

протоієрей
Олег МАЛАНЯК

У статті розкриваються в короткому викладі догмати православного віровчення щодо Господа нашого Ісуса Христа, Його двох природ і про незмінність Трійпостасного Бога після втілення. Також ідеться про те, як Вселенські собори вирішили ці спірні питання і сформувалося правильне вчення про Другу Іпостась, і як сучасні православні християни сповідують Трійдиноного Бога.

Ключові слова: Бог-Слово, Трійця, Божество, Єдинородний, Іпостась, догмат, таємниця, Вселенський собор.

archpriest
Oleg MALANYAK

HYPOSTATIC UNION OF TWO NATURES IN JESUS CHRIST

This article describes briefly the dogmas of the Orthodox Faith, Lord Jesus Christ's two natures and immutability of Word God after incarnation. The article discusses the way the Ecumenical Councils approached the aforesaid contentious issues and posed right concept of the Second hypostasis as well as the way modern Orthodox Christians profess God.

Key words: God-Word, Trinity, Godhead, incarnation, dogma, mystery Ecumenical Council.

ІПОСТАСНЕ З'ЄДНАННЯ ДВОХ ПРИРОД В ІСУСІ ХРИСТІ

Мета статті – розкрити догмати православного віровчення щодо Господа нашого Ісуса Христа; подати святоотцівське вчення щодо двох природ і незмінність Христа, Його втілення і Воскресіння; висвітлити постанови Вселенських соборів щодо догматів віросповідання православного, християнського вчення.

Постановка проблеми. На сьогодні трапляються випадки, коли сучасні християни плутаються у розумінні природи та іпостасному перебуванні у Пресвятій Трійці Господа нашого Ісуса Христа. Чимало людей вважають, що Ісус Христос просто людина чи пророк або є меншою від Отця Іпостассю. Це свідчить про недостатнє розуміння Священного Писання як Нового, так і Старого Завіту. У статті особливу увагу звернено саме на Святе Письмо як найважливіший дороговказ на шляху до розуміння природи Бога-Слова.

Аналіз історіографії. Для розуміння догматів православної віри, а також обґрунтування тез, присвячених загальним та окремим питанням християнського православного віровчення, залучені наукові праці видатних істориків та церковних діячів. Найвідоміші з них це – праця Василя Болотова «История Церкви

в період Вселенських Соборів» та «Собрание церковно-исторических трудов» [9, 13], що присвячені історії розвитку богословської думки Древньої Церкви періоду Вселенських соборів і є найважливішою частиною розлогого курсу лекцій, прочитаних професором у Санкт-Петербурзькій духовній академії. Ці книги призначені всім, хто цікавиться богослів'ям, патрологією та історією Православної Церкви. Також спираємося на книгу провідного церковного історика Антона Карташова «Вселенські собори», що вважається класичною в церковній історіографії, фундаментальною працею з історії Вселенських соборів періоду, коли складалася догматика Церкви, визначалося її історичне обличчя. «Вселенські собори» А. Карташова – це не тільки виклад подій, але і спроба їхнього богословського аналізу [8].

Опираємося на не менш важливі праці таких церковних діячів, як архімандрит Іустин (Попович), ієрей Олег Давиденков, прот. Ліверій Воронов, В. Лоський, Яннарас, Лена Карфікова, Л. Карсавін, Іоан Мейендорф, ієромонах Феодор (Юлаєв) та митрополит Макарій (Булгаков) [2, 3, 7, 8, 12, 4, 16, 17, 18, 20], твори яких до цього часу залишаються скарбами для християн. Безсмертними джерелами православного, християнського віровчення завжди були, є і будуть: Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту; Апостольські мужі – збірка писань мужів апостольських; Творіння святителя Іринія Ліонського, Життя Святих, Точний виклад православної віри преподобного Іоана Дамаскіна [1, 5, 6, 11, 13].

Виклад основного матеріалу. Апостол Павло каже, що поява Бога у плоті є таємницею. Сам по собі цей образ поєднання недоступний для нашого сприйняття. І виразити цю таємницю ми можемо лише в заперечних термінах, тобто апофатично. Існує чотири терміни, за допомогою яких описується з'єднання двох природ. Ці чотири терміни зберігаються в томосі IV Вселенського собору, хоча, звичайно, вони не були винайдені отцями цього Собору. Ці терміни зустрічаються у свт. Кирила Олександрійського.

Незлитно (грец. ἀσυγχύτως) – це значить, що в результаті з'єднання природи не змішались між собою так, щоб склалося з них нове єство, відмінне від них, обое перебувають в Особі Спасителя, як дві окремі істоти.

Незмінно або неприложно (грец. ἀτρέπτως) – це значить, що в результаті з'єднання ні божественне єство не змінилося в людське, ні людське не приложилось до божественного, а і те й інше залишається цілим в Особі Спасителя. Кожне з єства зберігає тотожність своїх якісних визначень.

Нероздільно (грец. *ἀδιαίρετως*) означає, що, хоча два ества у Христі перебувають абсолютно цілими і відмінними за своїми властивостями, вони тим не менші, не існують окремо, не складають двох окремих істот, з'єднаних тільки морально, а з'єднані в Єдину Іпостась Бога-Слова.

Нерозлучно (грец. *ἀχωρίστως*), з'єднавшись в єдину Іпостась з моменту зачаття Спасителя в утробі Пресвятої Діви, два ества ніколи не розлучались і не розлучаться, тобто має місце безперервне з'єднання [2, с. 178].

