Министерство образования и науки Российской Федерации

ФГБОУ ВО «ТВЕРСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Институт педагогического образования и социальных технологий

Кафедра теологии

Направление 48.03.01 Теология

Профиль «Систематическая теология»

РЕФЕРАТ

«Динамика изменений в учении церкви христианских писателей в сфере Христологии»

Автор:

Петрова Дарья,

студентка 3 курса

36 группы

очной формы обучения

Проверил:

Тверь, 2020

Содержание

Введение...................................................................................................................3

[1.Значение и происхождение термина «Христология» 4](#_Toc1607198846)

[2.Основные христианские деятели Христологии 6](#_Toc1607198828)

[2.1.Учение о ипостаси Бога-Слова. 6](#_Toc1607198829)

[2.2.Учение о Боговоплощение. 9](#_Toc1607198830)

[3.Парадоксы. 10](#_Toc1607198831)

[4.Еретические заблуждения. 11](#_Toc1607198832)

Введение

В данной работе я рассмотрю динамику изменений в учении церкви христианских писателей в сфере Христологии, также раскрою важные аспекты в этой сфере, приведу интересные парадоксы христологических воззрений и сделаю вывод о наиболее правильных учений богословов.

**Значение и происхождение термина «Христология»**

ХРИСТОЛОГИЯ (от греч. Χρίστος - Христос и λόγος — учение) — учение о Христе, богословское истолкование личности и жизни евангельского Иисуса из Назарета. В истории христианской мысли существует множество христологических доктрин, которые разрабатывались в рамках различных богословских школ (как ортодоксальных, так и еретических), конфессиональных традиций и отдельных теологических систем. Все они опираются на христологические определения, содержащиеся в книгах Нового Завета. Базисом ортодоксальной христологии являются определения вселенских соборов. В Никео-Константинопольском Символе веры (381) Христос Евангелий отождествлен со вторым Лицом Бога-Троицы (см. Троица) — с единосущным (ομοούσιος) Отцу единородным Сыном Божиим, который воплотился “от Духа Святого и Марии Девы” и вочеловечился. Вероопределение Халкидонского собора (451) “о двух естествах в едином лице Господа нашего Иисуса Христа” учит исповедовать его как “истинного Бога и истинного человека... единосущного Отцу по божеству и единосущного нам по человечеству”, “в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась” (Деяния Вселенских Соборов, т. 2. СПб., 1996, с. 443). Уточнением этого (т. н. халкидонского) догмата является вероопределение VI Константинопольского собора (681 и 691), согласно которому во Христе “два естественные хотения, или две воли, или два естественные действа” (правило 1).

Христологический догмат, будучи центральным принципом христианского вероучения, основан на различении в бытии природы и личности, или ипостаси.

**Основные христианские деятели русской церкви, сделавшие вклад в сферу Христологии**

Традиционная христология «нехалкидонитов» с точки зрения свв. отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви – протоиерея Олега Давыденкова несомненно важная и оргомная работа, В 1951 году христианский мир отмечал 1500-летие IV Вселенского Собора. В связи со знаменательной датой Вселенский Патриарх Афинагор I издал энциклику, в которой, в частности, призвал нехалкидонские Церкви1 воссоединиться с единым Телом Церкви Вселенской.

Нехалкидониты с пониманием отнеслись к предложению Вселенского Патриарха, и после того, как Первое Всеправославное совещание на о. Родос в 1961 г. одобрило курс на сближение с Древними Восточными Церквами, при посредничестве Всемирного Совета Церквей были организованы неофициальные консультации между богословами автокефальных Православных и Ориентальных Церквей, имевшие место в 1964 году в Орхусе (Дания), в 1967 году в Бристоле (Англия), в 1970 году в Женеве (Швейцария) и в 1971 году в Аддис-Абебе (Эфиопия).

По итогам неофициальных консультаций обеими сторонами было принято решение продолжить диалог на официальном уровне. С этой целью была создана Смешанная богословская комиссия, в которую вошли представители, как автокефальных Православных, так и Древних Восточных Церквей, имевшая четыре рабочие сессии: в 1985 году в Экуменическом Центре Вселенского Патриархата в Шамбези близ Женевы, в 1989 году в монастыре Анба Бишой, духовном центре Коптской Церкви (Египет), в 1990 и 1993 идея в Шамбези.

