

КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ
БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Кафедра богослів'я та філології

Ця кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису
містить результати власних досліджень.
Використання ідей, результатів і текстів інших авторів
мають покликання на відповідне джерело

(підпис автора)

БУЛА ОЛЕКСАНДР ВІКТОРОВИЧ

Магістерська робота

**«ВНЕСОК СВЯТОГО ЄФРЕМА АНТІОХІЙСЬКОГО В БОРОТЬБУ З
МОНОФІЗИТАМИ»**

зі спеціальності 041 – богослів'я
галузі знань 04 – богослів'я

Науковий керівник:
протоієрей Леонтій Никитенко
кандидат наук із богослів'я,
доцент кафедри біблійних і
філологічних дисциплін КПБА

(підпис)

«До захисту допущено»

Завідувач кафедри богослів'я та філології КПБА

протоієрей Ярослав Романчук,
кандидат наук з богослів'я, доцент

«___» _____ 20__ р.

КИЇВ – 2020

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	6
1.1. Джерельна база та історіографія дослідження.....	6
РОЗДІЛ 2. СВЯТИТЕЛЬ ЄФРЕМ АНТІОХІЙСЬКИЙ І ЙОГО	
ВНЕСОК В БОРОТЬБУ З МОНОФІЗИТСТВОМ.....	8
2.1. Поєднання двох природ у Христі Ісусі за вченням Халкидонського собору.....	8
2.2. Монофізитство у післяхалкидонський період.....	19
2.3. Богословська спадщина святого Єфрема Антіохійського.....	27
2.4. Богословсько-полемічна та екзегетична діяльність святого Єфрема...	61
РОЗДІЛ 3. БОГОСЛІВ'Я ЄФРЕМА АНТІОХІЙСЬКОГО.....	71
3.1. Христологія Єфрема Антіохійського та його вчення про поєднання двох природ в Ісусі Христі.....	71
3.2. Природа, Сутність, Іпостась Ісуса Христа.....	74
3.3. Антропологія Єфрема Антіохійського.....	77
ВИСНОВКИ.....	80
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	81

ВСТУП

Актуальність дослідження. У монофізитстві відбувається відмежування природи, як онтичної реальності від свого особистісного способу існування. Спрощується піхід до істини, спроба пристосувати її до логічної тотожності поняття і того що зрозуміле, таким чином логічна тотожність передбачає онтичні або автономні та індивідуальні категорії, тобто логічна тотожність не в силі наблизитися до сутнісної події єднання двох різних природ у єдиній іпостасі.

Не можливо вмістити з точки зору логіки онтичних категорій антиномічного буття. Таким чином ця христологічна ересь вияляє тенденцію про нездатність буття перевершити себе як онтичну індивідуальність, прийняти в дар одкровення про вселенську єдність життя і цілісність церкви.

Монофізити не вміють відрізнити природньої волі в її особистісному прояві, це означає що природа детирмінує людину. Це є невмінням відрізнити природньої волі від її особистісного прояву. Природа повинна бути змістом особи. В сучасному світі стоїть богословська проблема прийняти іншого, любити іншого. Як тоді прийняти іншого, якщо природа визначає людину. Що означає природа визначає людину? Якщо не вміти відрізнити природи від її існування тоді людина має сказати: я маю бажання красти, обманювати, блудити, перелюбствувати, об'їдатися, не бути щирим. Це певний психологічний стан людини. Щоб справитися з цим, потрібно знати, що крім природи є особа, як спосіб існування природи.

Це означає, що монофізитство зафундаментовує та показує, що людина не може бути іншою ніж вона є за своїми природніми властивостями. Наприклад бажання спати, для пілота під час виконання рейсу, дорівнює катастрофі. Якщо слухати те, що вказує природа, то це також відповідно дорівнює катастрофі.

Таким чином аксіологічні принципи свободи людини безпосередньо пов'язані із вирішенням питання монофізитства. Воно має безпосереднє

релігійне, церковне, аксіологічне, смислове та ціннісне значення для сучасного богослів'я зокрема і буття людини в світі загалом. Таким чином дана робота пов'язана із сучасними богословськими наративами, які мають практичне значення.

Відповідно ми повинні знати тих, які всім своїм життям відстоювали правдиве християнське вчення. І нажаль мало знаємо про таку визначну особистість як святий Єфрем Антіохійський, тому що його твори у своїй більшій кількості не перекладені та не досліджені до цього часу, відповідно ми не знаємо повноцінного бачення боротьби проти такої ересі, як монофізитство. Без знання богословської спадщини, творів святого Єфрема Антіохійського, без знання його внеску у боротьбу з монофізитами ми мало можемо розуміти про період до п'ятого Вселенського собору.

Святитель Єфрем Антіохійський залишив значний корпус творів, в які входили догматичні та полемічні твори, проповіді й листи. Але, нажаль, жодне з них не збереглося повністю, але тільки у фрагментах: у преподобного Анастасія Синаїта, прп. Іоанна Дамаскіна, в актах VI Вселенського Собору, в різних грецьких рукописах, а також в конспекційній формі в «Бібліотеці» свт. Фотія, який згадує 12 послань святителя до різних осіб.

У фрагментах творів, які до нас збереглися Єфрем постає, як різнобічний церковний письменник, розмірковує на різні богословські теми, головна з яких була христологія - захист і пояснення богослів'я Халкидонського Собору 451 р. і полеміка проти ересей (в першу чергу монофізитства, а також несторіанства). Ми зараз знаємо, як потрібно сповідувати поєднання двох природ в Христі Ісусі, але ми дуже мало знаємо про таку визначну особистість, як святитель Єфрем Антіохійський, та про те, наскільки сильною та важливою була його боротьба проти різних ересей того часу у тому числі і в боротьбі з монофізитством.

Для нас важливо якомога більше знати про носіїв істинного віровчення та захисників вчення Церкви, особливо у цей нелегкий час. Коли наступила епоха вседозволеної свободи, та міжрелігійної рівності на світовій арені.

Мета дослідження полягає у цілісній реконструкції, аналізі та богословській інтерпретації смислових домінант діалектики тварного-нетварного христології святого Єфрема Антиохійського та встановлення внеску святителя у боротьбі з монофізитами крізь призму релятивістських глобалізаційних тенденцій. Мета наукового дослідження передбачає розв'язання таких **завдань**:

– вивчити історіографію питання, систематизувати і визначити необхідну джерельну базу;

– відтворити основні етапи богословської та святительської діяльності Єфрема Антиохійського у контексті церковно-релігійних трансформацій епохи;

– виявити особливості концептуальних підходів святого щодо церковно-богословського комплексу христологічної проблематики;

– проаналізувати основні підходи Єфрема Антиохійського до розуміння понять «особа», «іпостась» «природа», «сутність», «єднання». Розглянути їх у контексті богословського дискурсу та виявити смисловизначальні чинники способу існування природи за рахунок свободи особи (іпостась як спосіб, принцип існування природи);

– визначити специфіку церковно-смислових індикаторів у світоглядно-богословській системі святителя;

– розкрити феномен людини крізь призму аксіологічно навантажених сотеріологічно-христологічних поглядів патріарха Єфрема.

Об'єктом дослідження є твори та богословська спадщина святителя Єфрема Антиохійського.

Предмет дослідження: розгляд вчення Єфрема Антиохійського, його богословської думки, в якій засвідчується соборне вчення церкви. Розгляд богословських питань в яких засвідчено, як правильно потрібно визнавати в Ісусі Христі єднання двох природ.

Методи дослідження. Для досягнення мети і виконання визначених цілей потрібно сформулювати конкретні положення науково-богословського дослідження. В роботі присутні методи аналізу, синтезу, порівняння,

узагальнення. У магістерській роботі використані принципи системності та об'єктивності.

Наукова новизна роботи. Багато сучасних богословів висвітлюють у своїх працях вчення Церкви про єднання двох Природ в Христі Ісусі. Та ми спробуємо показати, а на основі соборного вчення святих отців та Церкви, як вплинуло вчення, богословська спадщина та діяльність Святителя Єфрема на «розуміння» того, як саме поєдналися дві природи в Ісусі Христі.

Практичне значення. Матеріали магістерської роботи можуть використовуватися у сфері богослів'я, яка стосується поєднання двох природ в Ісусі Христі. Дослідження цієї тема відкриває можливість, глибше розуміти цей розділ Богослів'я. На основі прикладу боротьби з різними єресьми, хибними розумінням християнського вчення, описаного періоду часу, потрібно взяти приклад боротьби проти гріха, той приклад, який показував своїм життям святий Єфрем Антіохійський.

Структура роботи. Магістерська робота складається із вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури.

У вступі обґрунтовано актуальність теми дослідження; визначено мету, об'єкт, предмет, завдання роботи, методи дослідження, теоретичне та практичне значення роботи; описано наукову новизну.

У першому розділі розглянуто джерельну базу дослідження та охарактеризовано історіографію роботи.

У другому розділі описано внесок святителя Єфрема антіохійського і його внесок в боротьбі з монофізитством, зокрема.

У третьому розділі увагу приділено богослів'ю святителя Єфрема Антіохійського, Христології та вчення про поєднання двох природ в Ісусі Христі за вченням Єфрема Антіохійського та антропологія Єфрема Антіохійського. Закінчується робота висновками, де ми підвели підсумки даної теми та виділено основні положення магістерської роботи. На прикінці роботи подано список використаної літератури.

РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Джерельна база та історіографія дослідження

Основним джерелом магістерської роботи є Святе Письмо, тобто Старий і Новий Завіти, в якому вміщені вказівки про промислительну дію Бога від створення світу і до наших днів. Основа розуміння православної сотеріології закладена в Біблії, здебільшого у Новому Завіті, хоча і Старий Завіт містить чимало згадувань про спасіння. Тому Біблія – це основне джерело, для дослідження даної теми.

В магістерській роботі подана спроба аналізу христології та антропології св. Єфрема патріарха Антіохійського (6 ст.) на основі перекладених з грецької мови творів святителя. Повне зібрання праць святого знаходиться в декількох томах «Патрології Міня» і буде послідовно опрацьоване згодом. Окрім вищезазначеної праці в основу написання магістерської роботи увійшли такі напрацювання: праці В. В. Болотова, Сидорова А. І., Василя Лур'є, Святителя Димитрія Ростовського, Анастасий Синаїта.

Також в основу нашої праці увійшла *Patrologia Graeca* (Грецька патрологія) - відредаговане зібрання праць Отців Церкви і різних світських авторів, написаних на грецькому койне і візантійському (середньогрецькою) мовою. Складається з 161 тому, надрукованих в 1857-1866 роках в друкарні Міня. Включає східних Отців і тих західних авторів, які писали свої праці перш, ніж латинську мова стала переважною на Заході серед християн в III столітті, наприклад ранні автори, відомі як Апостольські мужі, Послання Климента, Пастир Єрми, Євсевій Памфіл, Оріген, Василь Великий, Григорій Ниський і так далі.

В реальності зібрання містить не 161 том, а 167 томів: 16-й і 87-й розділені на три частини, а 7-й і 86-й - на дві, саме із 86 тому були взяті праці святителя Єфрема Антіохійського.

Перше видання містить тільки латинські переклади оригіналів (81 том, 1856-1861). Друге видання містить грецький текст з паралельним латинським перекладом (166 томів, 1857-1866). Текст скомпонований так, що колонці тексту грецькою мовою відповідає на тій же сторінці колонка латинського перекладу. У випадках, коли грецький оригінал був втрачений, як, наприклад, сталося з деякими текстами Іринія Ліонського, існуючі грецькі фрагменти поміщені серед латинського тексту. В одному випадку оригінал збережений тільки на сирійською мовою і переведений на латинську. Дуже часто інформація про автора також представлена на латинській мові, тому переклад праць здійснювався, як із грецької мови, так і з латинської.

Незважаючи на недоліки і давність видання, *Patrologia Graeca* не втратила своєї значущості до теперішнього часу. Хоча при підготовці видання рукописи не вивчалися, а передруковувалися вже існували видання, але об'єднання часто малодоступних книг в одні збори істотно полегшило роботу вчених. При академічному цитуванні Східних Отців Церкви прийнято вказувати, що текст знаходиться в даному виданні (що позначається аббревіатурою PG), номер тому і номер стовпця видання.

РОЗДІЛ 2. СВЯТИТЕЛЬ ЄФРЕМ АНТІОХІЙСЬКИЙ І ЙОГО ВНЕСОК В БОРОТЬБУ З МОНОФІЗИТСТВОМ

2.1. Поєднання двох природ у Христі Ісусі за вченням Халкидонського собору

Поняття іпостасного єднання було введено Кирилом Олександрійським і догматично сформувався на Халкидонському вселенському соборі. Вказівки на нього містяться у всіх трьох основних символах віри: Апостольському, Афанасієвському і Нікео-Царгородському. Іпостасне єднання пояснює, зокрема, викуплення Христом гріхів людства і подальше Воскресіння.

За вченням Православної Церкви, Ісус Христос є Бог і Людина одночасно, єдиносущний Отцю за Божеством і нам за людством. В особі Ісуса Христа Божественна і людська природи співіснують незлитно і в нероздільній єдності. Християнська Церква з найперших років свого буття жила вірою в те, що Ісус Христос був одночасно Богом і людиною. Однак лише в епоху христологічних суперечок були знайдені такі богословські формулювання, які дозволяли описати єднання Божественної і людської природ в Ісусі Христі таким чином, щоб було виключено єретичне тлумачення цього феномена [Давиденков, 2013, с. 346].

Христологічні суперечки V століття розгорталися головним чином між представниками Олександрійської і Антіохійської богословських шкіл: перші робили акцент на єдності двох природ у Христі, другі на відмінності між ними. III Вселенський Собор висловив христологічне вчення в термінах олександрійської христології, ґрунтуючись на вченні святого Кирила Олександрійського про єдність Боголюдської природи Христа. IV Вселенський Собор, навпаки, взяв на озброєння Антіохійську христологічну традицію з її акцентом на «дві природи» Христа. Ні олександрійська, ні антиохійська традиції в особі своїх кращих представників не брали під сумнів повноту Божества і повноту людства у Христі; обидві стверджували, що

Христос «єдиносущний Отцю за Божеством і єдиносущний нам за людством». Але одна і та ж істина про повноту Божества і людства у Христі виражалася по-різному двома богословськими традиціями, причому обидва термінологічні вираження виявилися православними за своєю суттю [Сидоров, 2003, с. 231].

Звичайно, як на олександрійському, так і на антиохійському ґрунті були відхилення від православного вчення. У стані олександрійців найбільш яскраво вираженим відхиленням стало вчення Евтіхія, який говорив про повне поглинання людства у Христі Божеством: до втілення дві природи, після втілення одна. Крайнощі антиохійської христології виявилися у вченні Несторія, у якого вбачали розсічення Христа на «дві іпостасі», «два обличчя» і «двох синів». Однак великі богослови обох традицій уникали ухилення в крайнощі і, користуючись богословською термінологією, характерною для своєї традиції, висловлювали православне христологічне вчення [Афанасьєв, 2003, с. 139].

За кілька десятиліть до початку несторіанських суперечок святитель Григорій Богослов, в числі інших великих Отців IV століття, сформулював принцип взаємospілкування властивостей двох природ у Христі (*communicatio idiomatum*), який в V столітті був прийнятий за основу Халкидонським Собором. Саме завдяки взаємospілкуванню відбувається обоження людської природи у Христі, а разом з нею - обоження всього людського єства. Бог, за образним висловом Григорія, «підніс до Божества Всю смертну людину» і помер «за тих, які зійшли до землі і померли в Адамі». Останнє означає, що спасительна смерть Христа поширюється на все людство: у Христі обожнюється всеціла природа Адама [Григорій Богослов, св., 2014, с. 154].

Все Євангеліє свідчить про те, що Христос був одночасно Богом і людиною. Кожна Його дія, кожна подія з Його життя може бути підтвердженням цього. Герменевтичний принцип, яким користується Григорій Богослов, полягає в тому, що одні дії Христа розглядаються ним як властиві смертній людині, інші - як ті, що належать безсмертному Богові:

«Він був смертний, але Бог; Він - з роду Давида, але Творець Адама; Він носій плоті, але поза тілом; (Син) Матері, але дівочої; описаний, але незмірний; Ясла вмістили Його, але зірка вела до Нього волхвів; Вони прийшли з дарами і стали на коліна; Як смертний був Він у смертельній тривозі, але як Незборимий переміг; Куштував їжу, але наситив тисячі і воду перетворив на вино; Хрестився, але очистив гріхи, і громовим голосом Дух проголосив Його Сином; Як смертний Він спав і як Бог втихомирював бурю на морі, - святий продовжує думку про таємницю поєднання двох природ в Христі і каже, - Стомлювався в дорозі, але у смертних зміцнював сили і ноги; Він Жертва, але й Архієрей; Жрець, але і Бог; Кров приніс Він Богу, але очистив весь світ; Піднесений на хрест, але його на хресті прибив гріх... Якщо одне свідчило про злидні смертного, то інше - про багатство безтілесних».

До таємниці єднання двох природ у Христі Григорій підходить з різних сторін, намагаючись підібрати термінологію і образи, за допомогою яких цю таємницю можна було б висловити. Одним з таких образів є завіса: Бог з'єднує дві природи, одну таємну, іншу видиму для людей, і являється людям, прикрившись завісою плоті.

Роблячи чітке розходження між двома природами Христа, Григорій проте підкреслює, що вони в Ньому природи нерозлучно з'єднані, а тому рішуче відкидає думку про «двох синів», тобто двох самостійних особистостях в Ісусі Христі:

«Він вчить на горі, то розмовляє на рівнинах, то сходить в корабель, то забороняє бурям. Іноді спить, щоб і сон благословити, іноді втомлюється, щоб і працю освятити, іноді плаче, щоб і сльози зробити похвальними. Переходить з одного місця на інше Той – Хто позачасовий, Безтілесний. Один і Той же і Був, і є: був понад часом, а приходить підвладним часу, був невидимим, а стає видимим. На початку був, у Бога був і Богом був (Ін 1, 1). Третє «був» підтверджується за допомогою повторення. Але Він виснажив те, ніж Він був, і сприйняв те, ким не був, не ставши при цьому двома, але захотів стати єдиним

з двох (природ). Бо і те й інше є Бог - і сприйняло, і сприйняте; дві природи стікаються в одне, але не два Сина...»

Вчення про «двох синів» було в V столітті інкриміновано Несторію, якому так і не вдалося довести, що це звинувачення на його адресу безпідставне. Христологічні прозріння Григорія Богослова і його богословська термінологія, по суті, передбачили суперечки V століття, в тому числі навколо терміна «Богородиця». Несторій відкидав цей термін на тій підставі, що «Марія не народила Божество». За півстоліття до III Вселенського Собору, який засудив Несторія, Григорій Богослов виніс свій суд з приводу єретичних відхилень у викладі христологічної доктрини: «Хто не визнає святу Марію Богородицею, той позбавлений Божества. Хто говорить, що, як через утробу, пройшов (Христос) через Діву, а не утворився в Ній Божественно і людськи - Божественно як (народився) без чоловіка, а людськи як (народився) згідно із законом природнього, - той теж атеїст. Хто говорить, що (в утробі Діви) утворилася людина, а потім поступилася місцем Богу, той засуджений..., продовжуючи описувати про несторіанство святитель стверджує, хто визнає двох синів - одного від Бога Отця, а іншого від Матері, а не одного і того ж, той нехай позбудеться усиновлення, обіцяного правовірним. Бо дві природи, Бог і людина... але не два Сина і не два Бога... Коротко кажучи, в Спасителя є одне і інше... але не один і інший - так не буде! Бо одне й інше однакове в змішуванні - Бог став людиною, а людина обожилась...».

Далі він продовжує: «Хто говорить, що (Божество у Христі) діє по благодаті, а не пов'язане і не сполучається з природою, той нехай залишиться позбавленим кращої долі, але нехай наповниться противною дією.

Хто не поклоняється Розіп'ятому, той нехай буде проклятий і так приєднається до боговбивць! Хто говорить, що Христос удосконалювався за допомогою справ і що Він або після хрещення, або після воскресіння удостоєний усиновлення нехай буде проклятий. Хто говорить, що плоть зійшла з неба, а не взята від землі і від нас, нехай буде проклятий! [Кирило Олександрійський, свт., 2000, с. 124]»

У цьому тексті перераховані всі основні христологічні погляди, які згодом будуть засуджені Церквою. Не можна не подивуватися богословській пильності Григорія, який зумів діагностувати небезпечні ухилення від православної христології задовго до того, як вони стали предметом болісних суперечок. Чітко визначивши межі, поза якими богослов ризикує впасти в ересь, Григорій створив свою власну збалансовану і гармонійну христологічну доктрину. Не випадково Отці III і IV Вселенських Соборів зверталися до його писань, бачачи в них зразок чистого і неушкодженого православного вчення про дві природи у Христі.

Чималу роль для розвитку православної христології мали твори отців IV століття, в першу чергу знову ж Григорія Богослова, спрямовані проти ересі Аполлінарія Лаодикійського. Як ми пам'ятаємо, Аполлінарій вважав, що у Христа замість розуму був Божественний Логос: цей Логос виконував в Ісусі ті функції, які в звичайній людині виконують розум і душа. Заперечуючи наявність людської душі і розуму в втіленому Слові, Аполлінарій заперечував повноту людської природи у Христі, що було помічено Григорієм [Григорій Богослов, св., 2014, с. 154].

Останній звинуватив Аполлінарія в тому, що, згідно з його вченням, Христом врятована тільки половина людини, а не вся людина: якщо не вся людина прийнята, то «не вся і врятована, хоча вся впала і засуджена за непослух первозданного». Гріхопадіння Адама торкнулося всіх елементів його людської природи, включаючи тіло, душу і розум. Якщо ж Христос сприйняв тільки людське тіло, а не одночасно також душу і розум, то врятовано лише те, що з'єдналося з Богом, а «неприйняте - невилікуване». Якщо Христос був Богом, який сприйняв на Себе людську плоть, як якусь накидку, то Він не був повноцінною людиною, і все, що Він робив як людина, було однією певною театральною виставою. Навпаки, якщо втілення сталося з метою руйнування гріха і спасіння людини, то подібне мало бути освячено подібним.