Цього розділення двох природ не було навіть під час страждань і смерті Спасителя. Священне Писання, кажучи про страждання Христа, відносить ці страждання не до людства, як до якогось особливої, окремої від Христа особи, а до Особи Самого Бога-Слова, тобто суб'єктом страждань і смерті являвся Сам Бог-Слово. Наприклад, у Посланні до римлян апостола Павла (5: 10) говориться про смерть Сина Божого, а в Першому посланні до коринф'ян (2: 8) сказано: «Розіп'яли Господа слави». Коли після смерті Душа Спасителя зійшла в пекло, а Його тіло покоїлось у гробі, Божество не було відокремлене ні від душі, ні від тіла. І тіло і душа в цей період не переставали бути «включені» в єдину Іпостась Бога-Слова. Ця думка виражена у відомому тропарі: «У гробі тілом, у пеклі душею...». Одна і та ж Особа Бога-Слова може іменуватись як Богом, так і людиною. При цьому людські властивості приписуються Христу як Богу. З цього приводу існує кілька цитат, наприклад: «Розіп'яли Господа Слави» (1 Кор. 2: 8), або: «Отже, пильнуйте себе і всю отару, в якій Дух Святий настановив вас бути єпископами, пасти Церкву Господа і Бога, яку Він надбав Кров'ю Своєю» (Діян. 20: 28); «Перший чоловік – із землі, земний; другий чоловік – Господь з неба» (1 Кор. 15: 47); «Бо коли, будши ворогами, ми примирилися з Богом смертю Сина Його, то тим більше, примирившись, спасемося життям Його» (Рим. 5: 10). Існує зворотня сторона, коли Божі властивості відносяться до Христа як до людини, наприклад: «Ніхто не сходив на небо, тільки Той, Хто зійшов з небес, Син Людський, Суций на небесах» (Ін. 3: 13). У богослів'ї це вчення отримало назву «відносини властивостей». Часто в богословській літературі зустрічається латинська назва «*communicatio idiomatum*» або грецький термін «*ἀντιμεθίστασις τῶν ἰδιωμάτων*» (буквально – взаємозв'язок властивостей) [3, с. 425]. Свт. Григорій Ниський пише (лист до Феофіла Олександрійського): «З причини абсолютного єднання плоті і Божества назви взаємно замінюються. Так що і людське називається Божим, і Боже називається людським іменем. Тому і Розіп'ятий у Павла називається Господом

слави, і поклоняються Йому всі істоти небесні, земні і підземні, називають його Ісусом» [4, с. 218]. Після Халкідонського собору багато православних (у Константинополі це були «несплячі» монахи – акіміти), на словах заперечуючи крайності несторіанства, тлумачили томос Халкідонського собору в близькому до несторіанства значенні. Вони відмовлялись визнавати теопасхистські вислови «Бог» (грец. Θεός) і «страждаю» (грец. πάσχω), в яких мовиться про Бога як про суб'єкт страждання і смерті. Наприклад: «Бог був розіп'ятий» або «Бог помер на Хресті» та ін. у суворому богословському значенні. У 20-ті роки VI ст. з вимогою визнання теопасхистських висловів, як критерій правдивої віри, виступали скіфські монахи Іоанн Максенцій, Леонтій Єрусалимський, та інші. Їх підтримав імператор Юстиніан. Їхні думки вели до того, що тільки визнання теопасхистських формул здатне відвести від Халкідонського собору звинувачення в несторіанстві і виразити думку іпостасного єднання природ у Христі. Не треба думати, що тільки в VI ст. з'являються вимоги теопасхистських висловів. У Переданні Церкви ці вислови зустрічаються фактично з I століття, і у Священному Писанні є такі вислови, ними і користувались отці Церкви. Наприклад, Ігнатій Антіохійський, один із найбільш ранніх християнських авторів, пише: «Дайте мені бути наслідувачем страждань Бога мого» [5, с. 120]. Святий Іринеї Ліонський у своїй праці «Проти ересей» зазначає: «Що Саме Слово Боже, що втілювалося, було повішане на дереві, це я не раз показував» [6, с. 137]. У Нікео-Царгородському Символі віри теж були теопасхистські вислови: «Вірую в Єдиного Господа Ісуса Христа Сина Божого, Єдинородного... Єдиносущного Отцю... І страждав, і був похованим...». Страждання і погребіння в Символі віри присвоюється Сину Божому як суб'єкту цих складових людської природи Спасителя. Православне богослів'я ніколи не допускало думки про страждання у Христі Божественного єства. Однією з властивостей Божественної природи є те, що вона не страждає, тому страждений стан Господа Ісуса Христа не може відноситись до Його Божественної природи. Введення у православне богослів'я теопасхистських висловів потребує суворого і недвозначного розрізнення між термінами «природа» та «іпостась» [7, с. 112].

Теопасхистські суперечки тісно пов'язані з рішеннями V Вселенського собору. Основне догматичне значення цього Собору полягає в тому, що цей Собор ясно показав, що томос IV Вселенського собору повинен розумітися і тлумачитися в душі вчення свт. Кирила Олександрійського. Гімнографічною пам'яткою теопасхистських суперечок є всім добре відомий гімн імператора Юстиніана,

