510 с.
8. Каспер В. Ісус Христос / В. Каспер. – К.: Дух і літера, 2002. – 427 с.
9. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / прот. И. Мейендорф. Пер. с англ. Л. Волохонской. Изд. 4–е, испр. и доп. – К.: храм прп. Агапита Печерского, 2002. – 360 с.
10. Лященко Т. Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия / (Еп. Тихон) Т. Лященко. Речь перед защитой магистерской диссертации «Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность». – СПб., 2009. – С.94–116.
11. Сидоров А. Святитель Кирилл Александрийский как главный оппонент Нестория: его христология до Ефесского Собора / А. Сидоров // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып.3. – М.: Изд–во Сретенского монастыря, 2012. – С.7–28.
12. Антология восточно–христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2–х т. Т.1 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. – М., СПб.: «Нижея»–РХГА, 2009. – 672 с.
13. Сидоров А. Святоотеческое наследие и церковные древности: научное издание. Т.3. Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия / А. И. Сидоров. – М.: Сибирская Благовонница, 2013. – 751 с.
14. Лурье В. История византийской философии. Формативный период / В. Лурье. – Санкт Петербург: Аxiomaб, 2006. – XX+553 с.

#### References

1. Deyanie Vselenskih soborov (v 7–mi t.). Tom pervyy / izd. v rus. perevode pri Kazanskoj Duhovnoy Akademii. – izd. 3–e. – Kazan: Tsentralnaya Tipografiya, 1910. – 402, II s.
2. Isichenko I. Zahalna tserkovna istoriia: kurs lektcii dlia vyshch. dukhov. shk. / arkhiepyskop Ihor Isichenko. – X.: Akta, 2001. – 601 s.
3. Aleksandr (Semenov–Tyan–Shanskiy, episkop). Pravoslavnyy katehizis. – M., 1990. – 315 s.
4. Tserkovnaya istoriya / Sokrat Sholastik; [otv. red. M. A. Timofeev; vstup. st. i komment. I. V. Krivushina]. – Moskva: ROSSPEN, 1996. – 366 s.
5. Afanasiy Velikiy (arhiepiskop Aleksandriyskiy). Tvoreniya: V 4 ch. – Svyato–Troitskaya Sergieva Lavra, 1903 – Ch.2. – 240 s.
6. Grigoriy Bogoslov (arhiepiskop Konstantinopolskiy). Tvoreniya: V 6 ch. – M., 1889. – Ch.2. – 10–64.
7. Garnak A. Rannee hristianstvo / A. Garnak: v 2 t. – T.2. – M.: Izd–vo AST: Folio, 2001. – 510 s.
8. Kasper V. Isus Khrystos / V. Kasper. – K.: Dukh i litera, 2002. – 427 s.
9. Meyendorf I. Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie / prot. I. Meyendorf. Per. s angl. L. Volohonskoy. Izd. 4–e, ispr. i dop. – K.: храм прп. Агапита Печерского, 2002. – 360 s.
10. Lyaschenko T. Znachenie sv. Kirilla Aleksandriyskogo v istorii hristianskogo bogosloviya / (Ep. Tihon) T. Lyaschenko. Rech pered zaschitoy magisterskoy dissertatsii «Sv. Kirill, arhiepiskop Aleksandriyskiy. Ego zhizn i deyatelnost». – SPb., 2009. – S.94–116.
11. Sidorov A. Svyatitel Kirill Aleksandriyskiy kak glavnyy opponent Nestoriya: ego hristologiya do Efesskogo Sobora / A. Sidorov // Sretenskiy sbornik. Nauchnye trudyi prepodavateley SDS. Vyip.3. – M.: Izd–vo Sretenskogo monastyrira, 2012. – S.7–28.
12. Antologiya vostochno–hristianskoy bogoslovskoy mysl. Ortodoksiya i geterodoksiya: V 2–h t. T.1 / Pod nach. red. G. I. Benevicha i D. S. Biryukova; sost. G. I. Benevich. – M., SPb.: «Nikeya»–RHGA, 2009. – 672 s.
13. Sidorov A. Svyatootecheskoe nasledie i tserkovnyie drevnosti: nauchnoe izdanie. T.3. Aleksandriya i Antiohiya v istorii tserkovnoy pismennosti i bogosloviya / A. I. Sidorov. – M.: Sibirskaya Blagovonnitsa, 2013. – 751 s.
14. Lure V. Istoriya vizantiyskoy filosofii. Formativnyy period / V. Lure. – Sankt Peterburg: Axiomab, 2006. – XX+553 s.

**Sokolovsky O. L.**, candidate of philosophy, associate professor, Zhytomyr State University Ivan Franko (Ukraine, Zhytomyr), osokol\_83@ukr.net

#### Ephesus Cathedral in the light of the Christological discussions

The article analyzes the work of the III Ecumenical Council, which took place under the conditions of the Christological discussions of the Eastern and Western parts of the empire. It has been established that the theoretical thinking of the East was the subject of theological controversy, mainly abstract questions of Christian dogma within the boundaries of the distinction of the doctrine of Christology, first of all in the question of the connection of the two natures in Christ. The western orientation on the solution of practical problems of the Christian system, which had life–practical application, has proved. The advantage in the Christological debate of the Ecumenical Council of Alexandria, which presented Orthodox Christology over the Antiochian theological schools, was determined. The rejection of the Nestorian doctrine at the Cathedral of Ephesus made it possible for the Christian theology to get rid of the Christological division of personality. An important achievement of the cathedral was the proclamation of the theological concept that, in human nature, Christ as the Word received the fullness of mankind without exception, henceforth the Church preaches the «deification» of all the salvation in Christ.

**Keywords:** Christological doctrine, soteriology, theology, dogma.

\* \* \*