В 1989 году в Анба Бишой было составлено «Первое Общее Заявление» по богословскому диалогу, в котором обе «церковные семьи» изложили общую веру по вопросам христологии. На основе «Первого Общего Заявления» в 1990 году было составлено «Второе Общее Заявление» (Приложение II), в котором декларируется, что «обе семьи всегда верно придерживались одной и той же авторитетной православной христологической веры и непрерывного продолжения апостольского предания…»2.

На встрече 1993 года были намечены мероприятия практического характера, за которыми непосредственно должно последовать воссоединение обеих ветвей Восточной Церкви. В центре внимания находился вопрос взаимного снятия анафем в отношении Соборов и частных лиц. В заключительном документе, принятом Смешанной комиссией, говорится следующее:

«1. В свете «Общего Заявления» по вопросам христологии, сделанного в монастыре св. Бишой (1989) и «Второго Общего Заявления», составленного в Шамбези (1990), обе церковные семьи согласны, что снятие анафем и осуждений прошлого может быть осуществлено на основе общего признания того факта, что Соборы и Отцы, ранее анафематствованные и осужденные, являются православными в их учении. Мы удостоверились, что обе семьи всегда содержали то же самое аутентичное православное христологическое учение и неразрывное преемство Апостольского Предания.

2. Снятие анафем должно быть произведено единогласно и одновременно Предстоятелями всех Церквей с обеих сторон через подписание специального экклезиологического акта, в котором с обеих сторон было бы провозглашено, что та и другая сторона являются православными во всех отношениях.

3. Снятие анафем подразумевает.

а) восстановление полного общения обеих сторон…»3.

Из п. 2 следует, что если хотя бы одна из поместных Церквей не ратифицирует данный документ, содержащиеся в нем решения не смогут быть воплощены в жизнь. Это налагает на каждую автокефальную Церковь особую ответственность, и не только на иерархию и богословов, но и на всех верующих, поскольку «хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верою отцев его...»4.

Перспективы восстановления полного общения с Древними Восточными Церквами порождают немало проблем канонического, литургического, пастырского характера, однако основными остаются вопросы догматические, так же как и в основании разделения полуторатысячелетней давности лежали не национальные или политические, но прежде всего доктринальные разногласия.

Документы, подготовленные Смешанной комиссией, Были с настороженностью восприняты во всем православном мире. Многими отмечалось, что эти документы, «Второе Общее Заявление» в особенности, носят, в сущности, компромиссный характер, иными словами, предполагают с православной стороны недопустимые уступки доктринального характера. В качестве примера можно привести письмо Блаженнейшего Патриарха Иерусалимского Диодора I Вселенскому Патриарху Варфоломею I от 22 сентября 1992 года (Приложение III), письмо известного греческого богослова проф. А. Феодору Преосвященнейшему Митрополиту Швейцарскому Дамаскину от 18 сентября 1993 года (Приложение IV), доклад Синодальной комиссии по догматическим и каноническим вопросам Элладской Церкви Святому и Священному Синоду Элладской Церкви от 2 февраля 1994 года (Приложение V). «Меморандум Священного Кинота Святой горы о диалоге православных и антихалкидонитов» 1995 года (Приложение VI), работы проф. прот. Феодора Зисиса «О «Православии» антихалкидонских монофизитов» и С.Н. Бозовитиса «Антихалкидониты. Великое искушение», сборник статей «Православная вера и антихалкидониты или монофизиты», изданный православным братством «Сотир» (Афины, 1995). Православная общественность нашей страны также не осталась безучастной к проблемам, поднятым в ходе развития диалога с нехалкидонитами. Достаточно назвать резкую обличительную статью А. Тускарева «От ереси церковно государственной к ереси догматической», опубликованную в газете «Русский вестник», № 40 (72), 1992, а также работу диакона А. Кураева и В. Лурье «На пороге унии», Москва, 1994. Авторами вышеназванных работ указывается, что декларирование тождества догматической веры обеих церковных семей представляет собой попытку выдать желаемое за действительное, что в согласительных документах Смешанной комиссии либо недооценивается, либо сознательно игнорируется вся глубина расхождений по коренным христологическим вопросам между православной и нехалкидонитской сторонами.