ввійшовши в чин звершення візантійської літургії: «Єдинородний Сину і Слово Боже, ти безсмертний еси». Людська природа Господа нашого Ісуса Христа через з'єднання з Божеством набула Божественних властивостей і збагатилася ними, тобто перейшла в Божественний стан. Людська плоть, з'єдналась у Христі з вогнем Божества, перебуває віднині таємничо божественною. З якого моменту плоть Христа стала божественною? Преподобний Максим Сповідник вирізняє два присвоєння людства Словом – природне і домобудівниче, або відносне. Перше нібито є співставленням другого і до Воскресіння проявляється лише один раз – під час Преображення. В. Лоський пише: «Пронизане Божественними енергіями людство Слова не може після Воскресіння і П'ятидесятниці являтися синам Церкви, ніяк інакше, як тільки в цьому прославленому вигляді». Це людство являє собою Божество, яке є сяйво, притаманне Особам Пресвятої Тройці. Слід мати на увазі, що коли ми привласнюємо Христу різноманітні Божественні властивості – такі, як всевідання, всемогутність, всюдисущість та ін., то надаємо їх Христу як єдиній особі. Не можна окремо їх відносити до його людської природи, навіть після Воскресіння і Вознесіння. Як Боголюдина Христос дійсно всюдисущий, всемогутній і всевідаючий, але це не стосується Його людської природи окремо. Сама людська природа сприйняла стільки вдосконалень, скільки вона могла вмістити, при цьому людська природа не перетворилась у Божество, тому саме по собі воно не може бути названим всевідаючим, всемогутнім і всюдисущим [8, с. 379].

Дев'ятий анафематизм V Вселенського собору наголошує: «Якщо хто каже, що повинні поклонятися кожній природі, яка є в Ісусі Христі, то цим вводить два поклоніння, особливе Богу-Слову і особливе людині, і не поклоняється єдиному поклонінню Слову, втіленому в людській природі, що стала Йому власною, як завжди вірила і признавала це Церква на основі безперервного передання, тому хай буде анафема». Також дізнаємось: «Бо Отець не судить нікого, а весь суд віддав Синові, щоб усі шанували Сина, як шанують Отця; а хто не шанує Сина, той не шанує і Отця, Який послав Його» (Ін. 5: 22–23); Сам Господь говорить, що необхідно шанувати Сина, так, як шанують Отця, тобто «Син» є назвою не природи, а Особистості, Іпостасі. Поклоніння завжди відноситься до осіб, а не до безликої природи. Оскільки у Христі одна Особа, то Їй належить і поклоніння, а не кожній з природ окремо. Слід додати з приводу римо-католицької практики, наприклад, про культ «Серця Ісуса», що, з точки зору Православ'я, вважається досить сумнівним, адже поклоніння Христу повинно

бути повністю звернене до Його Особи, а не до якихось частин Його істоти. Навіть якщо прийняти католицьке визначення, згідно з яким культ «Серця Ісуса» не є поклонінням анатомічному органу, оскільки під серцем повинна розумітися любов Христа, слід зазначити, що ніде ні в Старому Завіті, ні в Новому ми не бачимо ніяких слідів практики поклоніння Божественним якостям – любові, премудрості, творчим здібностям, промислу та ін. Завжди поклоніння звернене до осіб Пресвятої Тройці.

Вчення про дві волі і дві дії у Христі було вироблено у православному богослів'ї в VII столітті в контексті боротьби з монофелітською ересю (грец. *μόνος* – один і *θέλημα* – воля). На відміну від попередніх ересей – таких, як несторіанство або монофізитство, монофелітство, по суті є різновидом монофізитства, було не стільки результатом омани, скільки штучно створеною ересю, розробленою в політичних цілях. Ставши на початку VII ст. імператором, Іраклій мусив протистояти навалі персів, а пізніше і арабів, він мав потребу в консолідації імперії, яку роздирали внутрішні протиріччя, йшла боротьба між православними і монофізитами. Монофізитство до того часу стало національною релігією народів, які населяли околиці імперії – коптів у Єгипті, сирійців і вірменів на сході. Необхідно було шукати компроміс, який дозволив би цим двом релігійним партіям досягти згоди [9, с. 135].

Прийняти Халкідонський томос монофізитам було дуже складно. Складність полягала не стільки доктринного, скільки психологічного характеру, оскільки у монофізитів був інший релігійний ідеал, який протоієрей Георгій Флорівський охарактеризував як «антропологічний мінімалізм», тобто погляд на людину як на істоту незмінну і порочну. Звідси і походить своєрідна практика, ціль християнського діяння – аскези, не в тому, щоб переформувати і зцілити людство, а в тому, щоб подолати «людське» як таке, замінити людське на Божественне.

На VII Вселенському соборі головний захисник монофелітської ересі патріарх Анастасій Антіохійський прямо заявив, що Адам до гріхопадіння не мав людської волі, що людська воля – наслідок гріхопадіння. Халкідонський томос підкреслює активність людської природи у Христі. Монофізитам це здавалося неблагочестивим і викликало підозру в несторіанстві. Як компроміс патріарх Константинопольський Сергій запропонував вчення про єдину волю і єдину енергію. Патріарх Сергій – видатна особистість, друг і сподвижник імператора Іраклія, сам походив з монофізитської сім'ї, перейшов у Православ'я у зрілому віці, і його зацікавленість у проблемі з'єднання монофізитів

із Православ'ям була дуже гострою. Згідно із запропонованим вченням, у Христі дві різні природи, але при цьому присутні єдина дія і єдина воля. Літера Халкідонського томосу при цьому зберігається, в нього не потрібно вносити ніяких змін, авторитет Собору зберігається. Таким чином підкреслюється єдність у Христі й усувається підозра у несторіанстві [10, с. 615].