Єднання Бога і людини в Особі Ісуса Христа не було штучним і тимчасовим союзом двох протилежних природ. Бог прийняв на Себе людське

ество назавжди, і Христос не відкинув плоть після воскресіння: Його тіло не перейшло в сонце, як думали манихеї, що не розлилося по повітрю і не розклалося, але залишилося з Тим, Хто сприйняв його на Себе. Друге Пришествя Христа, на думку Григорія, буде явищем Господа в людському тілі, але в такому, в якому Він явився учням на горі, тобто перетвореному і обоженому, преображеному.

У першій половині V століття найбільш яскравим виразником православної христології був святий Кирило Олександрійський, який виклав своє вчення в численних полемічних творах, присвячених спростуванню несторіанства. Кирило насамперед підкреслює єдність Особистості Ісуса Христа - Бога і Людини. З цієї єдності природно випливає найменування Діви Марії Богородицею, бо Вона народила не людину Ісуса, відмінного від Бога Слова, а того ж самого Сина Божого, від віку народженого Отцем:

«Народженого від Святої Діви ми визнаємо і досконалим Богом, і досконалою Людиною, обдарованою розумною душею. Тому Святу Діву ми називаємо Богородицею. Особливості ж, приписувані Божественним Писанням то Його людському єству, то Його Божественній могутності, на наше переконання, з'єдналися в Ньому в одну особистість. Він був один і той же, коли спав і коли приборкав Своєю могутністю море і вітри; один і той же, коли втомлювався на шляху і коли ходив по морю і проходив пустелю за Своєю могутністю. Отже, поза всяким сумнівом, Він був Бог і людина одночасно» [Кирило Олександрійський, свт., 2000, с. 196].

Своє христологічне вчення Кирило Олександрійський виклав в анафематизмах, спрямованих проти ересі Несторія, а також інших найбільш поширених в IV-V століттях єретичних інтерпретацій з'єднання двох природ в Особі Боголюдини Христа:

«Хто не сповідує Еммануїла істинним Богом і Святу Діву Богородицею, так як Вона по плоті народила Слово, сущого від Бога Отця, що стало плоттю, - нехай буде проклятий».

Хто не сповідує, що Слово, суцього від Бога Отця, з'єднане з плоттю іпостасно і що через це Христос єдиний з власною плоттю, тобто один і той же є Бог і одночасно людина, - анафема.

Хто в єдиному Христі після з'єднання (природ) розділяє особи, поєднуючи їх тільки союзом гідності, тобто в волі або в силі, а не, скоріше, союзом, що складається в єднанні природ, - нехай буде проклятий.

Хто вислови євангельських і апостольських книг, вжиті святими про Христа або Ним Самим про Себе, відносить окремо до двох осіб або іпостасей і одні з них докладає до людини, якого представляє відмінним від Слова Бога Отця, а інші, як належні Богу, до одного лише слова Бога Отця, - нехай буде проклятий.

Хто ризикує називати Христа людиною богоносною, а не Богом істинним, як Сина єдиного (з Отцем) за природою, так як Слово стало плоттю і наблизилося до нас, сприйнявши нашу плоть і кров, - нехай буде проклятий.

Хто насмілиться говорити, що Слово Бога Отця є Бог чи Владика Христа, а не сповідує швидше Його ж Самого Богом і разом людиною, так як, згідно з Писанням, Слово стало плоттю (Ін 1, 14), - нехай буде проклятий.

Хто говорить, що Ісус як людина був знаряддям дій Бога Слова і оточений славою Єдинородного як існуючий окремо від Нього, - нехай буде проклятий. З цього ми бачимо, що святий Кирило, зображає Сина, як рівного Отцеві, але із іншими іпостасними властивостями, потім Кирило продовжує,

Хто насмілиться говорити, що сприйнятій (Богом) людині потрібно вклонятись разом з Богом Словом, має його прославляти разом з Ним і разом називати Богом, як одного в іншому... а не шанувати Еммануїла єдиним поклонінням, - нехай буде проклятий...

Хто не сповідує Бога Слова постраждалим плоттю, розп'ятим плоттю, який прийняв смерть, нарешті, став первородним з мертвих, так як Він є життя і животворчий як Бог, - нехай буде проклятий» [Григорій Богослов, свт., 2010, с. 224].

Сучасній людині нелегко зрозуміти, чому християнська доктрина повинна була виражатися в формі анафематизмів. Причина такого частого використання цього жанру святими отцями полягала в тому, що головною рушійною силою їх полемічних писань було прагнення виявити брехню і знешкодити її. Більш того, поєднання двох природ у Христі - одна з таємниць богослів'я, для пояснення яких більше підходить апофатична, ніж катафатична мову. Не випадково у віровченні Халкидонського собору говорилося про єднання у Христі двох природ «незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно». Іншими словами, отці Собору змогли сказати лише про те, як не з'єднані дві природи, але не зробили спробу позитивного пояснення способу їх з'єднання.

Загальна спрямованість анафематизмів Кирила визначається прагненням підкреслити єдність двох природ у Христі і їх повноту. Всупереч аріанству Кирило стверджує, що Ісус Христос - не обоженна людина, а втілений Бог: Він - істинний Бог Слово, що зійшов з небес і втілювався для спасіння роду людського. Всупереч несторіанству Кирило стверджує нерозлучність двох природ у Христі: вони пов'язані не «союзом гідності», а за своєю суттю, іпостасно. Не можна говорити про Бога Слово і людину Ісуса як двох суб'єктах. Поклоніння віддається Боголюдині Христу, а не людині Христу разом з Богом Словом. Все, що належить людині Ісусу, належить і Богу Слову: плоть Ісуса є плоть втіленого Бога (це твердження грає найважливішу роль у формуванні православного вчення про Євхаристію). Святий Дух не є чужою силою Ісуса Христа, якою Він користувався для здійснення чудес: Святий Дух належить Христу як «єдиному від Трійці».

Заслуга Халкидонського Собору полягала в тому, що він не тільки засудив євтіхіанське монофізитство, а й уточнив термінологію Кирила Олександрійського, відкинувши, зокрема, формулу «одна природа Бога Слова втілена». Вживаючи цю формулу, Кирило не наповнював її єретичним змістом: в його богословській мові вона лише підкреслювала єдність природ у Христі. Однак коли євтіхіанське монофізитство заявило, що в Христі після втілення людська природа повністю поглинута Божественною («сповідаю дві

природи до втілення, одну після втілення», говорив Євтихій), постала необхідність термінологічного уточнення [90, інтернет-ресурс].

Якщо Єфеський Собор (III Вселенський) підкреслив єдність двох природ, то Халкидонський Собор (IV Вселенський) зробив акцент на тому, що кожна з природ Христа володіє повнотою: від з'єднання між Божеством і людством ні перше не применшувалось і не зазнало будь-якої вади, ні друге не виявилось в чому-небудь неповноцінним. У цьому не сумнівався ні Кирило, ні великі отці IV століття, однак саме на Халкидонському Соборі про це було заявлено на повну силу. І саме богослови Халкидону довели до логічного завершення ідею «взаємопоєднання властивостей» (*communicatio idiomatum*), згідно з якою у Христі властивості Божественної природи не можуть бути відокремлені від властивостей людської природи.

Як пише Іоанн Дамаскін: «Один Христос, Один Господь, Один Син, Він же Самий Бог і людина, разом досконалий Бог і досконала Людина, весь Бог і вся людина, але одна складна Іпостась з двох досконалих природ - Божества і людства і в двох досконалих природах - божество і людство. Чи не виключно Бог і не просто людина, але Один Син Божий і Бог втілювався, разом Бог, і Він же разом з тим людина, який не прийняв злиття і який не зазнав поділу, несе Собою природні властивості двох різносутнісних природ, по Іпостасі з'єднаних незлитно і нероздільно: тварність і нетварність, смертність і безсмертя, видимість і невидимість, обмеженість і безмежність» [Іоанн Дамаскін, преп., 2010, с. 68].

Суперечка про дві природи Христа, що хвилювало Церкву в V столітті, а у VII столітті вилилось в суперечку про дії і волі в Ісусі Христі. Моноенергізм і монофелітство VII століття, з одного боку, були мотивовані прагненням до досягнення політичного примирення між ворогуючими партіями шляхом віровчительного компромісу; з іншого боку, вони були спробою пояснити, чому людська природа Христа відрізняється від людської природи занепаłego Адама. Ми бачили, що отці Церкви, наполягаючи на ідентичності природи Христа природі занепаłego Адама, в той же час підкреслювали, що Христос

був схожий на чоловіка в усьому, крім гріха. У чому практично виражалося це «крім гріха»? Чи не в тому, що у Христа не було своєї, відмінної від волі Отця, або Свого самостійного дії, відмінного від дії Отця? Чи можна говорити, що у Христа була людська воля і людська дія, якщо і те й інше завжди і цілком підкорялося волі і дії Отця? [Сидоров, 2003, с. 232]

Церква, в особі насамперед преподобного Максима Сповідника, сформулювала вчення про те, що Христос володів людською волею і людським дією: якби цього не було, Христос не був би повноцінною людиною. Якби у Христа не було самостійної людської волі і самостійного дії, то те що «несприйняте не було б вилікуване». Воля і дія занепакої людини залишаються зціленими. Як каже Максим Сповідник, якби у Христа була одна воля, то вона була б або Божественна, або ангельська, або людська. Але в такому випадку Христос не був би Боголюдиною, а був би або тільки Богом, або Ангелом, або тільки людиною.

У той же час людська воля Христа перебувала в повній гармонії з волею Бога Отця, і між цими свободами не було протиріччя чи конфлікту. Відсутність протиріччя чи конфлікту між людською волею Христа і волею Божою пояснюється тим, що воля і дія Христа, як і все Його людське єство, були цілком обоженіми. Максим Сповідник роз'яснює це за допомогою відмінності між фізичною та гномічною волею. Фізична, або природна воля - це та, що належить всьому людському єству. Гномічної, або «воля вибору» (від грец. Γνωμη) - «вибір, намір») належить кожній окремій особистості. Якби Христос мав «волю вибору», то тоді Він був би «простою людиною, подібно до нас, схильним до міркування». У Христі воля людська була цілком підпорядкована волі Божої, і тому про будь який конфлікт або протиріччя між двома свободами не може бути мови: «Так як один і той же був повноцінним Богом та одночасно повноцінною людиною, і Він же - цілком людина разом з Божеством, він Сам, як людина, в Собі і через Себе підпорядкував людське Богові й Отцеві, надавши нам Себе як найкращий прообраз і зразок для наслідування» [Максим Сповідник, преп., 2010, с. 143].

Повторюючи Максима Сповідника, Іоанн Дамаскін роз'яснює: не одне і те ж - бажати взагалі, тобто мати здатність бажання, або бажати будь-яким певним чином (тобто бажати чого-небудь певного). Бажати взагалі, так само як і бачити взагалі, є приналежність єства, бо це властиво всім людям. А бажати будь-яким певним чином - приналежність вже не природи, але нашого вільного вибору (гномічної волі). Те ж саме відноситься і до дії: здатність діяти належить всьому людському єству, а той чи інший конкретний спосіб дії є приналежністю конкретної людської особистості [Іоан Дамаскин, преп., 2004, с. 214].

Саме на рівні «вільного вибору» (гномічної волі) в людині відбувається вибір і коливання між добром і злом, і від цього коливання був спочатку вільний Христос: Його воля, будучи обпаленою, ніколи не схилилася і не могла схилитися до зла. Про вільний вибір в Господі говорити неможливо, стверджує Іоанн Дамаскін (знову ж слідом за Максимом), бо вільний вибір є рішення, прийняте на основі дослідження і обмірковування того чи іншого предмета, після наради і судження про нього. Христос же, будучи не просто людиною, але одночасно і Богом, будучи всюдисущим, не мав потреби «ні в розгляданні або в дослідженні, ні в постановах своїх». Він за своєю природою мав схильність до добра і відразу до зла. Про це говорить пророк Ісаїя: перш ніж це немовля навчиться обирати блага або зло, він відкине зло, щоб обрати блага (Іс 7, 16). Слово «колись» показує, що Він не так, як ми, внаслідок дослідження і обмірковування, але, будучи Богом, Який іпостасно з'єднався з плоттю, в силу самого Свого Божественного буття і всезнання, володів благом по Своїй природі [Іоан Дамаскин, преп., 1996, с. 323].

Підсумовуючи вчення Максима Сповідника про гармонійне єднання двох воель у Христі, преподобний Анастасій Синаїт писав:

«Я зовсім не стверджую (нааявність) у Христі двох воюючих одна з одною і протилежних воель, не кажу взагалі і про волю плотську, пристрасну і лукаву, бо навіть біси не наважуються проректи це відносно Христа. Але оскільки Він сприйняв досконалу Людину, щоб всю її врятувати, оскільки Він

є досконалим і в людстві, і в Божестві, то тому ми називаємо Божественною волею у Христі пануванням піклування Його заповідей і заповідей, а під волею людської в Ньому ми мислимо Волю, силу розумної душі, яка є за образом і подобою Божою, дана і натхненна Богом. Якщо ж душа Христа позбавляється розумної волі, що розрізняє, яка творить, діяльна, то вона перестає бути справді за образом Божим і єдиносущна нашим душам [Анастасій Синаїт, преп., с. 211].

2.2. Монофізитство у післяхалкидонський період

Багато противників собору заради унії з монофізитами, готові були пожертвувати самим Собором. Але для Константинопольського патріарха відкинути Собор - означало б відмовитися і від затверджених цим Собором прав. З іншого боку, за Собор рішуче стояв папа, так як з питанням про його авторитет було тісно пов'язане питання про авторитет папи Лева і його томосу. У житті, тобто на ділі, невдоволення рішеннями Халкидонського собору виразилося по різних місцях в протестах, у відкритих виступах проти єпископів, які підписали Халкидон [90, інтернет-ресурс].

Найперше що потрібно згадати, те що в Палестині з'явився бувший на Халкидонському Соборі Олександрійський монах Феодосій і став стверджувати, що Собор спотворив віру і впав в несторіанство, а Єрусалимський патріарх Ювеналій зрадив своїй пастві. Феодосій насильно захопив кафедру в Єрусалимі, і тільки через два роки був вигнаний імператором Маркіяном. Наступник Діоскора Протерій, обраний в кінці 452 р. або на початку 453 р., зустрів проти себе відкрите обурення.

6-го лютого 457 р. помер імператор Маркіян. Наступником Маркіяна був Лев Фракіанін (457-474 р). Він прийняв царське вінчання і помазання з рук Константинопольського патріарха Анатолія, 30-го квітня 457 р. і з тих пір ця церковна церемонія стала звичайною і обов'язковою для подальших

візантійських монархів. Лев Фракіанин був цар суворо православний, друг духовенства і старанний шанувальник Халкидонського собору.

В Єгипті монофізити, дізнавшись про смерть Маркіяна і скориставшись відсутністю воєначальника Діонісія, заволоділи головною церквою в Олександрії і поставили собі патріархом ченця Тимофія, прозваного за його хитрість Елур (Αἰλουρος - вертун, хвіст, кіт). Тимофій Елур був висвячений двома єпископами, які не визнавали Халкидонського собору.

При поверненні в Олександрію воєначальника Діонісія стався бунт, під час якого був убитий Протерій. Православні, за підписом 14-ти єпископів і 6-ти кліриків, звернулися до імператора зі скаргою. З становища, що склалося, новий імператор, мабуть, вийшов вельми вдало - передав церковне питання на суд самої Церкви. Саме, імператор звернувся до митрополитів і впливових єпископів з циркуляром, в якому ставив три питання: 1) Як дивитися на Тимофія Елура? 2) Визнавати, чи ні Халкидонський Собор, який прихильники Елура відкидають? 3) Чи не потрібно скликати новий Вселенський Собор? Проти Тимофія майже всі єпископи висловилися негативно; і тільки критські єпископи, хоча і з деякими застереженнями, заявили: «Про Тимофія ж... ми визначаємо, що він мужній» [Асмус, 1998, с. 39].

Новий Собор вважають зайвим; авторитет Халкидонського собору визнають нарівні з Єфеським. Визнаючи Халкидонське віровчення абсолютно точним вираженням догмату.

Імператор Лев, особливо спонукуваний папою Львом, став твердо на сторону православних і заслав Тимофія Елура в Херсон Таврійський. Патріархом Олександрійським був поставлений Тимофій Селофакіан (460-482 р). Він був людина поступлива і аж ніяк не схильний був проводити політику послідовного захисту Халкидонського собору [92, інтернет-ресурс].

У Антіохійському патріархаті панували подібні безлади. Монах Петро (γυαφευς), старанний монофізит, що додав до трисвятої пісні вираз «Розіпни за нас» - з'явився в 467 р. шукачем Антіохійської кафедри, при живому православному патріархові Мартиру. Останній, може бути побоюючись долі

добровільно залишив кафедру в 471 р. зі словами: «від кліру непокірного, від народу неслухняного, від Церкви, яка втратила свою чистоту, відступаючи, залишаючи за собою лише гідність священства». Однак, недовго і Петро Гнафевс залишався на кафедрі; він втік, боячись царського гніву.

Коливання в полеміці щодо монофізитів починається з часу наступників Лева (18 січня 474 р). Лев був одружений на Верині, у якій був брат Василиск. Старшу доньку свою Аріадну він (Лев) видав за Ісаврійського князя Тарасікодису, який прийняв ім'я Зинона. Лев зробив своїм спадкоємцем - свого внука 6 років - також на ім'я Льва, сина Аріадни і Зинона. - після смерті діда Лев був оголошений консулом, а його батько співправителем. На 11-му місяці Лев помер. Зінон залишився один на троні.

Він не був популярний і вважався малоздібним. На цьому був побудований задум Василиска, брата Верина, щоб, скинувши Зинона, і запанувати самому. Його задум мав успіх, хоча і короткочасний: він царював 20 місяців (від січня 475-476, IX). Василиск думав використовувати для своєї мети релігійний поділ між підданими - він формально перейшов на бік монофізитів і в цьому сенсі видав указ – *εγκυκλιον* [Дворкин, 2003, с. 154].

Тимофій Елур був знятий з кафедри, а Антіохійський Петро Гнафевс посів її. Василиск робив припущення, що монофізитство - велика сила. Але він невірно розрахував. Він публічно оголосив себе православним і підтвердив анафему на Несторія, Євтихія і інших єретиків. Це він виклав в новому указі *αντιεγκυκλιον*. Але було вже пізно. Народ не повірив йому, і він був скинений.

Імператор Зенон, знову піднявся на престол, заявив себе строго православним. За порадою столичного патріарха Акакія, Зенон визнав за необхідне заспокоїти монофізитів поступками на словах, не порушуючи по суті Халкидонського собору. У цьому дусі був складений і оприлюднений в 482 р. горезвісний *ενωτικον*, адресований до Олександрійського патріарху. Енотікон визнає нормальними віровчення та постанови Єфеського Собору, (1) і 12 глав Кирила. Несторія, Євтихія і їх однодумців піддає анафемі.

Про Халкидонський Собор Енотікон не згадує зовсім; в ньому не зустрічаються вирази ні $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, ні $\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, ні $\pi\rho\omicron\sigma\omega\lambda\omicron\nu$. Як всякий компромісний засіб, $\epsilon\nu\omicron\tau\iota\kappa\omicron\nu$ не задовольнив жодну сторону - ні православних, ні монофізитів; він був прийнятий лише слабкими в вірі або в ересі. Папа Енотікон був глибоко ображений.

Папа Сімпліцій (468-483 р.) питав Зинона і Акакія: з якої причини замовчано про Халкидонський Собор, як Вселенський... Наступник Сімпліція, папа Фелікс III (483-492 р.), енергійно викривав Зинона за видання Енотікону. До цього приєдналося ще незадоволення папи з приводу заняття Олександрійської кафедри. В останньому випадку справа була так: після смерті Тимофія Елура (477 р.), Природним представником Олександрійської кафедри був Тимофій Селофакіан. Його поява викликала в Олександрії розбрати, незважаючи на його лагідний характер і нелюбов до суперечок. Роздори не припинялися до самої його смерті (весною 482 р).

Олександрійці вибрали на його місце пресвітера Іоанна Талаю, а помірні з монофізитами ще по смерті Тимофія Елура обрали йому наступником Петра Монга. Останній мав доступ до архієпископа Акакія і був ним визнаний, отже Іоанн Талая, після Акакія, був зайвий. Він втік до Риму, до папи, з жалобою. Папа направив величезні зусилля повернути йому кафедру і, між іншим, написав Акакію про це, а потім надав йому кафедру в Італії. Тим часом, Петро Монг спілкуючись з Антіохійським Петром Гнафевсом зайняв кафедру після Каландіана. Всі троє - Константинопольський Акакій, Олександрійський Петро Монг і Антіохійський Петро Гнафевс - визнали Енотікон Зинона і між ними встановився мир. Папа знав - хто такий Петро Гнафевс, і союз з ним Акакія, тому представив Константинопольського патріарха в дуже сумнівному, навіть підозрілому вигляді. Незадоволений патріархом Акакієм за визнання Енотікону, та які ігнорували Халкидонський Собор, і його союзом з Петром Монгом, папа поставив справу про нього на Римському Соборі 484 р. Патріарх Акакій був засуджений і підданий анафемі. Останній тим же відповів на адресу папи і викреслив ім'я папи з диптиха.

Внаслідок цього стався розрив між римською і Східними Церквами, який тривав 35 років (484-519 р), хоча дипломатичні відносини не припинялися і за цей час.

Смерть Петра Гнафевса, що настала в 488 р, Акакія і Петра Монг - в 489 р, а імператора Зенона в 491 р. не змінили загального стану справ. Наступник Акакія, Фравіта, протягом дуже короткого часу обіймав кафедру, мав переписку з папою і відстоював Енотікон. Його наступник Євтимій був прихильником Халкидонського собору і вніс ім'я папи в диптихи своєї Церкви. Але цього було мало для Риму: потрібно було засудити Акакія і виключити його ім'я з церковних диптихів [Гассе, 2009, с. 143].

Наступником Зенона був Анастасій Діррахія (491-518 р.). Хоча при вінчанні на царство, він дав патріарху Євфимію письмове сповідання віри з визнанням Халкидонського собору; але скоро він перейшов до збереження status quo: він наказав визнавати Халкидонський Собор там, де він зізнавався, і дозволив відкидати його там, де досі не визнавали його. Історик Евагрий характеризує Анастасія, як людину миролюбну і який не бажав ніяких нововведень. Його релігійна політика задовольняла середнє нейтральне більшість. Але існували ще крайні монофізити - акефали і рішучі ортодокси - акіміти. Акефали - це монахи і чини кліру, зятяті противники Халкидонського Собору, які не брали Енотікон і заперечували патріарха. На чолі їх були пресвітери Юліан, Іоанн і софіст Павло. Акіміти - це Константинопольські монахи, завзяті захисники Халкидонського собору, що знаходилися у спілкуванні з папою. Акіміти - ακοιμηται, не посипаний. Патріарх Євтимій став на бік останніх, і позбавлений був кафедри в 496 р. На його місце був зведений колишній скевофілакс Македоній. Македоній (496-511 р.) також дуже скоро почав викривати царя в його байдужості до православ'я. У 511 р. цар скинув і Македонія. Знову поставлений патріарх Тимофій залишався на кафедрі до своєї смерті в 517 р. Наступником його був Іоанн II Кападокієць (518-520 р).