Для Русской Православной Церкви сложность самоопределения в данном вопросе обусловлена отсутствием в русской богословской науке серьезных масштабных исследований монофизитской догматики. Имеющиеся в нашем распоряжении работы, написанные до 1917 года, либо устарели и представляют собой несколько упрощенный подход к сложнейшим догматическим вопросам (см. проф. А.П. Лебедев, Вселенские Соборы IV и V веков, Сергиев Посад, 1896; А.И. Бриллиантов, Происхождение монофизитства // «Христианское чтение», 1906, № 4), либо затрагивают лишь частные аспекты рассматриваемой проблемы (см. И.Е. Троицкий, Изложение веры Церкви Армянской, СПб., 1875; А.П. Дьяконов, Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды, СПб., 1908). Основание для глубокого и всестороннего изучения догматики нехалкидонитов в русской богословской школе было положено проф. В.В. Болотовым, работы которого и поныне сохраняют свою актуальность. Однако начатое им не получило должного развития, ученики В.В. Болотова, среди которых особо выделялся Б.А. Тураев, занимались главным образом историей и литургикой, но не догматикой монофизитства. Некоторые ценные замечания по данной проблеме были сделаны прот. Г. Флоровским (см. Восточные Отцы V‑VIII веков. М., 1992, с. 28, 36).

Севир Антиохийский: биографические сведения389

Севир (Σευῆρος)390, будущий патриарх Антиохийский, родился в Созополе в Писидии и происходил из языческой семьи. Он прошел литературную школу в Александрии и юридическую в Верите (Бейрут)391. В результате Севиру удалось получить блестящее образование, он в совершенстве постиг риторику, философию, право, греческий язык392 и некоторое время был ритором (адвокатом) в Верите393. В царствование императора Зенона (474‑491) происходит обращение Севира в христианство, и в 488 году он принимает крещение в г. Триполи в Ливане в храме св. мученика Леонтия394. Привлеченный монашеским идеалом, он принимает монашество в монастыре у акефалов, около Газы, где крепко держались традиции одного из отцов монофизитской ереси – Петра Иверийца395. Затем Севир подвизался в другом палестинском монастыре, около Елевферополя, под руководством архимандрита Маммы. Из Палестины он перебирается в Египет, где выступает как руководитель партии «акефалов», убежденных противников IV Вселенского Собора. К этому времени относится его спор с защитником Халкидонского Собора Нефалием396. Севир предавался суровому аскетизму, едва не подорвав здоровье. Священство он получил, видимо еще в Палестине, от руки епископа Епифания из Памфилии, лишенного места за неприятие Энотикона по монофизитским основаниям397. В 508 году Севир был послан Александрийским папой-монофизитом Петром Монгом в Константинополь в качестве апокрисиария и ходатая перед императором в пользу монофизитов398. Значительную роль в судьбе Севира сыграл покровительствовавший монофизитам император Анастасий Диррахит (491‑516)399. В 508‑511 годах Севир, пользуясь поддержкой императора, живет в Константинополе, где полемизирует с патриархом-Халкидонитом Македонием (496‑511), подвергает критике определения Халкидона, умело используя теоретическую слабость защитников Собора, а также способствует введению в столице империи пения измененного в монофизитском духе Трисвятого400. Патриций Пров поддержал деятельность Севира в Константинополе и представил его императору как достойного кандидата на Антиохийский престол, освободившийся вследствие низложения сирийскими епископами патриарха Флавиана в 511 году401. 6 ноября 512 года Севир был возведен на кафедру св. Игнатия Богоносца402. Успехом своей карьеры он, конечно, был обязан своим выдающимся способностям, однако также несомненно, что без покровительства императора такое возвышение Севира было бы невозможно. С 512 по 518 год Севир управлял Антиохийской Церковью, продолжая поддерживать тесные связи с Константинополем403. В 515 году на Тирском соборе он объяснил «Энотикон» в абсолютно ясном антихалкидонском смысле и сделал попытку возобновить анафему против Халкидонского собора и его ороса404. В это время проявился и гимнографический талант Севира. Следует отметить, что Севир почитается монофизитами не только как выдающийся богослов и монах-аскет, но также и как значительный гимнограф, первый составитель октоиха. «Биограф Севира Иоанн бар Афтония пишет, что когда патриарх увидел, что народу нравится петь стихи не псалмодически, а на разные напевы, то он, подобно отцу, который любя своих детей, участвуя в их забавах, сам предпочитая псалмодию, ввел должности псалтов, сам сочинял гимны и передавал их последним для разучивания с народом. Кроме гимнов собственного сочинения, Севир вносил в свой октоих песнопения Антиохийской Церкви, которые появились в IV‑V столетиях»405.