З точки зору монофелітів, воля і дія – атрибути особи. У Христі дві природи, але одна Особа і одна воля. Природи дві, Особа одна і одна воля, відповідно, волю треба віднести до єдиної Особи, тому що не може одна воля походити від двох різних природ. Це вчення, по-перше, протирічить традиційній християнській антропології. Попередні отці – такі, як блаженний Августин, – підкреслювали, що воля є атрибут природи. По-друге, протирічить вченню про Пресвяту Тройцю, оскільки в Бозі ми відрізняємо три Особи, проте визнаємо єдину волю як атрибут єдиної Божественної природи. Саме на ці відповідності і вказували православні полемісти проти монофелітства – перш за все патріарх Єрусалимський Софроній, Римський папа Мартин Сповідник і преподобний Максим Сповідник, які показували, що визнання єдиної волі у Христі логічно приводить до трибожжя, тобто різниці в Тройці трьох різних богів. У контексті цих суперечок преподобний Максим розробив учення про дві волі – природну і фізичну. За словами преподобного Максима, «якщо ви говорите про дві дії, що вони стали єдиною дією внаслідок з'єднання природ в одній Особі, то це означає, що крім двох дій ви визнаєте ще нову, третю дію, злитну, або Боголюдську» [11, с. 458], тобто дія, воля беруть свій початок у природі. Кожна людина діє саме людськи, а не по-павловськи або по-петровськи, так само і ангели діють по-ангельськи, а не по-михаїлівськи або по-гавриїлівськи.

Дія і воля відносяться до єства, а до особи належить прийняти рішення, вільне самовизначення стосовно того чи іншого бажання природи. Патріарх Сергій і його однодумці висунули вчення про так звану богомужню дію або богомужню енергію у Христі, в якій навіть риторично неможливо відрізнити двох складових, вона абсолютно проста. Яка ж це енергія – Божественна, людська або складова з двох? Єдину відповідь, яку могли дати монофеліти, полягала в тому, що ця енергія є Божественною. Складність її проявляється лише в діях, вчинених енергією, або в результатах, які можна віднести до двох понять: Божественного і людського. Можна відрізнити у Христі Божественні і людські дії, але і ті й інші вчиняються єдиною Божественною енергією. Божественна енергія переломлюється в людстві подібно до світла, проходячи

крізь скляну призму і породжуючи людські дії, але вчиняються вони не людською енергією Христа, а Божественною енергією Слова. Таким чином людство в Христі виявилось позбавленим власної активності, воно не є саморухливим, являє собою пасивну зброю Божества. У цьому спорідненні монофелітства в усіх його формах із вченням Аполінарія – нерозуміння того, що дві абсолютні і самобутні природи можуть з'єднатися в одне. Очевидно, що істоту, яка не володіє людською волею і енергією неможливо назвати абсолютною людиною. Якщо Христос за Своєю людською природою не досконалий, то, дійсно, Він не може зробити досконалими інших. Х. Яннарас пише: «Природа поза енергією є просто абстрактною, просто відреченою сутністю, що не існує реально. Якщо у Христі діє тільки Божественна воля і енергія, значить, його людська природа насправді не іпостасна, тоді Він всього лише привид людини, не володіючи реальним буттям. Тоді людська природа не може вважатися не сприйнятою, не зціленою божеством» [12, с. 128].

VI Вселенський собор таким чином сформував вчення про дві волі і дії у Христі: «Проповідуємо також за вченням святих отців, що в Ньому є дві волі, чи прагнення, і дві дії, нероздільно, незмінно, нерозлучно, незлитно, і два прагнення, що не суперечать один одному, як говорили нечестиві еретики – хай не буде. Але Його людські прагнення не протирічать, а відповідають чи, краще сказати, підкоряються Його Божественному і всемогутньому прагненню».

Священне Писання вказує на дві волі і дві дії у Христі. Наприклад: «Бо Я зійшов з небес не для того, щоб творити волю Мою, а волю Отця, Який послав Мене» (Ін. 6: 38). Яка може бути у Христі воля, відмінна від волі Отця? По божеству в Отця і Сина одна і та ж спільна воля, відповідно, мова йде про людську волю. «Отче Мій! Якщо можливо, нехай обійде Мене чаша ця; втім, не як Я хочу, а як Ти» (Мф. 26: 39). По Божеству в Отця і Сина одне прагнення, оскільки в Трійці Єдина воля, значить, тут говориться про людське прагнення. «Отче, о коли б Ти благоволив пронести чашу цю мимо Мене, а втім, не Моя воля, а Твоя нехай буде!» (Лк. 22: 42). Святитель Афанасій Олександрійський так коментує ці слова: «Тут являє Господь дві волі – людську, властиву плоті, і Божественну – властиву Богу. Людська по немочі плоті молить відвернути страждання, а Божественна бажає страждань».

Про втілення Другої Особи Трійці святий апостол і євангеліст Іоан Богослов говорить: «Слово стало плотю» (Ін. 1: 14). Не Божество, а саме Слово. Словом богословською мовою святого Іоана є одне з імен саме Другої Особи Пресвятої Трійці.