Смертю імператора Діррахіта (518 р.) припинилася династія, започаткована Левом (з 457 р.). Наступником його став слов'янин Юстин I

(518-527 р., Justinus), старець (68 років). За своїм догматичним переконанням Юстин був строго православним. Його ж сучасник, патріарх Іоанн, вступивши на кафедру, при Анастасії, на догоду імператору, відрікся від Халкидонського собору. Ось чому строгі прихильники православ'я тепер почали вести справу знизу, стали діяти через народний натовп, яка на 6-ий день по смерті Анастасія, 15 липня, з'явившись в Храм св. Софії та вимагав анафеми всім, відкидали Халкидонський Собор. Від патріарха вимагали формального визнання Халкидонського собору. Скликаний патріархом Іоанном Собор з 40 єпископів засудив всіх відкидали Халкидонський Собор і зокрема засудив Севира, патріарха Антіохійського, і виправдав пам'ять померлих поборників православ'я і визначив внести в диптихи отців чотирьох Вселенських Соборів. Мощі патріархів - Євфимія і Македонія, позбавлених кафедри за царя Анастасії за захист православ'я, - були перенесені до столиці [Гассе, 2009, с. 156].

Патріарх Іоанн відправив послання до папи Гормізд. Він повідомляв йому про вжиті на Соборі рішення і сповіщав про внесення його імені в церковні диптихи. Патріарх просив папу надіслати легатів для скріплення відновленої єдності Церкви. Імператор з свого боку просив папу про те ж. Посольство прибуло до Риму 20-го грудня 520 року. У відповідь посольство папи Гормізда в Константинополь зустріли за 10 миль від Царгорода величезною церковною процесією зі свічками і вступили в столицю 25-го березня 519 р. Наступного дня делегати були прийняті царем з великою пошаною. Вони пред'явили папську грамоту; як умова примирення зі Східною Церквою була потрібна анафема не тільки на єретиків і на всіх супротивників Халкидонського собору, а також захисників патріархів Акакія, Діоскора, Тимофія Елура, Петра Монга, Петра Гнафевса, Фравіта, Євтимія, Македонія. Від єпископів був потрібний особистий підпис під цією грамотою. Багато єпископів та архімандрити монастирів не хотіли давати особистого підпису, вважаючи достатньою підпис патріарха. Але легати наполягали на цій вимозі папи, і після сперечань справу було залагоджено. 27-го березня, в день Пасхи,

в храмі св. Софії, при спільній радості народу, відбулося спільне церковне служіння [Сидоров, 2003, с. 154].

На виконання своєї місії при такій важливій справі, як примирення Сходу із Заходом, легати залишалися на Сході більше року. Тут вони були втягнуті в так звану теопасхістську суперечку. Винуватцями його були монахи, які прибули з Скіфії зі звинуваченнями в неправослав'ї на своїх єпископів. На противагу формулі, введеної сирійськими монофізитами: «Розіпни за нас» (ці монахи ввели іншу: «Один з Тройці плоттю постраждав», *unum de Trinitate cred-fixum esse*) і вимагали приєднання цієї формули до Халкидонському віровчення. В Константинополі знайшлися особи співчуваючі їм, таким був особливо знаменитий полководець Віталіан. Але папські легати стали на бік незгодних з ними. Тоді монахи написали папі Гормізду, а потім і самі вирушили до нього. Бачачи коливання папи, скіфські монахи звернулися до Африканських єпископів, засланим в Сардинію. Останні цілком підтримали їх. У 533 р. Юстиніан I видав едикт, який узаконює формулу скіфських ченців. У відповідь папа Іоанн II надіслав в 534 р. послання з визнанням її. Спочатку негативне ставлення папи до формули скіфських ченців, між якими найкращими були Леонтій Візантійський (485-543 р.) і Максенцій, зрозуміло з того, що вони прагнули витлумачити Халкидонський Собор в сенсі Кирила. Найважливішим поняттям для них було - одна іпостась: людська природа у Христі немає *αυτοσασις*, ні навіть *υποσασις* просто, а *ενυποσασις*, тобто що вона мала своє *υποστηναι* в Логосі. Під час перебування папських легатів в Константинополі помер 25-го лютого 520 р. Іоанн. Його наступником був Синкелл Єпіфаній [Костянтин Лозінський прот. 2014, с. 254].

Посольство папи покинуло Царгород весною 521 р. Ще раніше до папи було відправлено грецьке посольство з проханням обмежити свою анафему лише патріархом Акакієм, але папа був невблаганний. Після цього, по всьому Сходу почалися переслідування непризнававших Халкидонський Собор. Певна кількість втекли переважно в сирійські пустелі і засланих єпископів доходило до півсотні. Переслідуванню піддалися також і ченці по всьому

Сходу. Вони були тверді у своєму засудженні Халкидонського собору і «нечестивого» послання Папи Лева. У пустелях Сирії вони засновували знову громади.

Антіохійський монофізитський патріарх Севир (512-538 р.), віддалився в Олександрію, однак і звідти продовжував керувати своєю паствою. Інший видатний вождь монофізитства Ксенай або Фелоксен був засланий, де і провів решту свого життя під вартою. Єгипетські ж монофізити відчували себе в цілковитій безпеці. Бо значення Єгипту, як житниці Константинополя, і найбільш дохідної провінції імперії, вимагало особливої обережності з боку центрального уряду. У 519 році Олександрійську кафедру, монофізит Тимофій IV не тільки сам був утверджений, але підтримував інших, як вище згаданий Север, також відомий монофізит, єпископ Юліан Галікарнаський. Тут-то між Севером і Юліаном сталася догматична суперечка з приводу тлінності або нетлінності плоті Христової [Сидоров, 2003, с. 154].

Гоніння на єретиків в Візантії відбилися на аріанах. Тим часом, Теодоріх, який той час володів Римом, сам був аріанин; тому, природно, він побажав заступитися за своїх одновірців. Заради цього він відправив посольство до Візантійського двору, на чолі з папою Іоанном. Зустріч глави Церкви була обставлена великою урочистістю. Імператор Юстин виїхав за 10 римських миль від столиці і вклонився до землі. У день Великодня 525 р. 30 березня, папа служив обідню в храмі св. Софії латнською мовою в співслужінні патріарха та інших єпископів. Аріани були вилучені від дії загальних законів. Однак надані почесні папі здалися Теодоріху підозрілими. Після повернення в Равенну, папа був ув'язнений, де і помер.

2.3. Богословська спадщина святителя Єфрема Антіохійського.

Святитель залишив значний корпус творів, в який входили догматичні та полемічні твори, проповіді й листи. Жодне з них не збереглося повністю, але тільки у фрагментах. Ми спробували дослідити частину творів святителя.

Зокрема дослідження здійснювалося із таких джерел як: кодексу 229 із бібліотеки патріарха Фотія та 86 тому патрології міня, в який і зібрано основні праці святителя Єфрема.

На початку цього кодексу поміщено чотири твори. У першому з них ідеться про твердження (вислови) Кирила, які зазнали нападок, - свої вислови він (Кирило) написав у другому листі (посланні) до Сукценсія, спростовуючи ересь северіанців. Інший твір – це відповідь Анатолію Схоластику, на всі ті (питання), які той хотів з’ясувати (для себе). Третій твір – це Апологія (Єфрема – прим.) Халкидонського Собору, надісланий Домнові й Іоаннові, котрі були ченцями у другій Кілікії. (Нарешті) четвертий твір – призначений для ченців Сходу, які потерпали від северіанського нечестя.

У своїй першій книзі він (Єфрем) наводить суть наклепу (на себе), як про це говориться з другого послання до Сукценсія, у таких словах:

«Нехай ця людина ще раз стане для нас прикладом. Бо ми визнаємо у ній дві природи: одна тілесна, інша душевна, але розділені на дві чисті ознаки; і у витончених образах, тобто в уяві розуму приймаючи різницю, ми розміщуємо природи не за частинами, і не розсіченням однієї й іншої (природ) припускаємо (надаємо) силу, але розуміємо, що вона одна (природа) належить одній (людині), чому й дві більше не є двома, але у тій і в тій (природі) сприймається лише одна істота».

Ось саме ці слова і спричинилися до нападків. Адже Кирило прагнув вказати на різницю, яка існує між душею і тілом, (такими) словами. Тому він і казав: «Ми розуміємо природи не за частинами, але за розділенням, - (так) твердить він. І зі слухністю додає: «ми ж розуміємо, що одне належить одному. І що ж? Тут він має на увазі одну іпостась, не природу, і це передає ще ясніше, показуючи, що одна жива істота складається з того і того» [90, PG, інтернет-ресурс].

Яким чином тоді може впливати, що одна природа складається з душі і тіла? А втім, поглянь, ось іще одне божевілля еретиків. Слід розуміти, каже він, не говорити. Хоча кому не відомо, що про правильно мислиме, правильно

й говориться, а про погано мислиме так само погано говориться. Тому, якщо він каже: Ми сприймаємо одну (природу) когось одного, а про ту ж одну природу у нас, він сказав: «слід мислити, що одна (природа) належить одній істоті, а говорити зовсім не слушно, тому не можна казати, що одна природа, навіть якщо кому-небудь і спаде таке на думку».

Але ж яким чином він взагалі сказав те, чого казати не слід (було)? Але байдуже, нехай буде висловлено і таку пустопорожню вигадку. Кажуть, він до того ж висловився і так: Оскільки двоє більше не стають двоє, то через те й те (через обох) вивершується (формується) одна жива істота. Отже він говорить про дві природи, і що більше дві (природи вже) не залишаються. Тож, якщо, як вони кажуть, наприклад, дві природи (більше) не залишаються двома, то так само, як виходить з цього, і про Христа слід так розглядати. І до того ж вони, не розуміючи, стверджують, по-перше, що не все слід розглядати на прикладі і за допомогою наведеного прикладу, по-друге, що те, що він сказав, ніби вже більше не існує двох, тобто не існує частиною (як такою) і (кожна) самостійно (само по собі), а, як я вже сказав вище, через дві (природи) утворюється одна (жива) істота. Означуючи (цим самим), що не з обох, а через обидві (природи) утворюється істота, (він хоче довести), що кожна природа зберігається у вивершеній (утвореній, сформованій) істоті. Коли ж щось завадило сказати замість через дві (природи) те, що через одну (природу) утворилася одна істота? Якщо дві вже не залишаються двома, і зійшлися (злилися) в одну природу, (788 р.) то треба було б казати, що через одну (природу) сформовано одну істоту. І він взагалі не сказав - через дві (природи) було утворено одну природу, а одну істоту, тобто (утворилася) іпостась [90, PG, інтернет-ресурс].

І правильно, що він не сказав: одна природа утворилася, бо так сказати означає бути заодно з ересю Аполлінарія, котрий висловився (так): «Божественне змішання Бог і людина – одна і та сама природа, і хоча у першому посланні до Сукценсія він веде мову про той самий приклад: І, як видається, ми повинні прийняти на прикладі з нашою будовою (нашим складенням, синтезом), за якою ми є люди (973-974 ст.). А ми складаємося з

душі і бачимо (сприймаємо), одну – тіла й іншу – душі, так що у складенні він споглядає дві природи.

Тому вже не двоє і не одна природа утворюється, він каже, зовсім не так, але існує не за частиною чи сама по собі. А що споглядається різна природа душі і тіла і після складення у складеному, і Григорій Богослов засвідчує у слові (творі) Про хрещення: Подвійна наша сутність – з душі і тіла, з видимої і невидимої (природи), подвійне й очищення тощо.

Але й святий Кирило у дев'ятому слові Пояснень на Євангеліє від Іоанна пише так: Божественні Писання вчать нас вірити у розп'ятого і померлого і воскреслого з мертвих, як не в іншого суцього Сина, а у Слово у ньому.

Потім Він додає: «Маю на увазі не стільки тотожність (єдність) сутності (адже тіло – це тіло, не Слово, навіть якщо тіло Слова), а скільки користь істинного усиновлення. Отже де тотожність сутності, тобто природи душі і тіла? Або яким чином це одне, з якого не можна отримати тотожність природ і сутності? Те саме твердить і великий Евстафій, архієпископ Антіохійський, і Антіох Птолемаїдський, кажучи: «Господи, сину Давидів, подвійний і простий, один і два, з нероздільною ікономією (нерозділюваним втіленням), з нероздвоюваним нашим спасінням (нерозділюваними спокутою, викупленням), щоб Бог не виявився стражденним (підданим стражданням), і людиною як такою, що спасає світ сама по собі. І золоті уста Церкви (Золотоустий – прим. пер.) і тисячний інший хор наших богоносних Отців визнають одного Христа у двох сутностях і природах». – додав Григорій на завершення.

І (визнають) що з них (двох сутностей і природ) складено одне втілене Слово, в них і є і пізнається: Кирило, своєю чергою, викликає: «Каже він, у божестві (божеством) Він досконалий, так і в людстві (людством). І знову стверджує наступне: Ми стверджуємо, що не Сам єдинородний Син Божий пізнається якоюсь частиною і насправді є Бог, страждає у власній природі тілом, а радше страждає земною природою. І ще, слід з необхідності (визнати), що обидва (і те і те) спасається в одному і істинному Синові, і що Він не

страждає божеством і (слід) говорити, що страждає по-людському; постраждала його власна плоть».

І справді мудрий Кирило міркував саме так, а єретики, натомість, стверджують якраз навпаки, страждало водночас і божество і людство.

Але свт. Кирило знову каже: «Досконалість за людством і прояв нашої сутності прикрасилося через, так би мовити, втілення. І вище про плоть Слова так говорить: Вона не умалилася (як сам каже) і не була викрадена, отже, з необхідності спасається (зберігається). І далі вказує: «От-як складеним словам властива різниця за природою, з огляду на ті (слова), які зведені до єдності (у сполученні). І в іншому місці наголошує: «Не допустимо відтак, як їм самим видавалося, щоб через це (сполучення – прим.) природа Слова переходила у природу плоті, але й природа плоті не (переходить) у природу нього (Слова), а з властивістю (своєї) природи та і та залишається й уявляється, - невимовна і непояснима єдність, одну природу нашого Сина показує (являє, явила) – і це лише лише, каже він, про втілене. Ось, сказав він ясно, що і після втілення і та і та (природа) з'єднаних залишається (незмінною) у тому, що за природою» [90, PG, інтернет-ресурс].

Зясовуючи це, письменник пише, що одноістотне не з'єднується з одноістотним за природою (бо ж душа не з'єднується з душею в іпостасі (особі), як і тіло з тілом), а різні сутності з'єднуючись, утворюють єдність за іпостасю. В одну ж властивість (тотожність) сутності, вони (різні сутності – прим.) не перетворюються (не переходять) з єдності. Тож, якщо вважаємо, що одна природа Бога Слова втіленого, тобто, одна іпостась (особа) зростає в самій собі, то в ній визнаємо (пізнаємо) різницю з'єднаних за природою, тобто одну втілену природу Слова, одну ж розуміємо іпостась (особу).

Якщо ж, сказавши, що одна втілена природа, розуміємо насамперед втілену природу, і вносимо Отця і святого Духа втіленого. Бо одна і та сама природа Сина, Отця і Духа: Але це слід розглянути ретельніше (з більшою точністю). Адже єресь, що каже: «Ми говоримо про єдність двох природ, після одного з'єднання. Але якщо вони (єретики) так говорять про природу і

сутність, то яким чином вони не вловлюються, мислячи про співприродність і співістотність? Якщо ж одна особа чи іпостась, то правильно кажуть, Але нехай їм буде відомо, що найвища і нероздільна єдність не приймає ні розсічення з'єднаних, ні змішання, ні співістотність.

Саме так говориться що у святого Кирила у Поясненнях на Євангеліє від Іоанна: «Один Син і Христос, не допускаючи розділення на людство, хіба що сказати лише про розділення природи Слова і плоті, яка пізнається як не одне і те саме».

І знову, пишучи до Евлогія: «І нехай їм буде відомо, що де іменується єдність, то означається не збіг (згромадження) однієї речі, але двох чи більше, і відмінних між собою за природою. Якщо ж ми маємо на увазі єдність: (то) Ми визнаємо (сповідуємо), що відбулося (сталось) з'єднання одушевленої плоті і Слова.

І знову з тієї ж бесіди (слова): «І що ти зробиш, якщо хто-небудь з нашої природи, будучи простим, стане подвійним (за складом) – і тисячу разів виявиться, що святий чоловік сповідує одного Христа, який не відокремлюється від одноістотного Отця і від нас». Амфілохій єпископ Іконійський, також говорить так: «Очевидно ж, що наші божественні Отці говорять про Сина Отця за божеством, і одноістотного з Матір'ю за людством, про подвійного стосовно сутності чи природи, але не подвійного щодо особи».

Амфілохій, до речі, вірою найдостойніший. Адже й Кирило користується його свідченням супроти нечестивого Несторія; Амвросій також, славетний сповідник, залишив такі слова: «Приклади єдність божества і плоті, один в іншому називається Бог Син, бо в ньому є та і та природа» [90, PG, інтернет-ресурс].

Майже тим самим свідченням користується супроти Несторія і Кирило у бесіді під назвою «Про виклад віри».

Сповідник пише так: «Твердити, що Христос – звичайна (проста) людина, чи Бог стражденний (зазнає страждань), чи перейшов (перетворився) у плоть: чи що Він має співістотне тіло, чи що воно принесене з неба, чи що є

видиме, чи говорити, що Слово Боже смертне, - (твердити так) означає зневажати у воскресінні дії Отця. Тіло є або неодушевлене, або людину взято (сприйнято) без розуму, або дві сутності Христа злито у змішанні, внаслідок чого утворено одну сутність, і не сповідувати, що Господь наш Ісус Христос – це дві сутності незлитні, одна іпостась (особа), один Христос, один Син, - то таких (осіб) свята і католицька Церква відлучає (піддає анафемі)».

Бо вони (Отці) кажуть, що Слово і плоть не співістотні, тобто (не називають) однією сутністю, зовсім не так. А тому і що у святого Амвросія, який пише проти Аполлінарія, каже: «але у чому ми спростовуємо тих, інші ж лихословлять, кажучи, щл тіло і Божество Господа одне за природою (однієї природи). Яке пекло показує це богохульство? То вже й навіть легше було витерпіти аріанів, котрі нечестиво і вперто впираючись, твердили, що природа Отця і Сина і Святого Духа не одна і та сама.

Вони силкувалися довести, ніби божество Христа і плоть однієї природи. Про все це і напрочуд ясно з'ясовує Афанасій у листі до Епиктета.

Сказавши це, письменник потім наводить докази отців про природу, тобто сутність і про іпостась тобто особу, і те, що спільне, називається природою, родом, сутністю, а іпостась і особа – це властивість. І узагальнюючи, він називає природу сутністю, і навпаки. Неправильно ж сприймає (слова) той, хто намагається слово природа замінити словом іпостась. А треба слова розуміти не на догоду нечестивцям, а згідно з розумінням благочестивих. Про особу ж вживається це слово (особа) і про когось завершеного можна вживати замість (слова) іпостась - (так) слід приймати найменування природи [90, PG, інтернет-ресурс].

Стосовно того, з чого утворюється (вивершується) Христос: тоді слово «природа» слід сприймати замість власне природи і сутності. Роблячи такі застереження, ми ніде не побачимо, щоб наші святі і красномовні Отці сперечалися між собою, і що такий спосіб мислення в Отців, про це ми дізнаємось з першого листа Кирила до Сукценсія: «Неможливо, аби яесь творіння якимось чином могло перейти у божественну сутність чи природу.

Бо ж плоть – це творіння: тож ясно, що вона прийняла природу замість сутності».

І знову з послання до Несторія: «він твердить, що його Бог – Отець, так ніби Бог природою і за його сутністю і так ніби природа збігається з сутністю.

І знову: Коли ж (Він, Христос) свідчить про самого себе:

«Хто бачив Мене, той бачив Отця, то як же ти кажеш: Покажи нам Отця? Чи не віруєш ти, що Я в Отці, а Отець у Мені? Слова, що Я вам говорю, говорю не від Себе, а Отець, що в Мені перебуває» (Ін. 14:9-10).

Ми розуміємо його божественну і непоясниму природу, якою Він є один з Отцем через тотожність сутності. Кожному ясно, що він твердив про природу і сутність як одне і те саме. І святий Амфілохій, як ми однозначно висловилися, так само (твердив). Але було доведено, що природа береться замість сутності, і неправильно, якщо сприймається замість іпостасі, як свідчить Кирило. Бо у (своїх) запереченнях він каже: «Отже ми з необхідності піддаючи сумніву його докази, кажемо, що з'єднання сталося за іпостассю, і нічого іншого не зявилося крім іпостасі, як єдина природа Слова, тобто іпостась, тобто, саме Слово воістину з'єднане з людською природою, без зміни і змішання, як ми вже часто говорили, один мислиться, і є Христос сам Бог і людина. І великий Василій Каппадокійський, що просвітив усю вселенну, повчає, що форма (вигляд) і сутність – одне і те саме.

І Прокл Константинопольський, патріарх (єпископ) так само (мислив): «бо той формою (виглядом) називав сутність, а той природу. Так і Отці наші, кажучи, що Ісус Христос складається з двох природ мали на увазі з двох сутностей. І той Син грому, це ж саме вчить, коли каже: що Він був на початку, ми бачили нашими очима, і руками нашими торкалися, Слова життя. Ми казали, що один і той самий, Якого ми торкалися своїми руками, є недоторканим», - про це він також сповіщав.

Сказавши, що Слово неприступне, він додає, засвідчуючи, що Воно було доторканне, і невидиме було видимим. Тому одного Христа він пізнає у доторканній і недоторканній сутності, і визнається як навчитель для інших.