Як відомо, не існує неіпостасної природи, і Божественна природа також не існує поза іпостассю. Не існує Божественного ества взагалі як такого. «Таким чином, ми сповідуємо, що вся Божественна природа досконалим чином перебуває в кожній з Осіб Божества: уся – в Отці, уся – в Сині, уся – у Святому Дусі». Тому, говорячи про Втілення, ми не маємо на увазі, що Божество з'єдналося з еством людським, а Боже ество в одній зі своїх Іпостасей, все і «цілковито з'єдналося зі всією людською природою» [13, с. 24]. Отець і Святий Дух, продовжує Дамаскін, ні в якому іншому відношенні не брали участі у Втіленні Бога-Слова, лише тільки благоволінням і прагненням. З догматичної точки зору, найцінніше в питанні, яке ми розглядаємо, – це відношення Другої Особи Пресвятої Тройці до інших Осіб після Втілення. Ці властивості є вічними, як властивості Божі вони не можуть змінюватися. Тому догматично важливо показати, що після Втілення відношення між Особами Тройці не змінилися. Втілювався саме Той, Хто є Сином Божим, саме істинний, а не усиновлений (κατά θεῖον), і людство в Ньому не має власної особи, власної іпостасі, а оскільки так, значить, Втілення, по-перше, не вводить у Тройцю четвертої особи, а по-друге, не ділить єдиної Особи Сина Божого. Святий Іоан Дамаскін пише: «Не вношу четвертої особи в Тройцю, і не буде, а сповідаю єдину Особу Бога-Слова і плоть Його. Тройця перебувала Тройцею і після Втілення Слова. Плоть Бога-Слова не отримала самостійної іпостасі, і не стала іпостассю, відмінною від Іпостасі Бога-Слова, але в ній отримала іпостась, стала, краще сказати, прийнятою в Іпостась Бога-Слова, ніж окремою іпостассю. Тому вона і не залишається безіпостасною і не вводить у Тройцю іншої іпостасі». Фактично це викладчення про надання іпостасних властивостей людській природі, людське ество не має у Христі власної іпостасі та особистості, а єдиною особистістю, єдиним «Я» Ісуса Христа є Друга Особа Пресвятої Тройці, Яка усвідомлює Себе, діє, живе та воліє у двох ествах – Божественному і людському. Священне Писання і після Втілення Бога-Слова називає Його Єдинородним Сином Божим. «І Слово стало плоттю, і вселилося між нами, повне благодаті й істини; і ми бачили славу Його, славу, як Єдинородного від Отця» (Ін. 1: 14), або: «Бо так полюбив Бог світ, що віддав і Сина Свого Єдинородного, щоб усякий, хто вірує в Нього, не загинув, а мав життя вічне» (Ін. 3: 16). Іменують Його Сином Божим у прямому значенні цього слова, а не всиновленим: «Той, Який Сина Свого не пощадив, а видав Його за всіх нас...» (Рим. 8: 32). Слово «свого» в синодальному перекладі грецького тексту відпо-

відає «ιδίος», що буквально значить «власного». Святитель Іларій Пиктавійський («Про Тройцю» – IV ст.) писав, вказуючи на розбіжності у використанні терміна «Син Божий» стосовно Христа і стосовно всіх інших людей: «Багато з нас тут сини Божі, але не такий цей Син, бо він є істинний і власний Син по народженню, а не по всиновленню. По істині, а не по імені тільки, по Божественному народженню, а не створенню». Вірування всієї Церкви, що у Христі Спасителі, при двох ествах, єдина іпостась, і іпостась Божественна, насамперед можна бачити у всіх її древніх Символах, починаючи з апостольського. Тут один і той же Господь наш Ісус Христос іменується Сином Божим Єдинородним: Бога істинного від Бога істинного, рожденного, несотвореного, єдиносущного з Отцем, що через Нього все сталося. Він задля нас, людей, і нашого ради спасіння зійшов з небес, і тіло прийняв від Духа Святого і Марії Діви, і став чоловіком [14, с. 183].

А потім з особливою ясністю це вірування своєї Церкви розкрила на двох Вселенських соборах – Ефеському і Халкідонському. Ефеський собор, між іншим, схвалив і прийняв у підставу свого вчення про іпостасі Христові висловлене в посланні св. Кирила Олександрійського до Несторія: «Ми вчимо, що Слово, іпостасно з'єднавши з собою плотть, з живою душею розумною, яке незреченно і незбагненно зробилося людиною, стало іменуватися Сином людським». Ми говоримо, що, хоча ества, поєднані в істинне з'єднання, різні, але єдиний Христос, єдиний Син з обох природ, і не так, ніби відмінність природ зникла внаслідок цього з'єднання; навпаки, стверджуємо, що Божество і людство склали єдину іпостась Господа Ісуса Христа, через невимовне поєднання цих різних природ в єдине [15, с. 87]. Зокрема Ефеський собор прийняв і схвалив дванадцять догматичних глав, або анафемств, святителя Кирила Олександрійського, посланих до еретика Несторія. Так, у другому розділі читаємо: «Хто не сповідує, що Слово, суще з Богом-Отцем, іпостасно з'єдналося з плоттю, і є разом з плоттю один Христос, тобто один і той же Бог і людина, той нехай буде проклятий». У третьому розділі міститься: «Хто в єдиному Христі розділяє іпостасі по з'єднанні, поєднуючи їх союзом (συναφεία) тільки достоїнства, важливості і влади, а не союзом природного з'єднання (κατ' ἐνωσιν φυσικῆν), той нехай буде проклятий». У четвертому розділі: «Хто слова, що знаходяться в писаннях євангельських і апостольських і сказані про Христа... розрізняє так, що одні з них приписує людині, окремо від Слова Божого... а інші, як богоугодні, одному тільки слову, сущому від Бога-Отця, той нехай буде проклятий». У п'ятому

розділі: «Хто дерзає називати Христа богоносною людиною, а не Богом істинним, як Сина єдиного і природного; по лику Слово Стало плоттю і подібно до нас набралось крові і плоті, – той нехай буде проклятий». Собор Халкідонський, як ми побачили, у своєму віровизначенні навчає сповідувати «Єдиного і того ж Христа, Сина, Господа, єдинородного... пізнаного... що не на дві особи розсікається або розділяється, а єдиного і того ж Сина і єдинородного Бога-Слова» [16, с. 194].