Якщо ж одне й інше належить одній особі: але ніхто, мабуть, не може, володіючи здоровим глуздом, сказати, що одна і та сама природа доторканна і недоторканна, невидима і видима. Віруючими приймається тіло Христа, і не пізнається чуттєвою сутністю, і залишається неподільним мислимою благодаттю. І духовне хрещення, яке сталося, існує як одне ціле, і це є властивість чуттєвої сутності, спасає через воду (стверджую це), і те, що (воно) сталося, не гине. Натомість, нечестивий Несторій, який виявився богоборцем, вигдав дві розділені природи і власні іпостасі (для них), і розділення природ за іпостасями, і намагався одним поклонінням об'єднати (їх). Богоборець Евтихій не заперечував з'єднання за іпостасю, ні того, що Господь наш Ісус Христос втілювався від Богородиці Діви, бо розкавшись, повчав те, чого не хотів» - каже святитель [90, PG, інтернет-ресурс].

Але за те, що він раніше говорив, мовляв, плоть зійшла з неба, він був підданий анафемі. А що Він співістотний з нами, і часто і багато зазнавав утисків, то цього він (Евтихій) зовсім не хотів визнавати, до того ж заявляв, ніби (у Нього) одна природа, хоча повинен був визнавати, з нами у Нього співістотна (лише) плоть, - тому за це його було піддано анафемі. Отже, досягнувши своєї мети у першій бесіді, він Єфрем завершує на цьому.

У другій бесіді, що складається з п'яти розділів, він відповідає на ті питання Анатолія, про які той хотів дізнатися: на перше (питання), чи нині Господь наш Ісус Христос пізнається у плоті?

На друге, чи якщо Адам був утворений складеним, то яким чином він був створений безсмертним?

На третє, - яким чином можна переконатися, що євангеліст Іоанн ще живий? До того ж, якщо Адама створено безсмертним, то чому він знехтував цією вигодою?

На п'яте (питання), що означає: Ось Адам став як один з нас?

Святитель Єфрем дає відповідь на перше питання підтверджуючи багатьма висловлюваннями, взятими із Писань і від святих Отців. Спочатку про втілення Христа Бога цитуючи пророка Ісаю говорить так: «Хто цей, що

прийшов з Едому? Тобто земний. І він знову: Одяг Його з Босору. Євреї під словом Босор розуміють плотське. І знову: Чому ж плащ твій червоний, а одяг з битого льону? Це страждання після страждання, і у сходженні означає таїнство. І знову ще один пророк немовби від імені Владики говорить і ніби на запитання небесних (ангельських) сил: Що за удари посеред плечей твоїх? Відповідає ж Спаситель, кажучи: Мене били у домі улюбленого мого.

Але і в час вознесіння, ангели, з'явившись, так кажуть: «Він прийде у такий спосіб, як ви бачили, коли Він підносився на небо. І першомученик Стефан у час свідчення, побачивши Владика Христа, що стояв праворуч Отця, у тому вигляді, у якому перебував з учнями, сміливо сповідував благочестиве і божественне видіння. І обраний скарб (сосуд) (Павло – прим.), утаємничений в істину, чує, як з неба долинає голос: Савле, Савле, навіщо ти Мене переслідуєш? Почувши це, він одізвався: Хто ти, Господи? – Я Ісус Назореєць, - почулося у відповідь – якого ти переслідуєш. Кажучи Назореєць і Ісус, Він показує істинність своєї плоті [90, PG, інтернет-ресурс].

І Григорій Назіанзин засвідчує те саме, і Кирило, у книзі Проти синусіастів (співістотників). І Василій у бесіді про віру. І Кирило знову, пишучи до Акакія Скіфопольського, єпископа, пояснюючи слово *αποπλαου* – тобто, того, хто проганяє злих духів, (Аверунція). І безліч інших проповідують, що Він прийшов у плоті і зійшов (на небо) і вдруге прийде. І до того ж Він є небесний і земний, видимий і невидимий, Видимий з божеством, не за божеством, але за тілом (тілесно): знову ж таки невидимий з людством, не за людством, але (за) божеством, створений і нестворений, і все таке інше розглядається за згаданим благочесним розрізненням. І плоть від нас (наша), з'єднана з Богом Словом іпостасно, не перейшла у сутність Слова, якщо й стала плоттю Божою, і Слово (не перейшло) у плоть, якщо й (промислительно) прийняло цю властивість. Але один і той самий називається і є Христос: «зберігається нерозділено, і без зміни, і яким чином у них і з них пізнається Христос, з іншого і в інше не переходить (не змінюється), - хай не буде так! але як часто мовилося, один і той самий». У продовження цієї відповіді ми

також бачимо, як ревно відстоював істинне християнське вчення святий Єфрем.

Так само Він народжується, і є без родоводу за іншим і іншим. У зв'язку з цим священне Писання пише: Він людина, хто знає його, хто розповість родовід його? Але, з іншого боку, він викликає: Книга родоводу Ісуса Христа, Сина Давидового. Тож за своїм божеством Він без роду (ненароджений): за людством народжений (має свій родовід). Він сам усе віщує (бо за природою є Бог), і знову ж таки не знає останнього дня через нашу плоть: і Мене не бачите і Отця мого не бачите; і знову виходячи з людського: І звідки Я є, ви знаєте. Якщо Я ж даю свідчення про Самого Себе, то свідчення моє не є істинне, і в іншому місці: Якщо Я даю свідчення про Себе Самого, то свідчення Моє істинне. Це (останнє), виходячи з божества, а те суто по-людському. Тож Він Сам водночас і неописуваний і описуваний, і має два родоводи і сутності, все одно один і той самий. Якщо ж Він з однією сутністю за плоттю, то тоді слід було б сповідувати його один родовід, і даремно називати його Сином людським. Цим висновком письменник завершує перший розділ.

Другий розділ починається так: «Чи смертним і чи безсмертним було створено на початку Адама, відомо, однак, що Бог не створив смерті, і не радіє із загибелі живих, а смерть увійшла у світ через заздрощі диявола. Бо Він (Бог) звелів людині залишатися нетлінною за певної умови, давши їй зберігати заповідь, порушивши яку, вона (людина) ввела тління замість нетління».

Бог не хоче людині зла, а зло це віддалення від Бога. Людина вправі сама обирати собі ту чи іншу участь.

Далі продовжує святий і каже: «Але ж ми знаємо, що й душу, створену безсмертною і наділену розумом, після падіння було віддано (Богом) смерті: і то не тілесні, а, що ще гірше, духовній (смерті). Бо гріх душі – це певна смерть, як такий, що готує її геєну і вічні муки: Бійтеся того, хто може душу і тіло погубити. Простий і лише сам Бог і неописуваний. Усе, що описується, не є простим, усе, крім Бога, є складеним, а складене може ставати і безсмертним, про це свідчать ангели і душі, а ще більше про це свідчить

воскресіння, у якому не менше, ніж раніше, складена людина, піднявшись до безсмертя, воскресає з тілом і душею» [90, PG, інтернет-ресурс].

Слід бо це смертне зодягнути у безсмертя, і це тлінне зодягнути нетління. І нехай не скаже хто-небудь, ніби тоді тіло увійде у стан душі. Якщо воно і стає тонкішим і світлішим, але все одно воно зберігає вигляд тіла, і людина матиме ознаки людини. Про це свідчить Енох, Ілля, і Іоанн - Син грому, ще будучи у тілі. Адже їх як початок усього нашого стану Творець взявши, показав усім, що якби Адам не згрішив, то жив би досі. Крім того, і проживши багато років, вони не спізнали б смерті, навіть на мить. Дивись на їхню віру, і з трьох поколінь вони походять, до прийнятого закону було взято (на небо) Еноха, після (прийняття) закону – Іллю, а в час благодаті - оздобу учнів (Іоанна – прим.). Тож якби Адам не згрішив, з ними жив би нетлінним.

А те, як ти запитував, чи залишився живим дівственний Іоанн, як-от Енох та Ілля, то що свідчить передання, і що мовиться в Євангелії, - підводить до цієї думки. Сказав же Христос, якою смертю помре Петро за Нього, а той (Петро), почувши слова про власну смерть, одразу ж запитав про євангеліста Іоанна, ясно, що хотів дізнатися не про що інше, як про те, якою смертю помре (Іоанн- прим.). А він що? Нічого іншого про нього самого (він) не почув від Спасителя, на інше питання перейшов, немовби не помічаючи і нічого не заперечуючи у пророцтві вчителя про нього: і на питання Петра, що запитував про смерть, чи помре Іоанн: то Господь відповідав: Якщо Я хочу, щоб він залишався доки Я прийду, то що тобі? Яким чином істина віщує, що він залишиться аж до того дня? А тому що у святих Кирило пояснює «Іди за Мною», сприймає як те, що Христос сказав про смерть Петра. А оті (слова): І розійшлася мова поміж братами, що той учень не помре, і таке інше; не лише нічого він не заперечує, але й погоджується: бо не каже хто-небудь (з учнів – прим.) «безсмертний», а те, що він залишиться разом з Енохом та Іллею, аж до другого пришествя Господа, що й стверджує цей учень: І не сказав йому Ісус не помреш, але, якщо Я хочу, щоб ти залишався аж поки Я прийду, то що тобі? – й очевидно, що не сказав, що він (Іоанн) безсмертний. А ствердив, що він

залишатиметься, аж поки Він прийде. Якщо Евсевій Памфілійський, автор Церковної історії, порахував часи, у які він жив, сягнувши часів Траяна, то ніщо не викликає, напевне ж, сумніву, у тому, що він каже. Але нехай кожен візьме до уваги те, що безсумнівні і часи, у які жив Енох, і про те, скільки він прожив у світі, - про це ясно доводить священне Писання. Але нехай ніхто через це не заперечуватиме перенесення з тілом праведника. З цією думкою співзвучні і діяння улюбленого Іоанна і життя, про яке мало хто розповідає.

Якщо у якомусь місці він покладений, як кажуть, за його ж спонукою, то шуканий не одразу знаходився, а лише освячення, що розливалось, з місця, де його було покладено на короткий час, з якого ми всі, немов з освяченого джерела, черпаємо те священне миро. Ясно те, що дане питання, хоч і відхиляється від істини, не приносить загрози душі: бо дослідження віри, перескакуючи істину, завдає душі великого удару, тому треба захищати і короткий склад (слова), що сприяє (пізнанню) істини; проблемне ж питання супроти благочестя – річ хороша, якщо воно досягає остаточного зясування істини, якщо ж воно відходить убік від неї, то вже не добре, хай навіть і не приводить душі до згуби. Ось у такий спосіб було розв'язано друге і третє питання.

Створений безсмертним Адам, чому (він) знехтував користь злого, як до нього диявол і всі з його оточення відпалі сили. Оце: Ось Адам став як один із нас – якщо й комусь сказане видасться насмішкою, то насправді це не так: бо ж насправді став не Бог, адже Він не може (по)ставати, - (казати так) це блюзнірство. Отже, що Він хоче цим (сказати): Ось Адам як один із нас? Ось нині, каже Він, (Адам) отримав відчуття, ніби можна уявляти себе Богом. Бог говорить це, маючи на увазі таку (його, Адама) думку, і ганить лиходумство. Ми ж у багатьох місцях Писання знаходимо, як Бог осуджує для нашого напоумлення.

Але ось і друга думка. Чи може те: Ось Адам став як один із нас - висловлене в іронічній формі, стримувати від лихослів'я, а нікчемство слів показувати у нікчем. Нехай кожний вибирає, як йому до вподоби.

У третій бесіді, пишучи і до Домна і до Іоанна, ченців з другої Кілікії, він (Єфрем) згадує про Халкидонський Собор, (каже) що за духом він був православним і що на радість Кирилові на ньому (Соборі – прим.) було проголошено одну іпостась втіленого Слова, і одну особу, і що слід мислити, що Він одноістотний з Отцем за божеством і одноістотний з нами за людством, тобто сповідувати дві природи, з яких утворився Христос. Пізнаючи два народження одного Христа і Бога нашого, ми зовсім не заперечуємо різницю за сутністю плоті і Слова. Ця сама віра була проголошена на Халкидонському Соборі. А потім триста сімдесят архієреїв (єпископів) скріпили її своїм підписом, серед яких і великі подвижники Симеон і Яків і Барадат цю ж віру думку підтвердили власними посланнями.

Ясно, що завдяки цьому там, де одна єдність за іпостассю, будь-яка думка про розділення щезає. Знати про різницю сутностей не означає розділяти згідно з блаженним Кирилом, бо ж Собор ясно заявив про одноістотність з нами втіленого Бога Слова, що й раніше повчали інші святі Отці, однак ще ні разу цього не було затверджено вселенською соборною ухвалою. А тому при цьому ж було відкинуто нечестиве вчення Евтихія, яке було засуджено на розбійницькому соборі, на іншому ж не було піддано осудові. Бо поки вирішувалося питання про те, щоб піддати його справедливому осудові, було висунуто провину набожному Флавіанові, проти якого безпідставно виступив сам же Евтихій, хоча той ясно проповідував одну природу Слова втілену, тобто іпостась, і водночас твердив, що нами вона одноістотна нам. Він казав, що святі Отці не вживають порожнього слова і хибно досліджують, але звертають увагу на благочесні міркування письменника. І для переконливості він наводить свідчення Афанасія з твору Проти аріанців, Кирила з Тесавріону (Скарб), з Іоанна Золотоустого з його Пояснень на Послання до галатів [90, PG, інтернет-ресурс].

І каже, що Бог Син постраждав плоттю – така думка Церкви: (казати ж) що постраждав божеством – означає проповідувати ересь і блюзнірство. Він наводить ще й інші свідчення з Пояснень (схолій) Кирила, з другого послання

до Сукценсія, з першого (послання) до Несторія, з Тесавріону (Скарбів), з тлумачень на Апопомпей (Відігнання (зла), з Апології 12-и розділів, а також з листа до імператриць, і з Пояснення на Послання до євреїв, а ще ж (посилається) на Ісайю, і на восьмий (8-й) Псалом, і (наводить слова) з бесіди (проповіді) «Про безпристрасність», і «Про пристрасть», і ще з «Пояснення на Іоанна», на книги сьому, другу, восьму і дев'яту «Про втілення», на одне і ще одне місце з Пояснення на Послання до євреїв. Додаються також і свідчення Григорія і Василя – «Про дію благодаті і з послань до Созополітанців і до Аполлінарія». А ще ж (додає вислови, взяті) з різних творів наймужнішого Афанасія, які розвінчують ересь северіанців, які вважали, що інший вигляд і інша природа зійшлися у невимовне з'єднання, чого твердити не слід: Благочестивий чоловік дошкульно висміяв це безглуздя, бо ж і до нього панувала загальна думка, і голос Павла, що каже: Серцем вірити для праведності, устами ж сповідувати на спасіння.

Він каже, що ми проповідуємо одну особу, тобто іпостась Слова втіленого, адже Ісус утворений (складений) простим згідно з думкою Діонісія Ареопагіта і про іпостасну єдність справедливо каже на противагу складеному, що суперечить благочестю: про складену сутність ніхто не відважився говорити, крім Аполлінарія.

Ясно, що й Ісус має іпостась складену, а не природу: Ввійшовши ж до учнів крізь замкнені двері: Доторкніться, - каже Він – і побачте, що дух не має плоті і кісток, як ви Мене бачите, що маю; і в іншому місці: Дух є Бог, і ті, що поклоняються йому, повинні поклонятися у дусі й істині. Чому ж вони цього не заперечують? чи оскільки Він не має плоті за сутністю божества, бо ж сутність не може бути складеною, але має плоть за особою й іпостассю, як Він має, споглядаючись; і те, чого (Він) не має за сутністю (бо ж не був складений), тим володіє іпостасно, бо іпостась була складеною. І до того ж за однією сутністю Він не має іншої, але стосовно особи, то має і ту і ту (сутності).

А тому Він має і плоть і дух за іпостассю: за сутністю ж дух не є плоттю, і плоть не зодягнулася у природу духа. Пояснюючи це, святий Кирило (каже):

Якщо плоть є плоть і не божество, якщо плоть стала Божою; то за сутністю (каже він) я знаходжу різницю, хоч і сповідаю, що Син один. На це у Євангеліях Христос каже: Щоб були одне, як і ми є одне, Я в них, і ти в мені.

Отже (Він) показує, що природа одноістотна в одного й іншого. Бо одне – це божественна природа в Отцеві – одне Слово Боже, і одне знову ж таки в них, тобто згідно з нашою природою.

Святиель Єфрем продовжує думку та пише далі: «Погоджуючись з цим, Кирило так пояснює це так, що я є в них, бо ж ношу ту саму плоть, що й вони, так і ти, Отче, у мені, тому я є твоєї природи. Так і я хочу, щоб вони були приведені до єдності і були з'єднані між собою; і нехай вони стануть у мені як одне тіло, як один споруджений храм, що (їх) усіх вміщує (охоплює). Те саме й Ісайя твердить, кажучи: «Немовля народилося нам і Сина дано нам; і Бог могутній і сильний. Чим немовля одноістотне нам тим і Бог одноістотний Отцеві і Духові. І Григорій Ниський також пише у творі Проти Аполлінарія: Якщо у протилежних властивостях, каже він, споглядається природа одного й іншого, маю на увазі, плоті і божества, то яким чином одне стає два?»

Сказавши це, святий Єфрем, на нечестиві пояснення прихильників Домна цих слів: І оселився в нас, докоряє їм так: Адже замість слів: І на землі з'явився і між людьми пожив, вони перекрутили сенс, прирівнявши їх до цього (до тих слів): Лот оселився у місті на околиці – і знову – оселився в Содомі, - докоряючи за недоречне порівняння, оте слово – оселився – пояснює його сенс: Слово стало плоттю – чим докоряє тим, хто прагне звинувачувати у переході і в зміні Слова. Адже євангеліст каже: Слово стало плоттю, й одразу додає: І оселилося в нас, - повчаючи, що Воно зійшлося в одну особу, що незмінною (залишилася) та і та природа з однаковою у собі суттю [90, PG, інтернет-ресурс].

Саме так розглядаючи Писання, він свт. Єфрем наводить свідчення Золотоустого, а крім того, ще й (цитує) Кирила, Афанасія, Григорія Богослова, які дуже часто розмірковували над цими словами.

Відтак він знову наводить слова, сказані Домном та Іоанном, і показує, що вони, хоч проти своєї волі, але визнають серед багатьох те, що було постановлено на Халкидонському Соборі, і що вони даремно від цього відхиляються. Бо ж казати, що Господь наш Ісус Христос ще до з'єднання складався з двох природ, - це взагалі гідне осуду як нечестя і безглуздя. Адже природа Слова завжди і після втілення була і є співвічною Отцеві і одноістотною. Але ніколи плоть не була з'єднана зі Словом і ніколи не була суцєю взагалі. Тож яким чином, якщо хтось не мислить нечестиво разом з Несторієм, можливо думати чи казати, що Господь з двох природ ще до втілення? Благочестиво ж і по-православному казати, що з двох природ після з'єднання став Христос, і тому слід розглядати (Його) у двох (природах), що відповідає духові благочестя й православ'я, і що було затверджено на Халкидонському Соборі, (на якому) було ясно проголошено, що Христос і Бог наш у божестві досконалий і в людстві (досконалий).

Якщо ж потім якийсь северіанець заявлятиме, ніби дві природи у Христі утворюють і дві особи, й іпостасі, бо природи без особи немає, і не існує без іпостасі: то нехай (їм) буде відомо, що приховуючи безсоромство свого отця (вчителя Севера – прим.), вони не зуміють (цього зробити). Бо ж і Север не соромився казати і доводити, що Христос складається з двох природ, осіб та іпостасей. Крім того, ще слід знати, що частіше під словом природа він говорить про сутності, тому без потреби вводить і особу, от-як природа води, гніву, війни, і битви. Де, запитую, хто-небудь із згаданих вище, даремно називав як природу, так і особу? своєю чергою, ми кажемо, що кожна людина окремо має природу душі і природу тіла: а те, що душі ж мають особу чи особу тіла, або іпостась душі, або іпостась тіла – таких вигадок не знайти навіть у міфах.

Визнавати ж з'єднання двох природ і одну іпостась і одну особу - означає мислити по-православному і згідно з проповіддю Отців. Іоанн Золотоустий, тлумачачи Євангеліє від Іоанна, в одинадцятій бесіді висловлюється так: У єдності і в з'єднанні є Бог Слово, не зазнавши змішання, і ніякого тління

сутностей. Про це ж доводить Кирило у посланні до Східних: Один Господь Ісус Христос, хоч і не слід не визнавати різницю природ. І Амвросій Медіоланський у бесіді про Втілення: Кафолічна й Апостольська Церква піддає анафемі тих, які наважаються визнавати, що Господь наш Ісус Христос має дві сутності незлитно, одну особу, за якою один Христос і один Син.

До того ж і єпископи Кирило Єрусалимський, Амфілохій Іконійський, Прокл Константинопольський, - останній у (бесіді) на Чотиридесятницю говорить так: Божественна природа нестворена, взяття моєї плоті законне, і є один Син, причому нерозділюваний з природ на дві іпостасі, але з якогось дивного промислу природи з'єдналися в одну іпостась. І єпископ Павло Емеський, заявляючи про присутність Господа, (доп. У присутності Кирила говорячи) і з запалом роз'яснюючи, говорить так: одразу ж (мов) верховний, і уста апостолів, сказав: Ти Христос, Син Бога живого. Ти є Христос, і подвійна природа. Ти є Христос, і не сказав – Син, але (сказав): Син Бога живого. Цим він явив одну особу. Та й Іларій, сповідник і єпископ Гавальський, у слові Про віру і Про з'єднання проповідує це ж, і Кіріак, єпископ Пафський, один з тих (славетних) трьохсот восьми святих Отців, і Амвросій, єпископ Медіоланський у слові, написаному цареві Граціану, і в слові Про Аполлінарія, і в слові Про втілення. І Петро Олександрійський і мученик і Василій Кесарійський, що в Каппадокії, і Григорій Богослов у слові Про Різдво і Про Сина і в другому посланні До Кледонія те саме свідчить, й Амфілохій у посланні до Селевка, і Золотоустий у поясненні на перше послання до Тимофія, і Прокл Константинопольський у слові на Різдво і в інших різних, Афанасій Олександрійський у посланні до Дів, і Кирило у першому і другому посланні до Сукценсія, і в посланні До Східних, і в посланні до Акакія Мелітинського і в Слові про Втілення, і в посланні до пресвітера Евлогія, і у творі Про скарби, і в інших різних книгах. Думки цих наших богоносних Отців і розглянув Халкидонський Собор і підтвердив (їхнє) благочестя (лат. – підтвердив православну релігію). Тому піддавати сумніву їх означає поблюзнірському виступати (воювати) проти Отців.