До нас дійшли свідчення св. Ігнатія Богоносця: «Єдиний лікар плотський і духовний, народжений і ненароджений, у плоті явився Бог, у смерті істинне життя, і від Марії і від Бога. Спершу причетний стражданню, а потім непричетний стражданню, Ісус Христос, Господь наш»; Тертуліана: «Ми бачимо двояке єство не змішане, а поєднане в єдиній особі Бога і людини Ісуса»; святого Афанасія Великого: «(Христос) досконалий Бог і досконала людина, єдиний до єдиної Іпостасі, і з двох і в двох єствах»; Єфрема Сиріна: «Одного і того ж сповідую досконалим Богом і досконалою людиною, у двох єствах, іпостасно або особисто з'єднаних, пізнаних нероздільно, незлитно і незмінно, обернутий в плоть, одушевлену словесною і розумною душею, що стала подібною до нас у всьому, крім одного – гріха; один і той же є Бог і людина, в тому й іншому досконалий, Один в два єства, і в двох Один»; Григорія Богослова: «Ми не відокремлюємо в Ньому (в Христі) людини від Божества, але вчимо, що один і той же спершу не людина, а Бог і Син єдинородний, предвічний, що не має ні тіла, ні чогось тілесного, а нарешті, і людина... що підлягає стражданню по плоті, безпристрасний по Божеству, обмежений по тілу, необмежений по духу; один і той же – земний і небесний, видимий і розумопізнаний, містимий і невмістимий, щоб цілковитою людиною і Богом відтворений був повністю»; блаженного Августина: «Ісус Христос Син Божий є і Бог і людина; Бог: бо є Слово Боже, а Бог було Слово (Ін. 1: 1); людина: бо в єдність особи Словом, сприйнята душа розумна і плоть», і далі: «Єдиний Син Божий і той же син людський; єдиний син людський, той же Син Божий; не два Сини Божі, Бог і людина, а єдиний Син Божий; Бог без початку, а людина з відомого початку, Господь наш Ісус Христос» [17, с. 161].

Єресь Несторія, що розділяла Ісуса Христа на дві особи, абсолютно руйнувала таїнство втілення і таїнство спокутування. Якщо Божество і людство у Христі пов'язані в єдину іпостась, а складають дві окремі Особи, якщо Син Божий з'єднувався з Христом – людиною тільки морально, а не фізично, і перебував у Ньому,

як колись у Мойсеї і пророках, – то втілення зовсім і не було... З іншого боку, якщо за нас постраждав і помер на хресті не Син Божий своєю плоттю, а проста людина – Христос, що мав тільки моральне спілкування з Сином Божим, тоді не могло відбутися і наше відкуплення, бо людина, якою б святою не була, за самою своєю обмеженістю не в змозі викупити гріхи всього людства. А підриваючи таїнство втілення і таїнство відкуплення ересь Несторія підривала тим самим і всю будівлю християнської віри.

Одноголосно проповідували святі отці і вчителі Церкви. Святий Афанасій Олександрійський говорить: «Хоча плоть сама по собі є частиною з творінь, але вона зробилась плоттю Бога, і ми, коли поклоняємося цій плоті, не відділяємо її від Слова, так само, як, поклоняючись Слову, не відділяємо Його від плоті»; святий Епіфаній Кіпрський: «Отже, хай ніхто з вас не говорить Єдинородному: зблизь плоть, щоб я поклонився Тобі, але хай поклоняється Єдинородному разом з плоттю Його, яку прийняв Він, прийшовши в світ». Святитель Іоан Золотоустий про наше тіло каже так: «Воістину, велике, диво і дивовижно те, що наша плоть несеться на небесах, і сприймає поклоніння від ангелів, архангелів, серафимів і херувимів»; блаженний Феодорит навчає: «Сповідуючи дві природи, ми поклоняємось єдиному Христу і приносимо Йому єдине поклоніння» – і в іншому місці: «Ми і по втіленні поклоняємось єдиному Сину Божому, Господу нашому Ісусу Христу»; Кирил Олександрійський, а разом з ним і всі Отці Ефеського собору, що схвалили анафему проти Несторія: «Хто дерзає говорити, що Втіленій Людині (тобто Людському еству в особі Христа) потрібно вклонятись разом з Богом-Словом і разом з Ним Його славити, і разом називати Богом, як іншого з іншим (бо доданий приименник σύν – «з» – завжди змушує про це думати, тобто розрізняти іншого від іншого), а не шанує Еммануїла єдиним поклонінням і відплачує йому єдине славослів'я, бо Слово стало плоттю, той нехай буде проклятий»; Іоан Дамаскін: «Один є Христос, досконалий Бог і досконала людина. Йому поклоняємося, так само як і Отцю і Духу, єдиним поклонінням з Пречистою плоттю Його. Чи не відкидаємо поклоніння плоті, бо їй віддається поклоніння в єдиній Іпостасі Слова, яке зробилося іпостассю для плоті, але не служимо створінню, – бо поклоняємося плоті, не як простій плоті, але як плоті, з'єднаній з Божеством; бо два ества з'єдналися в Одну Особу і одну Іпостась Бога-Слова. Я боюся торкатися палаючого вугілля, бо з деревом з'єднаний вогонь. Поклоняюся обом ествам Христовим вкупі, бо з плоттю з'єднане Божество» [18, с. 155].