А що Христос, істинний Бог наш, не розділяв властивостей божества і властивостей людства, а в з'єднанні за іпостасю один і той самий звершував і божественне і людське, то він (Єфрем) знову у свідки бере наших богоносних Отців, Юлія, римського єпископа (папу – прим.), спираючись на його твір Про з'єднання у Христі тіла з божеством, і Афанасія Олександрійського, цитуючи з його твору «Послання до філософа Максима» і з інших його творів, і Григорія Ниського, з його третього слова «Проти Евномія» і з твору «Про християнське вчення», і (цитує) Василя Кесарійського [90, PG, інтернет-ресурс].

З його послання «До Созополітанців», і дуже освіченого Кирила, посилаючись на його слово «Про втілення» і на твір «Скарби» і на послання «До Сукценсія» і на тлумачення «Послання до євреїв» і на «Пояснення (схолії»).

Навівши ці висловлювання, він (Єфрем) також посилається на папу Лева, де той виступає проти тих нечестивих єретиків, - Валентина, Маркіона, Мана, Аполлінарія, Евтихія та викриває інших подібних до цих, через що від тих спільників зазнавав огуди і ворожого ставлення до себе. І спочатку (пише) так: Оскільки Бог милосердя не зазнає змін, то так само людина не позбавляється величі божественної слави: І далі: Він діє в одному й іншому вигляді з одним та іншим з'єднанням. Він (папа) твердить, що то єресь уявляти, ніби ці дві частини, зумовлені наперед, Бог і людина, є двома особами, і іпостась теж подвійна, і що з'єднання утворюється самим лише простим прим.) зв'язком. Їхнє (єретиків) безсоромство Афанасій, Золотоустий, і сам Господь осоромлюють, майже тими й однаковими за сенсом словами. Показуючи цим замовленням наперед частин, вони означають не якусь певну людину, а все цілу (універсальну), не іпостась Отця чи іпостась Сина, але й загальну (спільну) природу, і не лише безпосередньо (у прямому, називному відмінку – прим.) частини, але й беруть слово, взяте (поставлене) у різних відмінках.

Наприклад Матфей (каже): Хто скаже слово проти Сина Людського, відпуститься йому. І знову: Син Людський прийде у славі Отця свого. І додає:

Нікому не кажіть про це видіння, аж поки Син Людський не встане (воскресе) з мертвих. І св. Павло: Якщо через гріх одного багато померло, то тим більше благодать Божа, і дар за благодаттю однієї людини Ісуса Христа проливаються внадмір на багатьох. Згадка про людину у всіх цих випадках пов'язана з родовим відмінком, і не робиться ніякого розділення особи Ісуса Христа. І богоносний і мученик Ігнатій Смирнський, пишучи до Смирнців, вживає так само цей відмінок. І Юлій, понтифік Римський, у листі до Деція, пише, що анафема тому (як він повеліває), хто не сповідуватиме Ісуса Христа втіленою людиною від Марії. Те саме і наймужніший Афанасій у книзі Про віру, і Григорій Богослов у другому листі до Кледонія, і в різних місцях Григорій Ниський, і священний Василій у бесіді Про віру, і Епіфаній в 2-й книзі Про ересь; і Аттік Константинопольський у листі до Евпсихія, і Золотоустий у поясненні на послання До євреїв, у третій бесіді, і в Скарбах Кирило, і в поясненні на пророка Малахія і євангеліста Іоанна, і 9-й книзі Про поклоніння у Дусі й істині. У нього викладено так: Оселею найвищої природи збагатився дівственний храм. Усім цим і з відмінками (у відмінкових формах) він характеризує божественну і людську природу. Яким же чином він (єретик) звинувачуючи що у святих Лева за вживання відмінків, не лихословить усіх наших і богоносних Отців?

Але погляньмо і на це: Бо діє одна й інша форма (вигляд) з одним та іншим з'єднанням за своєю властивістю. Ця (форма) діє Словом, бо є Слово: а те діє тілом, що належить тілові. І в цьому, як видається, він погоджується (однодумний) і одностайний зі святими Отцями: бо все людське вони приписують людині, а божественне Богові.

Достоту так і славетний вчений Кирило у Поясненнях до Іоанна: Якщо говорилося, що Ісус зростав літами у мудрості і благодаті, то необхідність буде у промислу (лат. у втіленні – прим.). Бо Слово Боже допускало рисами своєї природи увійти людському. І в бесіді проти Несторія: поглянь, каже він, як він сам нічого не відпускав від себе, і, коли страждав, не дозволив у власній природі відчувати страждання, але допустив плоті увійти за власними

законами, і тому необхідно говориться, що його тіло є його ж власним. І в Скарбах: Плоті притаманно хвилюватися (від страждань): а владу мати для того, щоб покладати (душу) і для того, щоб узяти (душу), - це справа – це справа сили Слова. І безліч інших (виразів), якщо хто захоче зібрати від цього божественного мужа і від решти Отців, то, мабуть, не впаде у сумніви. Адже і Григорій і Афанасій, і Амфілох і Золотоустий і Амвросій і будь-хто інший із зібрання святих те саме гучноголосо твердили [90, PG, інтернет-ресурс].

Після того як було викладено протилежні (до ересей) думки, от-як Григорій Неокесарійський і Афанасій і Юлій і Кирило і Ереxfій, які прославляють одну природу Бога Слова втілену, він (Єфрем) зясовує сенс слова, кажучи, що воно саме вказує на різницю з'єднаних природ. Якщо між людською і божественною природами не існує різниці, або взагалі якби сутність плоті знаходилася б у божестві: або божество у плоті, то це було б схоже на нечестиве блюзнірство Аполлінарія та подібних єретиків. І Кирило у другому посланні до Сукценсія, пояснюючи різницю між природами, висловлює незгоду через цей сенс (таке тлумачення): і сказавши – природа Бога Слова втілена – він додає: Якщо він каже, про втілене, то ясно, що сповідування (визнання) його не сумнівне, і що став людиною, - ніщо не забороняє так думати, як бо один сущий, і єдиний Син Христос, який також є Бог і людина, досконалий як у божестві, так і в людстві (1001-1002 ст.) Ось він (Єфрем) ясно показав, що сказано ним самим (Кирилом) і іншими нашими Отцями: Одна природа Слова втілена. А різницю між природами чітко вказує це слово, і засвідчує найвищу і нерозривну єдність Бога Слова і плоті, і що один існує і єдиний Ісус (Син) Христос втілений, і не двоє синів, як Несторій нечестивив думкою, згідно з якою і виник цей вираз (двоє синів –прим.).

Той самий є Бог і людина, чи дві природи з'єднані в одній іпостасі, як і говорить Григорій Богослов: дві природи, Бог і людина, - пояснюючи їх, каже: - що хто називаючи Христа Богом і людиною, той визнає, що дві природи з'єднані в одній іпостасі. І святий Кирило додаючи: Як у божестві досконалий, так і в людстві, - повчав, що Господь пізнається у двох природах. Тому казати,

що Він Сам – одна природа втілена, не означає, що (цим) сказано про те, ніби зникає пізнання за іпостассю, а те, щоб було зрозуміло, що Слово Боже стає нероздільно людиною, а не в людині, наче (Воно) оселилося в одному з пророків. І багато чого іншого будь-хто може знайти у цьому посланні, у якому стверджуються дві природи Христа. І роздільно покладати природи - ця (думка) засуджується як єретична за духом.

Наводячи одну природу Слова втілену проти Несторія, він (Кирило) не знімає розділення природ, а подвійність іпостасей. Бо Несторій не те, що пізнає у Христі дві природи, але, розділяє неподільне на дві особи, за що й був вигнаний з Церкви. Адже докоряючи Несторієві, виводячи одну природу втілену, він (Кирило) показує не що інше, як те, що слід проповідувати одну особу Бога Слова втілену. Ця думка відповідає благочестю і викладена на Халкидонському Соборі. Адже і сповідник Афанасій говорить, що лише одна природа Бога Слова втілена, не для зняття різниці природ, які заповнюють іпостасне з'єднання, але й сам, бажаючи показати, що є один Син втілений і вочоловічений, виступаючи цим насамперед супроти Павла Самосатського, який у найбільшій нестямі вчив, наче один Син раніше віків, інший наприкінці віку (з'явився – прим.). І святий Юлій у думках іде тим самим шляхом і спростовує те ж саме у суперечці з Павлом Самосатським та з іншими з подібним мисленням. Ерехфій, однак, якщо й приймає цей вираз, що й Афанасій, Кирило і Юлій, можливо й виразніше (висловлює) цю ж думку, ніж ті (отці), але нічим не дивує. Адже багато святих отців докоряли йому за ту ж хворобу, яку підхопив Евтихій, оскільки він (Ерехфій) казав так: Якщо Христос став (виріс) з людського насіння, то припускаю, плід є за корінням: якщо ж від Святого Духа за словом архангела Гавриїла народився Бог, то в усякому разі Він народжений від Бога. Так очевидно Ерехфій не збагнув слів Єлизавети, яка, благословляючи Богородицю Марію, виклинула: Благословенна ти між жінками і благословенний плід утроби твоєї. І не збагнув Ісайї: І буде корінь Єссеїв, який стане правити народами, і на якого народи покладатимуть надію, і таке інше.

Після цього він веде мову про різницю, яка існує між сутністю, родом, видом щодо іпостасі: оскільки усе те характеризують як те, яке має щось спільне (між собою), то особу як те, що називається родовою особливістю чи чимось індивідуальним. І щодо власної думки (когось), як це властиво йому, він (Єфрем) наводить різні свідчення, Василя, Афанасія, Юлія, Кирила, і каже, що якщо хто-небудь виявить, ніби хтось з отців природу називає іпостассю, то нехай збагне, що мова йде не у властивому, а в загальноживаному сенсі. Якщо комусь і видаватиметься, ніби вони суперечать один одному, то ми вчинимо наругу над нашими святими Отцями. Бо ж, наприклад, ужив (слово) «природа» замість (слова) «іпостась» Афанасій у посланні до імператора (відступника) Юліана, кажучи: Бо личить називати одну, а радше сповідувати природу Слова й іпостась втілену. І Юлій у посланні до тих, що сперечалися з приводу Слова, яке в іншому місці він назвав як одну природу Слова, а там називає особою. Але й що у святих Кирило у Схоліях говорить так: Те, що називаються незлитними природи, чи іпостасі, ми пізнаємо звідти. І в третьому розділі Анафематствувань: Якщо хто в одному Христі розділяє дві природи чи іпостасі, після з'єднання сполучаючи одним зв'язком за достоїнством, тобто за владою, а не збігом за природним з'єднанням, - нехай буде анафема.

І пояснюючи і викриваючи Несторія, і показуючи, у який спосіб він мислить про дві природи, каже: «Ті, що розділяють іпостасі після з'єднання, тобто покладаючи окремо людину, і окремо Бога, мислячи про зв'язок між собою, лише за достоїнством, вони взагалі покладають двох синів». І що у святих Кирило, який в одному місці заявляє про одну природу Бога Слова втілену, каже: «Звичайно, одній особі у Євангеліях слід прикладати всі слова, одній іпостасі Слова втіленого. Один Господь Ісус Христос згідно з Писаннями. І тому нічого спільного з тими, що кажуть, ніби дві природи існують у властивій і окремій іпостасі, от-як Несторій, а з тими, які називають їх з'єднаними, оскільки Слово з'єдналося через іпостась, як проповідує свята Церква, і святий синод і понтифік Лев». Але між нечестям і благочестям існує безмежна різниця, і така, наскільки, наприклад світло віддалене від темряви.

Після того як северіанці відмовилися від свідчень святих Отців, які засяяли до Халкидонського собору, і проповідували дві природи в іпостасному з'єднанні, вони вдалися до огуди їх, під тим приводом, якого вони вдавано висували як дуже слухний: нікого (особисто) не називаючи, вони почали висміювати їх за правилами давнього комедійного жанру. Бо, як ми сказали, вони почали твердити про подвійність природ, не на підставі міркувань, не з власної волі, і не зі сповідання віри: а ніби протиставляючи хибному пізнанню (своє) розуміння, вони змушені були виходити з погляду промислу, і випадку і якоїсь еретичної необхідності. І що це буде не що інше як показати видатних навчителів безчесними, фі зрадниками істини, і що вони протиставляють власному благочестю чужу і еретичну думку, і втягнуті радше самі до безодні їх, ніж самі звідти витягують інших [90, PG, інтернет-ресурс]..

Яким чином їм можна було б спів'єнати разом з Павлом: Слово наше до вас не було «так» і «ні»; але в Ньому було «так», якщо вони безліч разів допускають переміни в житті і наслідують мінливості Еврипа? Але що знову твердить ересь? Прощення слід дати Отцям. Якщо він перемагає якоюсь силою думки, бо ж силу бере у тому, щоб всіляко огуджувати, і знову відпускати гріх, і лише не так викликаючи: Уста наші у нас, хто нам Господь? Крім того, що Отці боролися з еретиками, то навіть якщо й виходили за межі благочестя, все одно гідні прощення, як і однакового разом з нами співчуття, і якщо, видавалося, вони переходили межі, зокрема ті, які не брали участі у Халкидонському Соборі, які боролися з обома ересями, воюючи з думкою Несторія і Евтихія. Але скрізь, де існує сліпа і глуха нечестивість, і не вміє щонебудь розрізнити, і чути, вона ж сама не пропонує. Халкидонський же собор одразу ж на початку, те, що святий Кирило на Ефеському соборі говорив проти Несторія, додав до них (анафем-прим.) постанову, і прийняв визначення віри, ухвалені до цих двох соборів, і Арія, Македонія, Несторія засудив тією ж анафемою: і тих, що розривають таїнство втілення на подвійність синів, лише наважуючись говорити, ніби божество Єдинородного стражденне, однаковою

мірою, засуджує і їх, і тих, що вимальовують і дві природи перед з'єднанням Господа, - і приборкав суворо (анафемою).

Він же визначає, що й до цього собору, нікому не дозволено визнавати іншу віру, тобто складати чи писати, чи мислити, інакше від того, що передав перший і другий вселенський собор. А хто ж наважиться інший символ крім цього написати чи повчати, які хочуть навернутися від іудаїзму і язичництва, чи від будь-якої секти, то (постановив) позбавляти єпископів чи кліриків достоїнства, а ченців і мирян відлучати (піддавати анафемі) [90, PG, інтернет-ресурс].

Сказавши це, і чітко навівши слова папи Лева у посланні до Флавіана Константинопольського, у яких чудово засяло його благочестя, і там само напученнями і порадами він (Єфрем) завершує свою бесіду, а тих, хто мав отримати листи, напоумлює словами, аби вони полишили свої помилкові судження, і перейнялися духом благочестя. Таким є зміст третьої книги.

Четверту книгу він написав для ченців Сходу, які заразилися єрессю теопасхитів, з яких один швидко виявивши свої хибні уявлення, очистився від злочинства. Намагаючись їх відвернути від єретичних поглядів, він (Єфрем) навів свідчення про правдиву віру, якими користався і в попередніх творах, - Афанасія, Амвросія, Кирила, та інших Отців, у яких він дуже переконливо доводить, що Господь наш Ісус Христос досконалий у божестві і в людстві, з яких одне (свідчення) належить Амвросію Медіоланському, сповідникові, яке він виклав у книзі Проти Аполлінарія ось так: Але наскільки, кажк він, ми їх звинувачуємо, з'являються інші, які кажуть, що тіло Господа і божество однієї природи. Яке пекло виригнуло таке блюзнірство! Аріанців уже легше стерпіти, чия помилка (чиє невірство) стверджується тими, хто вважає, ніби Отець, Син, і Дух Святий не однієї природи. А ці ж (єретики) кажуть, що божество і плоть Христа одне.

Слова цього святого мужа наводить і переможний Кирило у (творі) Проти Несторія, з чого видно гідну і дивну віру його (Амвросія- прим.). Та й сам Кирило твердить те саме, підтверджуючи всіляким чином благочестя у

книзі Про віру: Зруйновано храм впродовж трьох днів (і віддано до гробу) за Його бажанням, і знову: він воскрес, і зєднався з самим Словом несказанно, за три дні не розчинився у ньому, чи зодягнувся у плоть, але в собі зберігши незмішану властивість природ, які є різними за сутністю. І знову у поясненні на Матфея (книга 1): До того ж, богонатхненне Писання знало, що Христос є людина і Бог, а так само мислило, що Він один і той самий. Отже святий євангеліст приписує приналежне кожній з частин, зберігаючи ясну і без плутанини розмову про таїнство. Бо він знає, що ці властивості, і відповідні риси належать людським міркам, а ті виняткові - несказанному божеству.

Тож Кирило проголошує не лише дві природи, але й дві дії (енергії), як він веде мову у Скарбах: Бо він не наділяє незмінювані сили і дії іншим народженням і іншою сутністю. І знову: Достоту як вони володіють розділеною суттю сутності чи якості, так і зберігають різну дію. І знову: Зрозуміло, ми не допускаємо, що фізична дія Бога і творіння одна, і щось створене не відносимо до божественної сутності, і особливість божественної природи не зводимо до способу, приналежного людству. Оскільки ті люди, до кого Кирило писав, дошукувалися підходящого слова, яке вживалося в деяких Отців, то він (Єфрем) показує, як слід вживати слово, що міститься у поясненні Кирила на послання до Євреїв: Ми не кажемо, що сталося якесь змішання (розчинення) природ між собою, а кожна з них залишилася радше тим, що є (чим вона є), розуміймо, що Слово зєдналося з плоттю. І знову те саме з того ж питання: І не кажемо, що якесь розчинення у природах мало місце, що Слово було поміщено у людині, випадково. І навпаки, не кажемо, що й людська (природа) опинилася у самому Богові: а радше, ми стверджуємо, вона (та і та природа) мислиться й існує в межах своєї природи, і що сталося (в цих межах – прим.) зєднання, коли Слово тілесно оселилося у храмі, яке Воно взяло від святої Діви. Так само і Василій Кесарійський з Каппадокії пише у книзі Проти Евномія: Між іншим, з усілякою старанністю і обережністю слід розглянути те, яким чином в одному і тому самому обох природ з'явилася істина.

А що Отці сповідують не одну у Христі, а дві природи у зєднанні за іпостасю, - про це говорилося і вище, нині ж ніщо не заважає це саме повторити. Так Григорій Ниський у книзі Проти Аполлінарія говорить: «Отже якщо у протилежних властивостях пізнається одна й інша природа їх, маю на увазі, плоті і Бога, то як одне стає два». І святий Єфрем у книзі Про втілення, і на Перлину: «Не збіднів, каже він, зв'язок у засвоєнні, щоб втратив той те, що мав; а чого не мав, те було (ним) засвоєно. Але досконале те, що він засвоїв, і те, що було засвоєно». І Кирило у листі до Евлогія, і в першому до Сукценсія, і в Проповіді про віру, і в книзі Проти нечестивого Несторія, і в Скарбах веде мову про те саме, так само і в книзі Про втілення, висловлюється ось таким чином: Але те, що в одне (іпостась – прим.) було зібрано і ті і ті властивості за промислительним збігом природ, - це ясно впливає з багатьох наших бесід.

І після іншого: І мудрий Іоанн веде боротьбу і воює за допомогою слова, не лише не зв'язуючи силу випадкових властивостей з однією й іншою природою. Але й з багатьох інших його бесід можна розуміти це ж саме. Пояснюючи пророка Захарію, він каже так: Святий Єзекіїл, побачивши престол, сказав так: Він лежить на твердині херувимів (на херувимах). Він сказав, що на троні бачив, як сидить хтось з подвійною природою. І знову, у поясненні на Іоанна (2-а книга) він висловлюється: «Якщо ти щось робиш, коли простий природою входить у нас подвійний? Він сказав, яким чином святий собор заявив про те, що Христос є з двох природ, чітко проголошуючи, що Христос раніше віків народжений від Отця, а в останні дні заради нас і задля нашого спасіння від Марії Богородиці і ВічноДіви Марії за людством. Яким чином тоді, якщо послання Кирила він (собор – прим.) сприйняв повністю (обійняв-), які викликають у багатьох місцях, що Він (Христос) з двох природ, - яким чином тоді не без причини ересь огризається проти священного собору? [90, PG, інтернет-ресурс].

Але поглянь на озлобленість еретиків. Так собор виголошує: «Про Отця і Сина і святого Духа вони повчають про досконалість, і втілення Господа покладають перед очі правдиво віруючих. А обвинувач у нестямі вигукує, що

він (собор) твердить про чотири особи у Трійці. Чому? Бо назвавши Отця, Сина і Духа святого, він додає втілення Господа на місце особи. Але і це святотатство святий письменник викрив у головах призвідців, показуючи багатьма свідченнями, що цей порядок іде від давнього передання, і що після похвали святій і надприродній Трійці, свята Церква визнає втілення у Трійці, щоб не було приписано тетради. Саме так Кирило говорить у 7-й книзі Про поклоніння у дусі й істині: саме так говориться у Євангеліях від Іоанна і Матфея, і саме так твердять багато інших.

І в багатьох своїх книгах божественний Кирило ясно проповідує і передає досконалого у божестві і в людстві Христа. Згідний з ними і святий собор проповідував одного і того самого Ісуса Христа єдинородного незлитно і нероздільно. Знову ж таки, Кирило, погоджуючись з цим, пишучи у посланні до Сукценсія, каже: Мислячи, як я сказав, про спосіб втілення, ми побачимо яким чином дві природи зійшлися між собою через нероздільне з'єднання, незлитно, неперетворно. Бо плоть є плоть, не божество, хай навіть плоть стала Божою. У такий же спосіб і Слово є Бог, не плоть, хай навіть через втілення привласнило собі плоть. І потім: Наскільки можливо помислити і побачити, яким чином втілений Єдинородний, ми кажемо, що є дві природи: одна – Христос, Син, Господь, Слово Боже втілене і яке стало людиною: і в листі до Східних: З двох природ сталося з'єднання, а тому сповідуємо одного Христа, одного Сина, одного Господа. І в посланні до єпископа Акакія Мелітинського: Отже коли з цікавості дошукуватися способу втілення, то людська свідомість може побачити двох сполучених через з'єднання між собою несказанно і без змішання, з'єданого ж (втіленого), однак, не помислить, але віритиме, що один в обох і Син і Христос, і Бог, і Господь, доречно це сприйме.

І в Схоліях: Плоть, що постала, каже він, і в нас оселилася, щоб через обох показати, що людина, яка стала, не втратила своєї властивості; бо вона згадала, якою була. Взагалі мислиться, що інший в іншому існує, тобто, божественна природа у людстві, і не зазнаючи змішання, якогось розчинення, чи зміни того в цьому, чим воно не було. Сказано, що оселилося в іншому, і

що не те саме постало те, чим є у тому, в якому мешкає. А ще більшою мірою мислиться те інше в іншому, у Поясненні на Левітів: Через це й беруться двоє пернатих, і обоє пізнаються як одне, до того ж як живі і чисті [90, PG, інтернет-ресурс].

Бо і Слово самотійно є саме вмістилищем всякої чистоти і життя, і храм, взятий від діви, містить те саме Слово у собі. Він був Його власним тілом, і не чужим одягом, і до того ж один Господь Ісус Христос. І у Викладі Євангелії від Матфея: Отже статир істинний і правдивий, і мислимий і достоту як він явлений з матеріальної форми, так і Господь наш Ісус Христос з подвійним характером. І потім: Отже статир духовний, тобто царську монету, яка у зєднанні подвійний вигляд (має), (Він) приніс самого себе за всіх і від усіх як спокуту (викуплення) за наше життя. І знову у книзі Проти Арія: Отже мова про Христа є подвійною: слід відносити до Бога те, що належить Богові, а те, що належить людині, відносити до людини. І одразу ж: Тож розумні (скажу так) і хитромудрі казатимуть, що подвійне і двоприродне Слово в них, і за слушної нагоди приписуватимуть відповідне таїнство; і в дев'ятій книзі Про поклоніння у дусі: - З істинного срібла і з двох є основа. Світлий (на землі) і осяйний Христос, згідно з цим: «Бог Господь і засяяв нам», що містить подвійну думку, тобто що у ньому пізнається Бог і людина. А це означає, як на мене, що він має подвійну основу зі срібла. І в книзі Проти Несторія: - Бо інша крім Бога Слова плоть, і за власною природою Слова, інша суттєво природа самого Слова. Тож думка святого Кирила збігається з думкою святого і вселенського собору.

А ще ж святий собор стверджує: Жодним чином різниця природ не знімається через зєднання, а радше зберігається властивість тієї і тієї природи, і в одну особу, і в одну іпостась збігається (зрощується): зверни увагу, що Кирило анітрохи не розходиться з цим твердженням. Бо у першому листі до Несторія він каже: Не у знятій різниці природ через зєднання, а скоріше (1015-1016) у нас був звершений один Господь, Син, і Христос, божеством і людством, через несказаний збіг зєднання. І знову у Схоліях: Він

поклоняється, як той, що приймає поклоніння природі, і отримує поклоніння те ж саме, як існуючий у поклоняємій природі, наскільки мислиться Бог. І дивись, як Кирило ні у називному відмінку, і ні у знахідному, не наводить розділення одного Христа.

І знову він сам говорить у Схоліях: Отже, не слід розділяти одного Господа Ісуса Христа у властивостях: але слід мислити одного і того самого Ісуса Христа, ми кажемо різницю природ, і зберігаючи незлитно їх між собою. І в Скарбах: - Нарешті, що є інше, крім незнання щодо промислу, якщо зберігати знову у людстві приналежний йому лад? Адже властивість людства, - не знати майбутнього. І в другому листі до Сукценсія: «Якщо й один називається щодо нас Син Божий втілений, усе одно ж не видається при цьому, що Він зазнав змішання, і природа Слова не змінилася у природу плоті: і плоті у (природу) Слова, але одне й друге залишається у природній властивості і сприйнятті». Ось так приймаючи усе це, він розв'язує суперечку: «а хто твердить протилежне, страшному присудові безпорочного голосу, що лунає у євангеліях: «Горе людині, через яку настає суперечка (спокуса)». Що собор (твердить), те й Кирило. І не лише Кирило, але й інші святі Отці, одностайні у вірі, - всі таким чином проявляють себе одноголосними [90, PG, інтернет-ресурс].

Але поглянь при цьому на безсоромство ересі. Вона докоряє йому, що своє послання він (Кирило) назвав Томом, не знаючи від невігластва, що сам Кирило і подвижник Афанасій, і зібрання інших Отців, свої благочестиві праці називали томаами. Тому марне назва Том їх ввела в оману і привела до ересі.

Але безсоромні і нешанобливі єретики не полишають того, у чому вони заодно між собою, заявляючи про тимчасове і з огляду на обставини сполучення, приймаючи наскільки замість аж поки; але святий письменник показує прислівник у священному Писанні, що він означає не лише тимчасовий сенс, але й у багатьох випадках часто і щось нескінченне. Але як на мене, наскільки тут не означає аж поки, а радше приймається як стосовно

чого. До речі Григорій Богослов виголошував ці слова: і за ним що у святих Лев.

І знову єресь очорнює Лева, бо, як вона твердить, він каже, що одному і тому самому належить убозтво плоті і велич божества; і звісно, (1016-1018 ст.), якби він не проповідував одному і тому самому, то вважай спіймався б на гачок нестямних єретиків, за те, що сам він роздільно покладає плоть і божество, якби не цей вираз, що тоді нічого не означав би. Оскільки ж він сказав одному і тому самому, і додав убозтво плоті і велич божества, то хіба не крайнє безумство, таким чином, звинувачувати невинного. Оскільки книги святих Отців повні цих виразів, то вважаю зайвим наводити безліч прикладів, і якщо щось подібне у цих словах святого Лева мислиться, то треба було б, згідно з Григорієм, сумнів з обережністю підводити до благочестя, а не свавільно обертати на нечестя. Оскільки у жодній книзі Григорій Богослов їх не плутає, то (як святий Павло): всяке розуміння приводити у полон на послух Христові.

Але знову вони нападають на його слова, у яких вони кажуть: Діє у тому і тому вигляді з тим і тим спілкуванням, що є властиво. Так Слово діє тим, що належить Слову, а тіло тим, що належить тілові. Ось, вони кажуть, він (Лев) поклав двох осіб, і приписав (їм) властиві дії. Але ж зрозуміло, що нічого такого не має на увазі вираз, і не впливає з цього такого сенсу. Де ж він сказав, що та і та природа діє роздільно, чи де він залишив, зі сполученням одного й іншого, тобто зі з'єднанням природ? Якщо він сам, сказавши це, звинувачується, То Кирило, сказавши те саме у книзі Проти Несторія, теж зазнавав би осудження. А він каже: Тіло (користується) законами власної природи, і прийняло (допустило) смак смерті (спізнало смерть), і це страждання приклалося з користю до з'єданого Слова. І знову у Скарбах: Він дозволяє тілу і людству те, що їм підходить; і правильне твердження про те, що став плоттю, і став людиною згідно з Писанням. Але про це досить.

Оскільки форма чи особа не мислиться, а сутність, то славетний навчитель Церкви Василій у книзі Проти Евномія, ясно повчає, і Кирило у Скарбах, кажучи: Якої форми він прибрав у вигляді Бога, Він нам спів

істотний, і є з нас. А вигляд Бога є Син: отже, одно істотний Він з тим, у чиєму вигляді Він є. А до них великий Павло: Той, хто був у вигляді Бога, не вважав викраденням бути рівним Богові, але спустошив Себе, прибравши вигляду раба. Зрозуміло, яким чином не особа є Син Отця, і не його особа, а його ж сутності, і в кому Він є. Знову святий Василій у книзі Проти Евномія, у першому розділі висловлюється так: Те, що у вигляді, є у сутності Бога; бо не одне вигляд (форма), і інше сутність Бога, щоб не вийшло складення, яке за виглядом однакове. Це й (каже) Амфілохій, єпископ Іконійський, у листі до Селевка: Тому і вигляд Бога і раба одночасно звершуються в одну особу Сина І Господа Ісуса. Тож Христос Син Божий з двох природ, стражденний і не стражденний, смертний і безсмертний, видимий і невидимий, доторкуваний і недоторканий, безпочатковий і початковий, не описуваний і описуваний. Святий Кирило на третьому соборі наводить свідчення цього виняткового чоловіка у своїх розділах Проти Несторія. І Прокл Константинопольський, і Кириак, єпископ пафський, один зі святих Отців, те саме кажуть, Той у творі на Пульхеранів після різдва, і в бесіді на Богоявлення, а цей у Бесіді про втілення говорить те саме. І Золотоустий у Бесіді про Вознесіння, і Григорій Ниський у книзі Проти Евномія: - Хто сяйво слави? Що це (означає), прибитий цвяхами? У якому вигляді Його схоплюють на смерть, і в якому Він спускається до пекла? Таким чином скрізь він згідний зі святим собором, і зі святим Левом все зібрання святих Отців.

Але безсоромна ересь знову на нього (святого Лева) зводить хулу, коли він (Лев) каже: Одне те, що сяє чудесами, інше те, що підпадає під глуmlinня, (мовляв) (папа- прим.) вводить подвійність синів й осіб. І якщо він каже: Одне сяє чудесами, і інше підпадає під глуmlinня, то має підстави. Навіть якщо й прийом образний, то він не має на увазі цього, а що одне сяє чудесами, інше ж підпадає під глуmlinня, то він говорить у тому і тому випадку про одного і того самого, і страждання і чудеса, то яким чином він міг вдатися до нечестивого прийому? Цього ж і навчали інші Отці. Григорій Ниський у книзі Проти Евномія, що цими прийомами ересь не стане дихати більшою мірою і

ними не відмовиться користатися. Бо ж він (Лев) далі веде свою мову не в середньому роді, а всупереч слову у чоловічому роді. Так він каже: Хто втомлений зі шляху, і хто без утоми весь світ тримає Словом? І провадячи: Що (за) (чому- прим.) сяйво слави, що за (чому – прим.) прибите цвяхами? Це все й так ясно, він каже, навіть якщо і ніхто не пояснюватиме [90, PG, інтернет-ресурс].

І знову ж (єретики) висміюють святого Лева, який каже так: Достоту як Слово з а однаковою славою Отця є нероздільний, так і тіло не залишило нашої природи. І чим ці слова відрізняються від того, що ми кажемо, що Він одноістотний з нами за людством й одноістотний з Отцем за божеством? Але це не до вподоби Евтихієві, і його поплічникам у нестямі. Але ж Лев до мовленого вище додає: Бо один і той самий є воістину Син Божий і воістину Син людський. І цим всі сили нечестивих він знешкоджує, присоромлюючи лихомовство.

Усі ці приклади що у святих Єфрем наводить проти єретиків, захищаючи благочестя: він і цитує слова з власного твору, у яких (словах) видно, як сяє проповідь благочестя цього самого архієпископа, і безсоромна зухвалість нечестивих, одважуючись вловити якесь із цих (слів), лише червоніє (від сорому. Адже з багатьох (його висловів) правдиве і це: безпристрасний Бог не посоромився стати пристрасною людиною, і безсмертний (не посоромився) підлягати законам смерті. Собор ясно через святого Лева піддає анафемі Несторія у такий спосіб: Нехай буде анафематствуваний Несторій, який вважає, що свята Діва не матір Бога, а лише людини, так щоб одне стало особою плоті, інше особою божества. Отже яким чином він згідний з Несторієм, якщо він (папа Лев) засуджує його вчення?

І знову єретики паплюжать собор, кажучи, що він повчав не дозволяти висловлювати чи писати чи складати чи мислити іншу віру, крім тієї, яку він виклав; а однак цього собор не постановив, хоча єретики найбезсоромніше про це брехливо твердять: але віру, яку затвердили триста вісімнадцять Отців, пильнуючи і шануючи її, і заявив, щоб крім неї нікому не дозволено

виголошувати іншу, і все таке інше. І з усіх соборних голосів, найочевидніше випливає, що слід лише читати прийняту істину, яка нічого іншого не потребує: ні виправлення, ні складання, і не визначати одне, а робити щось інше; але визнається, що як було визначено, так слід і скрізь діяти і благочестиво віруючим (слід) сповідувати не інший якийсь символ, ніж той, що його навчали і передали 318 Отців.

Але глузують і з них єретики, кажучи, що це (віровизнання) багатьма розтягується. Бо скільки синодів заперечували перший вселенський собор, які також мали повноту єпископів: а той (перший) лише сто п'ятдесят Отців, і не було б (їх стільки), якби деякі з єгиптян не захотіли поцікавитися. Але обличмо це безглуздя.

А ще вони (єретики, наводять)якесь слово понтифіка Юлія, до яких він написав про власне нечестя, як вони гадають: (насправді ж) той мудрець виступив цими словами проти Павла Самосатського, і другої єресі Несторія, і забороняв сповідувати окремо і роздільно дві природи, як дві іпостасі, і двох осіб і (двох) синів. У Юлія одна природа залишається у Христі замість іпостасі, і насправді він не суперечить ні істині, ні святим нашим богоносним Отцям. Навпаки, понтифік Юлій ясно свідчить проти Маркіона, Валента, Аполлінарія, й Евтихія, спускаючи священними словами стрілу (проти них).

Так у Бесіді про одноістотність він говорить: «Звідси з необхідності треба казати, і про тілесне взяте в цілому і про божественне взяте в цілому. і хто не може у з'єднаних відмінностях пізнати, що буде властивістю одного й іншого, той впадатиме у крайню протилежність. А хто пізнає властивості, й охороняє з'єднання, той не казатиме хибно ні про природи, ні про з'єднання. Тому ясно, що святий Юлій визнає дві природи, і одну природу, згідно із сказаним вище, приймав замість іпостасі» [90, PG, інтернет-ресурс].

Він викриває і ще інші численні недоречності, які вони (єретики) сіяли, і проти яких писав святий Єфрем у своєму посланні, показуючи, що вони повні нечестивості. І гідне подиву те, що усе виголошене раніше Кирилом, там собор, прийнявши, проголосив; маю на увазі, наприклад це: ніколи не знята

різниця природ через з'єднання. І знову це: Оскільки відбувся збіг природ в одну особу і в одну іпостась. Це те, що вони силкувалися недолуго спаплюжити у Кирила.

Цей божий чоловік Єфрем продовжує і додає послання святого Симеона, який спочив у Кіонському осідку, і Барадата, послані до Василя, антіохійського єпископа; а ще ж до імператора Лева. І той (Симеон) і той (Барадат) написали по одному посланню до кожного з цих обох (Василя і Лева). І один лист Якова було послано і до благочестивішого Василя. Усі (послання) написано охайним і простим стилем, і святе вчення сповнене Духа Святого. Достоту так вони проповідують Халкидонський собор, заявляючи, що незмінно дотримуються цих (халкидонських) догматів, і що вони їх пильнуватимуть і проповідуватимуть, що в них постановлено, - втішення і напоумлення» [90, PG, інтернет-ресурс].

Ці твори дуже глибокі за своїм змістом, та показують св. Єфрема, як духовну людину яка не тільки знала, що таке духовний спосіб життя, але і жила згідного духовного життя.

2.4. Богословсько-полемічна та екзегетична діяльність святителя Єфрема

В історії древньоцерковної писемності та богослів'я навряд чи можна побачити приділене якесь особливе місце Антіохійському святителю. І тим не менше варто цілком погодитися з характеристикою В. В. Болотова: «Єфрем був людина енергійна, він був не тільки аскет, але проявив себе і на літературній «арені». Він єдиний письменник свого часу, який вдало полемізував з монофізитами». На жаль, від колись великої літературної діяльності св. Єфрема збереглося дуже мало праць, на відмінну від тих, переклад яких ми здійснили. Перш за все слід зазначити, що невелика кількість

фрагментів його творінь зібрані в «Патрології» Міня (PG. Т. 86. Col. 2104-2110). Сюди входить перш за все фрагмент з твору «Апологія Халкидонського собору і Томосу святого Лева», на якому ми нижче зупинимося. До нього тісно примикає і уривок з третьої книги «Проти Севера» [Сидоров, 2003, с. 54].

Є ще один маленький фрагмент, який, як здається, також належить «Апології». Ще один уривок (ширший, ніж попередній) зберігся з проповіді св. Єфрема, він називається «3 Слова на апостольський вислів: [Христос] спокушений в усьому, крім гріха (Євр. 4, 15)». Тут мова йде про досконалість Господа як по Божеству, так і по людству; обидва ці ества, існують «в єдиній Особі» (ἐν τῷ ἐνικῶ προσώπῳ). Показуючи це, а також стверджуючи єдиносущність Христа з нами по людству, Антіохійський святитель наводить порівняння Його з неопалимою купиною, а також з єврейськими юнаками в печі (Дан. 3, 19 і далі). Таким же чином слід мислити і про Еммануїла: вогонь Його Божества (τὸ τῆς θεότητος αὐτοῦ πῦρ), немов якесь дихання життя (ὄσπερ τινα πνοήν ζωῆς), змішався з душею і тілом Господа і освятив їх, але не применшив нічого з того, що належить душі і тіла по сутності (οὐ μὴν ἐμείωσε τι τῶν κατ'οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος) [92, інтернет-ресурс].

Два невеликих твори св. Єфрема опублікував С. Хелмер в своїй дисертації. Одне з них, під назвою «Дванадцять православних (ортодоксальних) глав», становить збірка стиснутих тез (всього їх 12) у вигляді анафематизмів. Вони стосуються несторіанства і євтихіанства (монофізитства).

У боротьбі проти першого св. Єфрем використовує знамениту формулу «однієї природи», і каже: «Якщо хто душею і устами не визнає єдиної втіленої природи Бога Слова, що відокремлює один від одного природи Господа, - тому нехай буде анафема!» Тут також стверджується, що Христос «з двох природ» і «пізнається в двох природах», тобто співставляє два вирази, які на Халкидонському Соборі визнали небезпечними вживати разом («з двох природ», бо це визнавав і Євтихій, хоча і в іншому сенсі, ніж православні), але

церковні богослови пізнішого періоду часто не повноцінно пояснюють даний зміст, надаючи я їм цілком ортодоксальний сенс [Лур'є, 2010, с. 235].

Приснодіва Марія проголошується «істинної Богородицею» або «Матір'ю другого народження Бога Слова». Підкреслюється «невимовний спосіб єднання» (або «невимовне єднання») природ Христа, причому ця єдність може бути тільки «єднанням по іпостасі». Нарешті, підтверджується авторитет чотирьох Вселенських Соборів, включаючи і Халкидонський Собор. Другий твір (або, можливо, фрагмент його), опублікований С. Хелмером, називається «3 догматичних визначень, відповідних етимологій, проти філософа і пресвітера Акакія Апамейського». Воно являє собою маленький збірник (9 розділів) коротких богословсько-філософських визначень. Так, поняття «сутність» (οὐσία) визначається тут як існуюче «в дійсності» (або «дійсно» - ἐῖ πράγματι), а не примарно (οὐ φάσματι); вона ототожнюється з «природою», «буттям» і «властивим» (або «породженим» - τὸ πεφυκέναι). Іншими словами, в цьому творі св. Єфрем стурбований створенням необхідного «логічного інструментарію» для вирішення христологічної проблеми - процес створення подібного «інструментарію» проходив протягом VI-VII століть і завершився «діалектикою» преп. Іоанна Дамаскіна [Болотов, 2010, с. 154].

Зберігся ще і ряд фрагментів з інших творів св. Єфрема, в достовірності яких М. Геерард сумнівається, але, на нашу думку, не завжди на достатніх підставах. Наприклад, в «Патрології» Міня опубліковані чотири витяги з гомилиї, які називаються «Про Перлину». Всі вони - христологічного змісту і, як видається, цілком співзвучні загальному тону богослів'я Антіохійського святителя. Так, в одному з фрагментів стверджується, що «Христос володіє досконалою подвійною природою» (τελείαν ἔχει τὴν διπλὴν φύσιν ὁ Χριστός) або що Він - «двійствений по сутності» (διπλοῦς κατὰ τὴν οὐσίαν); ця теза вважається згідною з тезами отців Церкви. В іншому фрагменті йдеться про «сутнісне співзвуччя» (οὐσιωδῶς ὁμονόησαν) природ Господа, в кожній з яких

можна знайти [єдина для обох] Іпостась (τῆς ὑποστάσεως δεικνυμένης ἐπὶ ἐκάστης φύσεως).

У третьому фрагменті акцентується повнота і Божества, і людства Господа, а четвертий фрагмент констатує наявність двох природ в Боголюдині. Ще одна досить значне повчання збереглося з проповіді «Про Каїна», приписується св. Єфрему. Вона має яскраво виражений есхатологічний характер і стверджує, на прикладі содомлян, вічну кару, яка очікує грішників [64, інтернет-ресурс].

Але, звичайно, основні відомості про літературну діяльність його ми черпаємо у святого патріарха Фотія, він у своїй «Бібліотеці» висвітлює великі реферати з творінь Антіохійського святителя. Випереджаючи їх, Фотій зауважує, що св. Єфрем написав «різні книги» (διαφόρους βίβλους), з яких до нього дійшли три. Однак Константинопольський патріарх з якоїсь невідомої причини показує в «Бібліотеці» реферати тільки двох книг св. Єфрема. Судячи з усього, дані книги представляли собою збірники творів Антіохійського святителя, що включають його послання, проповіді та богословські трактати. Втім, відмінності цих жанрових особливостей у св. Єфрема, як і у багатьох древньоцерковної письменників, часто стираються. Значну частину першої книги займали послання, на яких Фотій і акцентує увагу.

Збірник починається посланням до якогось Зиновія, «схоластика з Емес», що належить до акефалів, тобто до монофізитів. В основному воно присвячене захисту «Томосу» папи Лева, але, як каже Фотій, на початку послання св. Єфрем стосується проблеми «Трисвятого» і надбавки до цієї пісні, тобто тієї проблеми, яка породила так звані «теопасхічні суперечки». Введення додавання «Розіпни за нас» («Розп'ятий за нас») до вже усталеній літургійній практиці співу «Трисвятого» [Сидоров, 2003, с. 293].

Дана приставка до «Трисвятого» була пов'язана з правильним розумінням виразу «Один з [Святої] Трійці був розп'ятий» (*unum de Trinitate crucifixum esse*) або «Одна Особа з Трійці [постраждала]» (*ipsa Persona e Trinitate*). А як показала історія, суперечки навколо приставки до

«Трисвятого» і зазначених виразів часто ґрунтувалися просто на недорозуміннях» [90, інтернет-ресурс].