В Ісусі Христі – дві волі і дві дії – догмат, який природно випливає з вчення про незлитне і непорушне з'єднання двох природ у Христі, але прийнятий, з точки зору монофелітів, на VII Вселенському соборі і урочисто виражений в таких словах: «І дві природні волі або хотіння в Ньому, і дві природні дії, нерозлучно, незмінно, нероздільно, незлитно, за вченням святих отців наших». Істотність двох волей і двох дій у Христі або того, що в Ньому, всупереч лжевченню монофелітів, не одна тільки воля Божественна, але залишається цілою і воля людська, присутня у Святому Писанні. Сам Спаситель говорив про Себе: «Бо Я зійшов з небес не для того, щоб творити волю Мою, а волю Отця, Який послав Мене» (Ін. 6: 38), і в Гефсиманському саду молився до Отця: «Отче Мій! Якщо можливо, нехай обійде Мене чаша ця; втім, не як Я хочу, а як Ти» (Мф. 26: 39); «А втім, не Моя воля, а Твоя нехай буде!» (Лк. 22: 42). Розрізняючи в обох цих випадках волю «людську» від волі Отця і підпорядковуючи першу останній, Господь Ісус вказував, без сумніву, на свою волю людську, бо Божественна Його воля не відрізняється від волі Отця, а одна і та ж. Апостол Павло свідчить про Спасителя: «Він... принизив Себе Самого, прийнявши образ раба, зробившись подібним до людей, і з вигляду став як чоловік, упокорив Себе, був слухняним аж до смерті, і смерті хресної» (Флп. 2: 6–8).

Євангелісти неодноразово згадують про виявлення Його людської волі, наприклад: «Дали Йому пити оцет, змішаний з жовцю; і, покуснувавши, не схотів пити» (Мф. 27: 34); «Першого ж дня опрісноків ученики приступили до Ісуса і сказали Йому: де хочеш, щоб ми приготували Тобі їсти паску?» (Мф. 26: 17); «Наступного дня Ісус захотів йти до Галілеї, і знаходить Филипа, і каже йому: йди за Мною» (Ін. 1: 43). Тлумачить святих отців з приводу думки про дві волі і дві дії святий Іполит: «Через двояку дію, Божественного і людського, Він (Господь Ісус) явив Себе тим і іншим, і безмежним Богом і обмеженою людиною, цілком зберігає в собі те й інше єство, що належить кожному єству». Будучи істинним Богом, Бог-Слово є Творець світу: всестворене сталося через Нього. Син жодним чином не діє якимось відсторонено чи відокремлено від Отця; Творча діяльність Сина є разом з тим і діяльність Отця, і воля Отця є одночасно і воля Сина» [19, с. 335]. Афанасій Олександрійський так пояснює слова Спасителя (Мф. 26: 39): «Тут являє Господь дві волі, людську, властиву плоті, і Божественну, властиву Богу; людська, по немочі плоті, молить відхилити страждання, а Божественна бажає страждання». Ось пояснення тих же слів Григорієм Ниським: «Отже інша в Ньому

воля людська і інша Божественна»; Северіяном: «Показує дві волі, одну Божественну, а іншу людську». Подібні ж зауваження при поясненні зазначеного місця знаходимо у св. Амвросія і св. Іоана Золотоустого. Не можна не визнати такі міркування, висловлені ще святими захисниками православного догмату проти монофелітів: «Христос має два хотіння, або дві природні волі... Якщо у Христі дві природи, то необхідно визнати в Ньому і дві дії. Бо якщо єства різні, то різні і дії; і якщо різні дії, то різні і єства. І навпаки, якщо єство одне, в тому і дія одна; і в кому дія одна, в тому і сутність одна, за вченням Богоносних Отців. Отже, необхідно одне з двох: або, визнаючи у Христі одну дію, визнавати в Ньому і одну сутність, або, тримаючись істини і сповідуючи в Ньому, за вченням Євангелія і отців, дві сутності, за тим же вченням сповідувати також і дві дії. Христос, як єдиносущний Богу і Отцю за Божеством, повинен бути рівний Йому і по дії, а також як єдиносущний нам по людству повинен бути нам і по дії» [20, с. 298].

Якщо скажемо, що в Господі одна тільки дія, то вона буде або Божественна, або людська, або ні те, ні інше. Якщо Божественна, то змушені будемо визнати Його тільки Богом, який не має нашого людського єства. Якщо людська, то визнаємо Його тільки людиною, що богохульно. Якщо ж дія Його ні Божественна, ні людська, то Він ні Бог, ні людина, не єдиносущний ні Отцю, ні нам. Якщо дія Владики Христа одна, то вона буде або створена або не створена. Середньої між ними дії немає, як немає і середнього єства. Якщо воно створене, то покаже у Христі одне створене єство. Якщо не створене, то буде ознакою однієї нествореної сутності. Бо все природне повинно бути відповідним в усьому зі своїм єством. Дія, співобразна з єством, не є щось назовні привідне, і очевидно, що єство без згідної з ним дії не може ні існувати, ні бути пізнаним. Кожна істота тим, що діє, висловлює своє єство – і це є неодмінний закон.

Якщо одна дія у Христі, то однією і тою ж дією виконані будуть і Божественні, і людські справи. Але ніщо існуюче у природному своєму стані не може робити протилежних дій. Так, наприклад, вогонь не може разом зігрівати і охолоджувати, вода – робити вологим і сушити. Як же Той, хто по єству Бог і по єству став людиною, творив чудеса і терпів страждання одним діянням? Слід додати, що, не маючи волі людської, Христос не міг би зробитися, заради нас, слухняним Богу навіть до смерті, смерті ж хресної; не міг би добровільно потерпіти за нас страждання своїм людським єством. Отже, ересь монофелітська підривала саму можливість нашого відкуплення.

Постулат про дві волі і дві дії в Ісусі Христі пояснюється із загального вчення Православної Церкви про образ з'єднання в Ньому двох природ в єдину Іпостась, з одного боку, незлитно і незмінно, а з другого – нероздільно і нерозлучно. Щоб ясно і безпомилково представляти цю істину, ось кілька найголовніших положень щодо неї, висловлених Святими Отцями Церкви, і викладених святим Іоаном Дамаскіним в його Богослів'ї:

Перше: «Як дві природи Його (Ісуса Христа) складають одну Іпостась, то говоримо, що один і той же і бажає, і діє природно – по обох ествах, і в яких, і які – Христос Бог наш».

Друге: «Оскільки Христос є один, і хоча по обох ествах один і той же: то ми повинні сказати, що предмет Його хотіння (θελητων) є один, не тому, що Він хотів тільки того, чого хотів природно, як Бог (бо Божеству не властиво хотіти – їсти і пити та ін.), а тому, що хотів і того, що притаманно людській природі, без протиріччя свавілля і згідно з властивістю обох природ».

Третє: «Як визнаємо в Ньому дві природи з'єднані і одна в одну проникаючі, і разом не відкидаємо їх відмінності, але і обчислюємо їх, і визнаємо нероздільними; так точно визнаємо з'єднання і відмінність воля і дій і обчислюємо їх, і не вводимо поділу. Як плоть і обожнюючи, і не зазнала зміни у своєму естві: так воля і дія не виступили зі своїх меж... У Христі Його Божеству властива Божественна і всесильна дія, а Його людству – людська. Витвором людської дії було, наприклад, те, що Він взяв її за руку і підняв, а Божественним – те, що повернув їй життя».

Четверте: «Не говоримо, що у Христі дії роздільні, і ества діють окремо одне від одного, а стверджуємо, що кожне з них разом з іншим... робить те, що йому властиво. Бо Ісус Христос і людські справи здійснював не тільки як людина, бо був не просто людиною, і Божественні справи не як тільки Бог, бо був не просто Богом, а разом Бог і людина... Божественні знамення творило Божество, але не без плоті; і людське робила плоть, але не окремо від Божества. Бо і зі стражданнями плоті було з'єднане Божество, яке саме не страждало, але робило страждання рятівними: і з чинним Божеством Слова був з'єднаний святий розум, який розумів і знав, що відбувалося».

П'яте: «Він природно мав хотіння і як Бог, і як людина; втім, людська воля слідувала і підпорядковувалася (Божій) Його волі, не діючи на власний розсуд, а бажаючи тільки того, чого хотіла Божественна Його воля. Коли ж Божественна воля допускала, тоді людська воля природно піддавалася до того, що властиво їй. Так, коли вона заперечувала проти смерті, а Божественна Його

воля зволила на це, і допускає, тоді природно заперечувала від смерті, і перебувала у смертельній тривозі і страху. Коли ж Божественна Його воля захотіла, щоб людська Його воля обрала смерть, тоді страждання Його стали довольними, бо Він добровільно віддав Себе на смерть не тільки як Бог, але і як людина».

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Київ, 2004. – 1408 с.
2. Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие: курс лекций. – Ч. III. – М., 1997. – 292 с.
3. Собрания творений преподобного Иустина (Поповича) / Под общ. ред. проф. Моск. духовн. акад., д-ра перк. истор. А. И. Сидорова, пер. С. П. Фонова. – Т. 2. – М.: Паломник, 2006. – 602 с.
4. Ленка Карфилова. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / пер. с чешского. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 336 с.
5. Апостольські мужі: збірка писань мужів апостольських у перекладі українською мовою викладачів та аспірантів Київської православної богословської академії / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [автор вступу та передмов до книг прот. Олександр Трофимлюк]. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 304 с.
6. Св. Ириней Лионский. Творения. – М.: Паломник, Благовест, 1996. – С. 316.
7. Прот. Ливерий Воронов. Догматическое богословие. – М.: Благовест, 1999. – 167 с.
8. Лосский В. Н. Догматическое богословие. – СПб.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. – 586 с.
9. Карташов А. В. Вселенские соборы. – М., 1994.
10. Болотов В.В. История церкви в период вселенских соборов. – М.: Поколение, 2007. – 720 с.
11. Життя святих (вибрані) українською мовою, викладені за повчанням Четв'я-Міней св. Димитрія Ростовського: у 7-ми т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – Т. 1: Січень–лютий. – 712 с.
12. Яннарас Х. Вера Церкви. – М.: Центр по изучению религий, 1992.
13. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.: Сибирская Благовонница, 2010. – 476 с.
14. Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. – Т. 2: Лекции по истории древней церкви. Введение в церковную историю. / Под ред. А. В. Храпова, прим. А. И. Бриллиантова, А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 2000. – XIV, 306. – С. 30–48, 88–100.
15. Восточные отцы и учителя Церкви V века. – М.: Издательство МФТИ, 2000. – С. 135.
16. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви: (Раскрытие Православия в их творениях). – М.: Издательство МГУ, 1994. – С. 278.
17. Мейендорф Иоанн, прот. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Л. А. Успенской, примеч. А. И. Сидорова. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 246.
18. Феодор (Юлаев), иером. Защита свт. Кириллом Александрийским выражения «Одна природа Бога Слова воплощенная» с точки зрения православных полемистов V–VIII веков. – СПб., 2010. – С. 237.
19. Благовістя Господа нашого Ісуса Христа. Четвероевангеліє (коментарі) / Київська православна богословська академія Української Православної Церкви Київського Патріархату; прот. Олег Маланяк. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – 579, [1]: іл.
20. Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. – Репринтное издание ЛР№ 030847. – СПб.: АКЦИОН ЭСТИН, 1998. – 456 с.