Деякі з цих творів викладені у підрозділі нашої роботи, про «Богословську спадщину святителя Єфрема. У благополучному вирішенні даних непорозумінь в 20-х роках VI століття велику роль зіграли так звані «скіфські монахи» на чолі з Іваном Максенцієм. Втім, судячи з даного листа св. Єфрема, відгомони суперечок навколо додавання до «Трисвятого» ще звучали в 20-30-х роках VI століття, бо Зиновій, як привід свого відходу від «загальної Церкви» (τῆς κοινῆς ἐκκλησίας) висував «нововведення щодо Трисвятого» (τὴν περὶ τὴν τρισάγιον δοξολογίαν καινοτομίαν). Антіохійський святитель дає своєму опоненту наступне роз'яснення: «жителі Сходу» підносять це славослів'я до Господа нашого Ісуса Христа, а тому аж ніяк не грішать проти істини, додаючи «Розіпни за нас» («розіп'ятий за нас» - ὁ σταυρωθεὶς ἰ ἡμᾶς).

А «мешканці Заходу» і столичні жителі відносять вказане славослів'я до «найвищого і пресвятого Джерела Благості - єдиносущної Трійці», а тому і відмовляються вживати названу надбавку, щоб не приписувати страждання Трійці (ἵνα μὴ πάθος τῆ Τριάδι περιάψωσιν). Св. Єфрем ще констатує, що в багатьох провінціях Європи християни замість префікса «Розіпни за нас» додають до «Трисвятого» слова «Свята Трійця, помилуй нас». І як вважає святитель, подібні розбіжності в літургійній практиці цілком припустимі, оскільки «інші догмати благочестя» (τὰ ἄλλα τῆς εὐσεβείας δόγματα) не наражають на спотворення і перекручення. Від православних, серед яких спостерігаються подібні незначні розбіжності, докорінно відрізняються від монофізитів, які неправильно розуміють це славослів'я (κακῶς τὴν δοξολογίαν ταύτην ἐκλαμβάνουσι) [Сидоров, 2003, с. 78].

Що ж стосується захисту «Томосу» Льва Великого, то св. Єфрем проводить тут чітке розмежування між «теологією» і «ікономією», тобто вченням про Бога в Самому Собі (вченням про Святу Трійцю) і вченням про Бога в Його відношенні до світу і людині (вченням про Домобудівництво

спасіння, перш за все вченням про Втілення Бога Слова). Використовуючи дану відмінність, св. Єфрем і каже, що «теологічні» висловлювання «наших отців» не повинні порівнюватися з «ікономічними» положеннями св. Льва, але тільки «теологічні» - з «теологічними», а «ікономічні» - з «ікономічними», бо протиставляють власне богослів'я домобудівництва (τὴν θεολογίαν ἀντιπαράτιθέσι τῇ οἰκονομίᾳ) виявляють несправедливий спосіб свого мислення. Навпаки, в «Томосі» Римського предстоятеля, згідно св. Єфрема, виявляється в усій красі і богослів'я (θεολογίαν λαμπράν) цього чоловіка, і знання ним домобудівництва Божого про нас. Тому тут стверджується, що Той Самий Син Божий став Сином Людським, а також затверджується «вище єднання» (ἄκραν ἕνωσιν) двох природ Господа. Загалом вся апологія «Томосу» будується св. Єфремом на доказах співзвуччя богословських поглядів св. Льва із загальним хором святих отців.

Крім того, святий патріарх Фотій згадує про три послання Антіохійського святителя до імператора Юстиніана, а також про його послання до Анфіма. Згадується і послання до Домітіана, єпископа Мелітенського, який просив св. Єфрема роз'яснити один його власний вислів щодо того, що іпостась з іпостассю не можуть з'єднатися в іпостасном єднанні (Ὅτι ἔστιν ὑπόστασιν ὑποστάσει ἕνωθῆναι καθ' ὑπόστασιν), так само, як сутність не може прийти в сутнісну єдність і тотожність з іншого сутністю, якщо вони – іншосутнісні (приклад першого - неможливість іпостасного єднання Петра і Павла, а другого - така ж неможливість сутнісного злиття душі і тіла). Необхідне роз'яснення св. Єфрем і наводиться в посланні, рясно користуючись, за своїм звичаєм, святоотцівськими висловами (διὰ τῶν πατρικῶν φωνῶν) [Бриллиантов, 2007, с. 341].

Ще одне послання, з яким ознайомився патріарх Фотій, було адресовано Синклитицію, митрополиту Тарському. Тут св. Єфрем, полемізуючи проти акефалов, доводить, що отці Церкви визнавали наявність двох природ Христа і після їх єднання, але це не означало розділення, поділ або роздвоєння (οὐτε τεμνομένην οὐτε διαίρεσιν καὶ διχασμὸν) цих природ. А в посланні до якогось

перса Бразо (Βράζην τὸν Πέρσην) св. Єфрем, судячи по короткій згадці Фотія, торкався основної риси православного віровчення: тріадологію, христологію і вчення про Пресвяту Богородицю. Ще Константинопольський патріарх згадує про його послання до якихось монахів, які перебували в розриві з «кафолічною і апостольською Церквою Божою».

Тут, спираючись знову на святоотцівські свідчення, Антіохійський святий переконає цих ченців, що в одній і тій же Особі [Господа] можемо бачити різну природну дію (διάφορον φυσικὴν ἐνέργειαν θεωρεῖσθαι); зрозуміло, враховуючи контекст богослів'я св. Єфрема, однина в даному випадку має мислитися як множинне (тобто мова йде про двох природних діях). Вельми рішуче в цьому посланні Антіохійський предстоятель виступає і в захист терміну «Богородиця»: якщо хтось стверджує, що Пресвята Діва народила «втіленого Бога» (Θεὸν ἐνανθρωπήσαντα), то таке твердження можна назвати «богослів'ям Архангелів».

Далі патріарх Фотій повідомляє ще про послання св. Єфрема тобто монофізитів, Каллініку, яке містить благаючи до цього «Відділ» з'єднатися з Церквою Божою, бо будь-яке «місце зборів» (συνακτήρια) крім цієї Церкви є «печера розбійників» [Платонов, 2011, с. 323].

Наступне послання, як констатує Фотій, роз'яснює діяння Антіохійського помісного Собору, скликаного св. Єфремом у справі згаданого Синклитикія Тарського і його Синкелла Стефана, обвинувачених в схильності до євтіхіанства. Але так як Синклитикія в ході процесу над ним оголосив, що він залишається вірним Православ'ю, то Собор був розпущений.

Попутно св. Єфрем дає і роз'яснення одного істотного моменту христологію св. Кирила Олександрійського: цей отець Церкви часто використовує поняття «природа» як синонім поняття «іпостась», а тому його теза про «єдину втілену природу Бога Слова» слід розуміти в сенсі «єдиної втіленої Іпостасі Слова». Ще одне послання також має христологічний характер; воно адресовано Мегу, єпископу Берії (Βεροίας), і підтверджує істинність того, що було сказане «на Четвертому святому Вселенському

Соборі», тобто містить як би апологію цього Собору, однозначно сприймається св. Єфремом саме як Вселенський. Особливий акцент св. Єфрем робить на тому положенні Ороса цього Собору, що «Еммануїл повинен пізнаватися у двох природах» [Платонов, 2011, с. 328].

Дане положення, згідно Антіохійського святителя, знаходиться в повному співзвуччі з формулою «єдина втілена природа Слова»; Тому вираз «єднання двох природ» є підтвердженням положення про «єдину втілену Іпостась Слова». Нарешті, останнє послання, що входить в першу книгу творінь св. Єфрема, призначалося якомусь ченцеві Євному. Тут Антіохійський предстоятель доводить цьому ченцеві одностайність святих отців щодо понять «тління» і «нетлінність». Другий термін (ἀφθαρσία), як каже св. Єфрем, часто передбачає в святоотцівському вживанні якість будування (ὕψεια), а не руйнування (οὐκ ἀναίρεσις) нашого єства, тоді як перший (φθωρά) позначає хворобу (νόσος) цього єства. З цього робиться висновок, що Адам, до злочину заповіді володів нетлінною плоттю, тим не менш є повністю єдиносущним нам. За повідомленням патріарха Фотія, в першу книгу творінь Антіохійського святителя крім послань входили і сім «Похвальних слів» (проповідей - πανηγυρικοῖ). Свт. Фотій не приводить їх змісту, а просто вказує, що вони були вимовлені на різні свята. Згадує він ще і восьме «Слово», сказане до новохрещених (εἰς τοὺς νεοφωτιστούς) перед Великоднем; щодо його змісту також нічого не повідомляється.

Друга книга творінь св. Єфрема включала всього чотири твори. Перше було присвячено роз'ясненню деяких висловлювань св. Кирила, і перш за все, деяких спірних місць з його «Другого послання». Особливу увагу Антіохійського архіпастиря привернула фраза з цього послання, де св. Кирило проводить аналогію єднання двох природ у Христі із з'єднанням душі і тіла в людині (Ἔστω δὲ ἡμῖν εἰς παράδειγμα πάλιν ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος), тобто вживає так звану «антропологічну парадигму». Згідно Антіохійського святителя, св. Кирило в цьому місці «Другого послання» вказував на відмінність (τὴν διαφοράν) душі і тіла і говорив про одну іпостась, а не про одну природу.

Далі для доказу тези про те, що відмінність природ (як Христа, так і природи тіла і природи душі у людини) зберігається і після їх єднання, св. Єфрем пояснює не тільки інші місця з творінь Олександрійського святого, але посилається також на святих Євстафія Антіохійського, Іоанна Золотоустого та інших древньоцерковних письменників. З цього він робить висновок, що єдиносущне не входить в іпостасное єднання з єдиносущним (ὁμοούσιον μὲν ὁμοουσίῳ καθ' ὑπόστασιν οὐχ ἐνοῦται).

Для нього поняття «природа», «рід» (γένος) і «сутність» позначають «загальне» (τὸ κοινόν), а поняття «особа» - «особливе» (τὸ ἰδικόν). Доводячи це, св. Єфрем проявляє властиву йому велику ерудицію, приводячи безліч витягів з святоотцівської спадщини [Платонов, 2011, с. 332].

Другий твір другої книги адресовано якомусь «схоластику Анатолію» і являє собою відповіді на різні питання, поставлені цим допитливим юристом. Зокрема, що в іпостасному єднанні людська природа («наша плоть») не перетворилася на «сутність Слова», хоча Слово зробило її за Божим («Домобудівництво») Своєю власною плоттю (εἰ καὶ ἰδίαν οἰκονομικῶς ἐποίησατο τὴν σάρκα). Це зовсім не означає, що Господь повинен мислитися як «інший і інший» (οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος), тобто рішуче відкидається будь-який натяк на подвійність суб'єктів у Христі. Далі св. Єфрем відповідає на питання Анатолія: чи був Адам створений безсмертним або смертним? Антіохійський святий висловлює загальну святоотцівську точку зору: смерть з'явилася в результаті заздрості диявола; але не тільки і не стільки, бо і сама людина внаслідок дарованої йому Богом свободи волі (внаслідок «самовладдя» - τῷ αὐτεξουσίῳ) обрала найгірше замість кращого. Причому в результаті такого обрання не тільки тіло, а й душа, створена безсмертною, були віддана смерті, тільки не чуттєвій, а духовній (νοητῷ), бо гріх є смерть душі.

Потім св. Єфрем стверджує, що тільки один Бог є простим (ἀπλοῦς), а все інше є складне (σύνθετα). Але і складне може бути безсмертним. Ця теза дозволяє св. Єфрему зробити висновок про воскресіння з мертвих всієї людини. Хоча після воскресіння тіло його стає «більш легким (тонким) і

світлим» (λεπτότερον καὶ διαυγέστερον), характерні риси (τὰ ἰνδάλματα) тіла зберігаються так само, як зберігаються особисті якості людини (τὰ ἀνθρώπου γυνώρισμα), які носить це тіло. Що ж стосується третього твору другої книги - «Апології Халкидонського Собору», то про нього мова піде трохи далі. Нарешті, четвертий твір призначався якимось східним монахам, які схилилися до єресі теопасхистів. У цьому творі знову підкреслюється повна однастайність віровчення Халкидонського собору і христології св. Кирила Олександрійського, а також повне співзвуччя з цією христологією і «Томосу» Льва Великого [Лур'є, 2010, с. 154].

Як видно з даного побіжного огляду, літературна діяльність на захист православного вчення св. Єфрема концентрувалася переважно навколо христологічної проблеми, що не дивно, враховуючи весь контекст епохи, в яку він жив. А так як христологія, зазвичай нерозривно зв'язана із сотеріологією, є осередком всього християнського віровчення, то цілком можна погодитися з наступною думкою Загалом в епоху Юстиніана зроблені були настільки важливі кроки в розробці візантійського богослів'я, підняті і серйозно поставлені настільки істотні питання, що зовсім не дивно, що вже в цю епоху позначилися всі основні риси візантійського богословствування, з якими ми застаємо його і в наступні часи. Цим намічена була певна богословська атмосфера в Візантії. Св. Єфрем, як один з кращих представників цієї епохи, вклав в це формування сутнісних характеристик візантійського богословствування чималу лепту.

І перш за все тим, що він ясно окреслив величезну, можна сказати, значимість для всього православного богослів'я Халкидонського Оросу.

РОЗДІЛ 3. БОГОСЛІВ'Я ЄФРЕМА АНТІОХІЙСЬКОГО

3.1. Христологія Єфрема Антіохійського та його вчення про поєднання двох природ в Ісусі Христі

Святитель ґрунтує вчення на двох головних принципах Халкидонського собору: єдності і рівності Особи Господа Ісуса Христа (рівності суб'єкта народження - за божеством предвічно від Отця і за людством - від Пресвятої Богородиці і вченні про дві Його природи, які об'єдналися в одній Особі в єдиній Іпостасі (καθ' ὑπόστασιν). Ці принципи Єфрем називає «мисленням православним і люб'язним Кирилу» (ὅτι ὀρθοδοξίας ἐστὶ φρόνημα καὶ Κυρίλλω φίλον).

Досконалість Христа за божеством і за людством Єфрем слідом за Халкидонским Собором вчить, що «Один з Святої Трійці - Бог Слово втілювався і став людиною», «Єдиний Христос з'єднався» (ὁ εἷς Χριστὸς ἀπετελέσθη) з двох природ (δύο φύσεις) - досконалого божества і досконалого людства. Досконалість обох природ Христа виражається в їх непошкодженості в результаті єднання. Особливо в протилежному вченню Аполлінарія (молодшого) Лаодикійського та апокрифам, відповідно Єфрем підкреслює цілісність і досконалість людської природи Христа [93, інтернет-ресурс].

Підтвердження цьому він знаходить в символічних «образах» священного Письма (Вих. 63. 1-2; Зах. 13. 6, а також в Діян. 1. 11; 10. 1-5 і 7. 56, де в описі мучеництва св. Архидиякона Стефана йдеться, що він «пізнав Владика Христа, що стоїть по правицю Отця, в тому самому [людському] образі, в якому Той спілкувався зі Своїми учнями (у Своєму земному житті)», а також в прообразних розповідях про неопалиму купину (Вих 3. 2-4) і трьох отроках в вавилонській печі: «був бездоганний Азарія, як в вогненності, так і в людстві (τέλειος ἐν πυρότητι καὶ ἐν ἀνθρωπότητι). Також повинні думати і про

Еммануїла, про вогонь Його божества, змішавшись з душею і тілом, немов якесь дихання життя, освятив їх, але не зменшив що-небудь в єстві душі або тілі».

Важливою вказівкою на досконалість кожної з природ є також проголошене в Халкидоні єдиносущність Отцю - за божеством і нам, тобто людському роду, - за людством. У той же час, незважаючи на єдиносущність нам по людству, Христос на відміну від нас безгрішний по Своему людству. Причину нетління у Христі Єфрем бачить у відновленні в Ньому Адама (Христос - Другий Адам) і слідом за свт. Афанасієм Великим - в перебуванні в тілі Боголюдини божества Слова [90, інтернет-ресурс].

За Єфремом і відповідно до вчення Халкидонського Собору, «єдиний Христос» - не тільки «з» двох природ (єднання), з чим були згодні і монофізити Євтихій і Севир, а й обов'язково - «у» дві природи (після єднання). Христос - «двійствений», проте не у Несторіанському сенсі подвійності «Синів», «Осіб» або «Іпостасей», Єфрем відкидає слідом за свт. Кирилом але в православному «Халкидонському» сенсі двох природ Христа.

На них вказує «подвійність» визначень Христа, що характеризують відмінні властивості кожної природи: «Один і Той же - небесний і земний (οὐράνιος καὶ ἐπίγειος), видимий і невидимий (ὄρατος καὶ ἀόρατος), - видимий разом з божеством (μετὰ τῆς θεότητος), але не по божеству (οὐ κατὰ τὴν θεότητα), а по тілу (κατὰ τὸ σῶμα); невидимий - разом з людством (μετὰ τῆς ἀνθρωπότητος), але не по людству (οὐ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα), а по божеству (κατὰ τὴν θεότητα); створений і нестворений (κτιστὸς καὶ ἄκτιστος)... Один і Той же... по божеству Своему не має родоводу, а по людству Своему має родовід і інші подібні визначення відповідно до благочестивого розрізнення» У той же час Єфрем відкидає як невірні христологічні побудови монофізитів з приводу однієї природи Христа: «...ніхто при здоровому глузді не скаже, що одна і та ж природа у відчутного і неосяжного, видимого і невидимого» [Болотов, 2010, с. 124].

Однак, незважаючи на подвійність і відмінність природ, а також різницю природних визначень, Христос - «Один і Той же» (Ὁ αὐτὸς; εἷς καὶ ὁ αὐτός) суб'єкт народження від Отця і Втілення. Це виражається, за визначенням Святителя також в «симетричній» подвійності народження: «ми знаємо два народження Одного Христа і Бога нашого» (δύο γὰρ γεννήσεις τοῦ νὸς Χριστοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν - син Божий народився предвічно по божеству від Отця і від Св. Духа і Діви Марії по людству. Тому і відповідно до Олександрійської церковної традиції і особливо з богослів'ям святителів Кирила Олександрійського і Льва Великого Єфрем каже, що «необхідно до всякої повноти благочестя мислити та іменувати Пресвяту Діву Богородицею». Народження Сина від Отця передбачає одиничність і простоту у божественній природі Сина, а народження від Пресвятої Богородиці - складність Іпостасі Христа. Тому Єфрем іменує Христа σύνθετον, дослівно перекладається на українську як «складним».

Важливим свідченням досконалості і збереження кожної з двох природ, «в яких - Христос», є вчення про дві Його вчинених природних дій - божественних і людських. Особливо проти монофізитів, які заперечували людську природну дію Христа, Святитель захищає таку дію як свідчення цілісності людської природи Христа. На думку Єфрема, «самий образ дії переконує тебе сповідати, що плоть зберегла своє єство». Витлумачуючи євангельський опис ходіння Христа по морю (Мф 14. 25), Єфрем бачить в ньому ясні вказівки на дії, властиві кожній з природ: «ходіння пішки та на ногах... є природна справа наших ніг», «як тілесне і чуттєве» це є властивість людської природи Христа, «а ходіння по морю - це була справа божества, що діяла за допомогою людської плоті». «Бог Слово... одне здійснював по єству плоті, а інше через найвище єство божества. Таким чином і тут дві дії» [Лур'є, 2010, с. 123].

У той же час святитель вказує і на тісну єдність різноприродних дій, на їх здійснення не за допомогою окремої дії божества і окремого дії плоті, але опосередкованого одного іншим: «підкреслюючи, з одного боку, відмінність

природних дій Христа, а з іншого - їх єдність», Єфрем «служить важливою сполучною ланкою між Томосом свт. Льва, Халкидонским віросповіданням і подальшим діфелітством. Єфрем також говорить про відмінності між божественною волею (θελητικὴ δύναμις τοῦ θεοῦ) і людським свавіллям. Незважаючи на єдність божественної волі, у неї «множинність волі (τὰ θελήματα)», проте фрагментарність цього свідочтва не дозволяє впевнено говорити про вчення Єфрема дві волі в Христі. «Діенергетичні» погляди Єфрема виявилися досить затребуваними в епоху боротьби Церкви проти ересей моноенергізму і монофелітства в VII ст. і наводилося на VI Вселенському Соборі в якості одного з авторитетних святоотцівських свідочств.

Проблема теопасхізму. Висловлюючись з приводу введеного на Сході літургійного звичаю додавання до гімну «Трисвяте пісні» вираз «Розіпни за нас» (Ὁ σταυρωθὲς δι' ἡμᾶς), Єфрем говорить про допустимість відмінностей між Сходом і Заходом в богослужбовій практиці, втім, поки ці відмінності не переходять кордонів православ'я. Оскільки, за його словами «жителі Сходу цей гімн возносять Господу Ісусу Христу, то вони не грішать в тому, що додають» нові слова. У Візантії ж і на Заході цей гімн возносить «найвищому і найсвятішому Джерелу доброти - Єдиносущній Трійці». Єфрем проводить відмінність між православним єретичним (монофізитським) розумінням теопасхізму. Єфрем стверджує вчення Церкви (φρόνημα τῆς ἐκκλησίας) з питання Христових страждань: Бог Слово постраждав плоттю (σαρκ παθεῖν), але несправедливо стверджувати, що Він страждав єством божества (παθεῖν τῆ φύσει τῆς θεότητος) [Сидоров, 2003, с. 253].

3.2. Природа, Сутність, Іпостась Ісуса Христа

Оскільки христологічна полеміка епохи відбувалася навколо таких важливих богословських понять, як «природа», «сутність», «іпостась». То

святий Єфрем не міг не торкнутися їх пояснення і приводив на цей рахунок різні святоотцівські свідчення. Ці категорії він ділить на два види: «загальне» (τὸ κοινόν) - природа (φύσις), рід (γένος), сутність (οὐσία) та «особисте» (τὸ ἰδικόν) - іпостась (ὑπόστασις) і особа (πρόσωπον). Втім, на підставі використання цих термінів у попередній церковній традиції Єфрем знає їх синонімічне вживання у власному розумінні (κυριολεκτεῖ): так, терміни «природа» (φύσις) і «сутність» (οὐσία) як поняття загальні є взаємозамінними. У іншому ж сенсі (οὐ κυρίως, καταχρηστικῶς) іноді можлива заміна терміна «природа» терміном «іпостась». Однак, за словами Єфрема, ці категорії слід приймати з благочестивим наміром. «Якщо вираз відноситься до лица (ἐπὶ πρόσωπον) то замість іпостасі (ἀντὶ ὑποστάσεως) слід приймати найменування природи (τὸ τῆς φύσεως ὄνομα), а якщо йдеться про те, з чого складено єдиний Христос (περ τῶν ἐξ ὧν ἀπετελέσθη φύσεων ὁ εἷς Χριστός), тоді вираз «природа» слід мислити замість природи в першому сенсі і сутності» (ἀντὶ τῆς κυρίας φύσεως καὶ τῆς οὐσίας). Тим самим Єфрем ставить в синонімічну відповідність два центральних терміни: «природа» в висловлюванні свт. Кирила Олександрійського «єдина втілена природа Бога Слова» і «іпостась» в Халкидонскоу Оросі [92, інтернет-ресурс].

У питанні про види єднання божества і людства у Христі Єфрем твердо стоїть на позиції Халкидонського собору - про єднання по Іпостасі (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν). Полемізуючи з монофізитами, що спиралися на неправильне розуміння вислову «єдина втілена природа Бога Слова», вжитого свт. Кирилом, Єфрем висуває православне його розуміння і доводить на основі аналізу категорій єдину правильність вчення про єднання не інакше як в одній іпостасі: «...неможливо з'єднатися однієї іпостасі з іншого іпостассю по іпостасі, і неможливо Петру і Павлу з'єднатися в одну іпостась». «Єдиносутність з єдиносущним не можуть увійти в єдність іпостасі, як душа з душею і тіло з тілом».

Різносутність же з'єднується один з одним по іпостасі. Тому з'єднання природ можливо тільки за іпостассю. Називати Христа «складним», тобто

σύνθετον. Єфрем вважає можливим тільки стосовно іпостасному єднанню, Іпостасі або Особі, але не можна говорити про «складну природу» або «складну субстанцію», як це стверджували монофізити [Сидоров, 2010, с. 211].

У зв'язку з цим Єфрему необхідно було показати тотожність змісту при словесній відмінності формулювань Халкидонського собору про дві природи в одній Іпостасі Христа і вирази «єдина втілена природа Бога Слова» у свт. Кирила Єфрема робить це на підставі тотожності головних понять - природи (в одному з її значень) і іпостасі. «Єдина втілена природа Бога Слова» для Єфрема - «єдина Особа або єдина втілена Іпостась Слова». Більш того, Халкидонського вчення про з'єднання двох природ Христа по Іпостасі є підтвердження вчення про «єдину втілену природу Бога Слова». Єфрем «по-неохалкидонські» погодить між собою ці два віровчення. Сама ж природа в вираженні «єдина втілена природа Бога Слова» слід розуміти як іпостась, якщо ж природа в «загальному» значенні. При цьому кожна з природ у складній Іпостасі Христа зберігає характерні особливості: «В єдиній Особі Христа (ἐν τῷ ἑκῷ προσώπῳ Χριστοῦ) ніщо не заважає мені думати про божественні і людські відмінності (ιδιότητα)».

Полемізуючи з монофізитами, звинувачують православних в Несторіанському «поділі Христа», Єфрем відзначає, що «після єднання природи пізнаються... і пізнавати відмінність сутностей не означає розділяти їх з приводу іпостасного з'єднання Отці (Халкидонського Собору) не згадали ніякого ні поділу, ні розлучення».

Єдність Особи Єфрем виражає словами свт. Григорія Богослова: «Не Інший і Інший (οὐκ ἄλλος κα ἄλλος), так не буде! Але Один і Той же» (εἷς κα ὁ αὐτός) в Якому «інше і інше» (ἄλλο κα ἄλλο) [Григорій Богослов, свт., 2010, с. 95].

Відповідаючи на закид Севіра Антіохійського в тому, що «не буває безособових і безіпостасних природ» і слідів Халкидонського вчення про дві природи логічно тягне за собою вчення про дві Особи у Христі, Єфрем передбачає поняття воіпостазованість (ἐνυπόστατον), введене Леонтієм

візантійським (хоча і не вживає сам термін). Він пише про можливість для деяких природ бути безособовими і безіпостасними, але отримувати свої обличчя та іпостась в інших Особах і іпостасях: «...багато з того, про що йдеться, не володіє з необхідністю власним обличчям, як наприклад, природа води, природа гніву, природа ворожнечі... знову ж говоримо про природу душі і природі тіла у кожної людини, але особу душі і особу тіла, або іпостась душі і іпостась тіла ніхто не вигадує». Тобто іпостасне єднання виключає будь-яку підозру в поділі [91, інтернет-джерело].

Саме єднання, незважаючи на численні раціонально-понятійні пояснення, Єфрем мислить апофатично, як «найвище і незбагненне» (ἡ ἄκρα κα ἀδιάστατος ἕνωσις). Проте Єфрему доводиться давати православне тлумачення відомої аналогії людини (παράδειγμα ὁ καθ ἡμᾶς ἄνθρωπος), в якому мисляться з'єднаними «дві природи» (δύο ἐπ αὐτοῦ νοοῦμεν τὰς φύσεις): одна - душі (μίαν μὲν τῆς ψυχῆς), друга – тіла (τέραν δὲ τὴν τοῦ σώματος), представленої свт. Кирилом Олександрійським у 2-му Посланні до Сукценсу, для ілюстрації найтіснішого з'єднання божества і людства у Христі, невірно тлумачиться монофізитами, які вважали себе справжніми послідовниками свт. Кирила. Вириваючи з загального контексту слова «не поділяємо на частини природи (οὐκ ἀνὰ μέρος τίθεμεν τὰς φύσεις), але у одній одну мислимо» (ἀλλὰ μίαν νὸς εἶναι νοοῦμεν), вони, згідно Єфрема, під словом «одну» неправильно розуміли природу, а не іпостась: людина - «єдина жива істота, тобто іпостась (τὸ ἐν ζῶον, τούτέστιν ἡ ὑπόστασις)», «складена не з двох, але в двох - це означає, що кожна з природ зберігається в ній».

3.3. Антропологія Єфрема Антіохійського

В людській душі як в образі Божому відповідно до наявності волі в Бога є також вольова здатність - «єдина (μία), розумна (λογική) вольова (ἐπιθυμητική δύναμις), створена для виконання божественних повелінь». Сама по собі ця

здатність нейтральна «і не є ні гріхом, ні праведністю», але стає морально визначеною залежно від схильності (προσβολή) до об'єкта волі, яка може бути божественною (θεϊκή) або лукавою (πονηρά), і відповідно до цього вибору є два різних воління в людині і відповідно можуть іменуватися «божественним» (θεϊκὸν θέλημα) (що полягає у виконанні Божих заповідей) і плотських (σαρκική βούλησις) (складається в слухняності дияволу). Природжена здатність любові до життя при цьому (βούλησις τὸ ἀγαπᾶν τὴν ζωὴν) також може бути як плотська, що полягає в любові до пристрасної життя (τὸ ἐμπαθῶς ζῆν), так і «божественна», яка характеризується презирством до життя гріховного заради життя вічного.

Св. Єфрем дотримувався загальноцерковного погляду про безсмертя Адама до гріхопадіння: про те, смертним чи був створений Адам або безсмертним, Єфрем пише: «Ясно, що Бог смерті не створив і не насолоджується погібеллю живих істот, а смерть увійшла в світ через заздрість диявола» [Сидоров, 2007, с. 165].

Людина, яку Бог наділив безсмертною і розумною душею, а також волею, так щоб вона могла вибрати і найгірше, а могла і зберігати краще, тобто нетління за допомогою зберігання заповіді, переступивши її, замість нетління впала у тління.

Безсмертя і нетління були властивостями людської природи до гріхопадіння: «Якби Адам не грішив, то до сих пір би перебував у тілі». Однак його нетління було завбачливо приховано як від нього самого, так і від диявола. Слова «ось, Адам став як один із Нас...» (Бут 3. 22) слід розуміти не в тому сенсі, що Адам став рівний Богу, «бо це і неможливо і хула», але в тому, що «Адам придбав почуття (αἴσθησις) мріяти про себе як про Бога», і Бог викриває такий замисл. Тління як результат гріхопадіння, на думку Єфрема, поширюється не тільки на тіло людини, але і на її душу [Балух, 2008, с. 74].

Антропология Єфрема ґрунтується на онтологічному принципі відмінності природи Бога і творіння: природа людини як тварна - складна за визначенням. «Один лише тільки Бог простий, все ж інше, крім Божества, -

складно (σύνθετον)». Однак ця онтологічна аксіома не вказує на заданість смерті розумної істоти: про це «свідчать розумні чини [ангелів], душа, а також воскресіння, «бо тлінному цьому належить одягнутись у нетлінне, а смертному зодягнутися в безсмертя» (1 Кор. 15:53)». Нетління людини у загальне воскресіння поширяться і на тіло, і на душу. Зв'язок антропології та есхатології з христологією Єфрем бачить в непохитності тіла і душі після воскресіння, незважаючи на перетворення, що співвідноситься з догматом про збереження у Христі обох природ неушкодженими і досконалыми: «Ніхто не скаже, що тоді (у воскресінні) тіло переміниться (μεταβαλεῖν) у сутності душі: бо хоча воно і стане більш легким (λεπτότερον κα διαυγέστερον), але збереже тілесні види (τὰ ἰνδάλματα τοῦ σώματος) [92, інтернет-ресурс].

Однак особлива дія божественної благодаті здатна зберігати людину від тління. Св. Єфрем висловлюється виразно на користь церковного вчення про перебування в тілі пророків Еноха і Іллі, взятих живими на небо, і ап. Іоанна Богослова (Ін 21. 21-23), але не як безсмертного, а як піднятого на небо разом з тілом до Другого пришествя. Святі Енох, Ілія і ап. Іоанн, взяті на небо, є обрані кожної з трьох епох людської історії: до закону, після закону і в епоху благодаті.

ВИСНОВКИ

Святитель Єфрем Антіохійський залишив значний корпус творів, в які входили догматичні та полемічні твори, проповіді й листи. У фрагментах творів, які до нас збереглись Єфрем постає, як різнобічний церковний письменник, розмірковує на різні богословські теми, головна з яких була христологія - захист і пояснення богослів'я Халкидонського Собору 451 р. і полеміка проти єресей (в першу чергу монофізитства, а також несторіанства).

Ми зараз знаємо, як потрібно сповідувати поєднання двох природ в Христі Ісусі, але ми дуже мало знаємо про таку визначну особистість, як святитель Єфрем Антіохійський, та про те, наскільки сильною була його боротьба проти різних єресей того часу у тому числі і в боротьбі з монофізитством. Ми повинні знати тих, які всім своїм життям відстоювали правдиве християнське вчення. *На основі поставлено мети* було встановлено внесок святителя у боротьбі з монофізитами крізь призму релятивістських глобалізаційних тенденцій.

Та на основі поставлених завдань у роботі ми вирішили такі поставлені перед собою завдання: вивчили історіографію питання, систематизували і визначили необхідну джерельну базу; відтворили основні етапи богословської та святительської діяльності Єфрема Антіохійського у контексті церковно-релігійних трансформацій епохи; виявили особливості концептуальних підходів святого щодо церковно-богословського комплексу христологічної проблематики; проаналізували основні підходи Єфрема Антіохійського до розуміння понять «особа», «іпостась» «природа», «сутність», «єднання». Розглянули їх у контексті богословського дискурсу та виявити смисловизначальні чинники способу існування природи за рахунок свободи особи (іпостась як спосіб, принцип існування природи); визначили специфіку церковно-смислових індикаторів у світоглядно-богословській системі святителя; розкрили феномен людини крізь призму аксіологічно навантажених сотеріологічно-христологічних поглядів патріарха Єфрема.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

ДЖЕРЕЛА

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. Аверкий (Таушев), архиеп. Семь Вселенских соборов. – СПб., 1996.
3. Агафий. О царствовании Юстиниана / Пер. М. В. Левченко. М – Л., 1953.
4. Азаревич Д. История византийского права. – ярославль, 1876. – Т. 1. – 342 с.
5. Азжеуров В. «едикт про «Три глави» і віронавчальні визначення П'ятого Вселенського собору 553 року як основа політики святого імператора Юстиніана I Великого» : дис. канд. богосл. н. / Київська православна богословська академія; Азжеуров Володимир. – К., 2013.
6. Василій Великий, святитель. Творіння / святитель Василій Великий. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – Т. 1. – Кн. 1. – 630 с.
7. Григорій Богослов // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — 742 с.
8. Григорій Богослов, свт. – творіння, - Київ : УПЦ Київ. Патріархату, 2010. – 719 с.
9. Григорій Ниський, святитель. Творіння / святитель Григорій Ниський; [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського Патріархату; автор вступ. ст. прот. Олександр Трофимлюк]. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – Т.1. – 623, [1] с.

10. Давыденков О. прот. Догматическое богословие: Учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. - М.: ПСТГУ, 2013. – 622 с.
11. Давыденков О., иерей. Афтартодокетизм // Православная энциклопедия. – М. 2000. – Т. 4. Данилов е. С. Война и разведывательная деятельность в античном Риме. – Ярославль, 2011.
12. Давыденков Олег, иерей. Катихизис. Введение в догматическое богословие. Курс лекций. М. : Издательство Православного Свято-Тихоновского богословского института, 2000. – 232 с.
13. Дамаскин И., прп. Точное изложение православной веры. К.: Общество любителей литературы. Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2007. – 464 с. С. 133
14. Деяния Вселенских соборов. – СПб., 2008. – Т. 1, 2.
15. Евсевий Памфил. Церковная история. – М., 1993.
16. Єфрем Сирін. Творіння / преподобний Єфрем Сирін. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2013. – Т. 1.– 836 с.
17. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М., Свято-Филаретовский православнохристианский институт, 2006. – 280 с.
18. Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. – М. : ББИ, 2012. – 407 с.
19. Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия : сб. ст. по православной экклезиологии / Иоанн Зизиулас, митрополит Пергамский ; [пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова)]. – [Б. м.] : Богородице-Сергиева пустынь, 2009. – 336 с.
20. Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей; Доказательство апостольской проповеди / сщмч. Иринеи, еп. Лионский; пер. прот. П. Преображенский, пер. Н. И. Сагарда. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. – 671 с.

21. Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. Изд. 1-е: М., 1998; Издание 7-е, испр.: СПб., 2013. – 296 с.
22. Іваницька А. Г. Провідна ідея християнського віровчення – спасіння як свобода / А.Г. Іваницька // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – №4. – 145 с.
23. Йоан (Зізіулас), митр. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.
24. Каллист Диоклийский (Уэр), еп. Понимание спасения в православной традиции // Страницы. Богословие. Культура. Образование. Журнал ББИ св. ап. Андрея. – 1996. – № 3. – С. 17–38.
25. Книга правил Святых Апостолів, Вселенських і Помісних соборів і Святых Отців / Пер. з рос. С. М. Чокалюка. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008.
26. Лурье В. М. История визант. философии: Формативный период. СПб., 2006. – 325 с.
27. Святой Афанасий Александрийский. Творения / Пер. Моск. дух. акад. со вступ. ст. А. В. Горского. – М., 1851 – 1854. – Ч. 1.
28. Святой Варсануфий Великий. Учение о мнениях Оригена, Дидима и евагрия / Пер. митр. Исидора. – СПб., 2009.
29. Святой Варсануфий Великий. Учение о мнениях Оригена, Дидима и евагрия / Пер. митр. Исидора. – СПб., 2009.
30. Святой Григорий Богослов. Собрание творений: в 2т. – М., 2000.
31. Святой Димитрий Ростовский. жития Святых. Ноябрь, август. – М., 1997.
32. Святой Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М. 2004.

33. Серафим Саровский, преп. Стяжание Духа Святого / Сост. и примеч. А. Н. Стрижева / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. — 480 с.
34. Симеон Новий Богослов. — К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2013. — Т. 1.— 751 с.
35. Творения святого Исидора Пелусиота. — М. 1859. — Т.1.
36. Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. I. О поклонении и служении в духе и истине. М., 2000. С. 709.
37. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? — М.: Правило веры, 2001. — 338 с.

ЛІТЕРАТУРА

38. Антоний (Блум), митр. Быть христианином, М.: Новое Небо, 2018. — 134 с.
39. Антоний (Блум), митр. Самопознание / Пер. с фр. Т. Майданович. // Антоний (Блум), митр. Труды. М., Практика, 2012. 1112 с.
40. Антоній (Блум), митрополит. Вибрані проповіді та бесіди. Київ QUO VADIS, 2012. — 128 с.
41. Архиепископ Михаил (Мудьюгин) Православное учение о личном спасении Санкт-Петербург, изд. Сатись, 2012 г., — 224 с.
42. Асмус В., прот. Лекции по истории церкви. — М.,1998.
43. Асмус В., прот. Патрология. Курс лекций в ПСТБИ в 1995 – 1996 уч. г.
44. Афанасьев Н., прот. Una Sancta (Православная община). — М.; Рига. 2000. 48 с.
45. Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. — К. : Центр православной книги, 2005. — 480 с.
46. Афанасьев Н., протопресвятер. Трапеза Господня. — К.: храм прп. Агапита Печерского, 2003. — 176 с. С.
47. Балух В. Візантиністика: Курс лекцій. — Чернівці, 2006.

48. Бердников И. С. Краткий курс церковного права Православной Церкви. – Казань, 1913.
49. Бердников И. С. Основные начала церковного права Православной Церкви. – Казань, 1902. – 582 с.
50. Бердяев Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев; Вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. — М., – Харьков, 2003. – 680 с. – 564 с.
51. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви: в 4 т. – СПб., 2006. – Т. 1, 4. – 435 с.
52. Бородин О. Р. В борьбе за независимость / Встречи с историей. – М., 1988.
53. Бородин О. Р. Эволюция войска в византийские VI – VIII вв. // ВВ. Т. 46. – М., 1986.
54. Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. – М., 2007.
55. Васильев. А. А. Вопрос о славянском происхождении Юстиниана // ВВ. Т. 1. – СПб., 1894.
56. Васильев. А. А. История Византийской империи. Время до крестовых походов до 1081 г. – СПб., 1998. – Т 1.
57. Величко А. М. История Византийских императоров: в 4 т. – М., 2010. – Т. 1, 2.
58. Вольшев С. Юстиниан, Велисарий и Прокопий Кесарийский. – Омск, 1991.
59. Всемирная история: в 24 т. / Бадак А. Н., Войнич И. е., Волчек Н. М. / Раннее средневековье. – М., 1999. – Т. 7.
60. Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. Минск : Беларуская Православная Царковь, 2010. – 656 с.
61. Гассе Ф. Р. Церковная история / Пер. с нем. проф. Н. Соколова. – Казань, 1869. – Т. 1. Гергей е. История папства / Пер. с венг. О. В. Громова. – М., - 334 с.

62. Георгий Амартол. Матвеев В, Щеголева Л. Временник Георгия монаха (Хроника Георгия Амартола) / Русский текст, комментарий, указатели. – М., 2000.
63. Геростергиос А. Юстиниан Великий – император и святой. – М., 2003.
64. Герцман В. Преосвященный Порфирий Успенский и его коллекция древних музыкальных рукописей. – СПб., 1996.
65. Гийан Р. Очерки административной истории ранневизантийской империи (IV – VI вв.) // ВВ. Т. 24. – М., 1964.
66. Грацианский М. В. Был ли император Юстиниан I афтартодокетом? // ВВ. Т. 70 (95). – М., 2011. – 244 с.
67. Грегоровиус Ф. История Рима в Средние века (от V до XVI ст.) / Пер. с нем. – М., 2008. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. – М., 2001.
68. Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. – М., 2007.
69. Дашков С. Б. Императоры Византии.– М., 1997.
70. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – Нижний Новгород, 2003.
71. Дестунис С. Византийские историки Дексипп, Эвнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Патриций, Менандр, Кандид, Ноннос и Феофан Византиец, переведенные с греческого. – СПб., 1860.
72. Диль Ш. Византийские портреты. – М., 1994.
73. Диль Ш. Основные проблемы византийской истории. – М., 1947.
74. Диль Ш. Юстиниан и Византийская цивилизация в VI веке. – СПб., 1908. 583
75. Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит. Верой или делами? // Вода Живая. Санкт-Петербургский церковный вестник. – 2007 – № 10 [93] – С. 11
76. Иерофей (Влахос), митрополит Навпакта и Святого Власия. Жизнь после смерти. М: Даръ, 2013. – 320 с.

77. Институции Юстиниана / Пер. Д. Расснера // Под. ред. Л. Л. Кофанова, В. А. Томсикова. – М., 1998.
78. Иоанн Малала. Истрин В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. – М. 1994.
79. Иордан. О происхождении и деяниях гетов (Getica) / Пер. е. Ч. Скржинской. – М., 1960.
80. Лесюк М. Р., прот., Історія древньої Церкви / Михайло Романович Лесюк. – Київ, 2013. – 773 с.
81. Лур'є В. М. История византийской философии. Формативный период / Вадим Миронович Лур'є. – Москва, 2006. – 553 с.
82. Лозінський К, прот. Святий правовірний Юстиніан I Великий (527 – 565) християнський імператор і богослов. – К. 2014.
83. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, послание и слова. – М. : «Правило веры», 1998. – 467 с.
84. Николай Кавасила, свт. Изъяснение Божественной Литургии. – К.: Общество любителей православной литературы; Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2005. – 135 с.
85. Платонов И. В. Патриарх Фотий, 891—1891. — М.: тип. Потапова, 1891. — 146 с.
86. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Т. 11. – Кн. 1. – 565 с.
87. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Т. 12. – Кн. 1. – 564 с.
88. Преп. Іоан Дамаскін. Точний виклад Православної віри / пер. На укр. мову аспірантів Київської православної богословської академії; – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – 294 с.

89. Сидоров А. И. Св. Ефрем, патр. Антиохийский: Его жизнь, лит. деятельность и защита им Халкидонского Собора // Анастасий Синаит, прп. Избр. творения. М., 2003. – 365 с.

ЕЛЕКТРОННІ ДЖЕРЕЛА

90. Грецька патрологія [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу:
<http://patristica.net/graeca/>.
91. Ефрем Антиохийский [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: https://ru.wikipedia.org/wiki/Ефрем_Антиохийский.
92. Єреси [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу:
https://ru.wikipedia.org/wiki/Єреси_в_християнстві.
93. Монофізитство [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу:
<https://uk.wikipedia.org/wiki/Монофізитство>.
94. Патриарх Антиохийский [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <http://www.pravenc.ru/text/182075.html>.
95. Свята Євхаристія. [Електронний ресурс]. – Режим доступу:
<http://orthodox-church.kiev.ua/page185>