После смерти императора Диррахита (518 г.), императором стал Юстин I (518‑527), строго православный по своим догматическим убеждениям. Тогда же патриарх Константинопольский Иоанн созвал собор из 40 епископов, который осудил всех отвергавших Халкидон, в том числе и Севира. Последний вынужден был оставить свою кафедру и перебраться в Египет, где он находился в окружении Александрийского патриарха Тимофея IV (519‑535), около которого собирались все изгоняемые антихалкидониты406. Здесь он вступил в замечательный по своей содержательности догматический спор с Юлианом Галикарнасским407. Именно в это время с особой силой проявляется богословский талант Севира, его диалектические способности, он много пишет не только против афтардокетов, сторонников Юлиана, но и против крайних монофизитских, евтихианских, синузиастских, отчасти манихейских мнений. Богословские труды Севира доставили ему среди монофизитов славу «os omnium doctorum» («опоры всех учителей»)408. Влияние Севира значительно возросло после того, как в 535 году ему удалось провести на Александрийскую кафедру своего ставленника, Феодосия409.

**Учения о Бого-Слове и Боговоплощение.**

Центральной проблемой всех споров того времени была проблема личности Христа. Как уже говорилось, Несторий и Феодор Мопсуэстийский видели во Христе человека, сына Девы Марии, в которого при самом его рождении вселился Бог. Сущность вопроса упиралась в неизменность Бога: Бог не мог стать никем и ничем. Кирилл же утверждал, что вечное Слово Божие стало человеком. Цитата из пролога к Евангелию от Иоанна: И Слово стало плотью (Ин. 1, 14), ? была девизом Эфесского собора. Бог стал тем, чем Он прежде не был, ? эта фраза звучала лейтмотивом письма святого Кирилла к Несторию, написанного в 430 году.

Помимо этого Кирилл ввел понятие ипостасного единства двух природ Христа, выражение, которое он употреблял в том же смысле, что и выражение единство природ. Однако он возражал против антиохийского термина синафия («соединение», «связь»), в силу своей этимологии предполагавшего возможность разъединения (буквально оно означает «соприкасание», «сцепленность»). Бог Слово, став Эммануилом, сделал л человеческую природу с ее телом «Своей собственной». Поэтому можно сказать, что Сам Бог родился, возрастал, голодал и жаждал, страдал и умер. Для Кирилла плоть Иисуса воистину была телом Бога, Его рука ? рукой Бога и так далее, поэтому он мог утверждать, что Дева Мария была Матерью Божией, Богородицей. Категоричность утверждений Кирилла объясняется тем, что он, как и до него святой Афанасий, остро осознавал, что для спасения человека Бог должен был в действительности стать человеком, ? иного пути спасения Кирилл не видел. Сотрудничество человека необходимо, но так же необходимо, чтобы Бог прошел весь путь до конца и полностью, по-настоящему воспринял человеческую природу. Именно в этом смысле второе Лицо Святой Троицы сделалось тем, чем раньше не было, «изменилось». В отличие от антиохийских богословов, всегда озабоченных сохранением конкретного исторического человечества Иисуса, Кириллова мысль была от начала и до конца теоцентрической. Предпринимая спасение рода человеческого, Бог действует. Он облекается человеческим естеством в полном смысле слова и делает это таким образом, что божественная и человеческая природы во Христе образуют единое бытие.

**Парадоксы христологических воззрений богословов II-III веков от Р. Х.**

Христология раннехристианских писателей носит на себе печать борьбы с докетизмом и монархианством. Поэтому писания некоторых из них имеют окраску «более философскую, чем религиозную», так как они были вынуждены «становиться на общую почву со своими врагами, на почву разума». В процессе осмысления божественной откровенной истины она подверглась «переработке в области человеческой мысли» и получила «внешнюю форму, сообразную с требованиями и законами человеческого разума». Профессор А. Спасский считает, что

«в борьбе с ересями II и III века были уже установлены прочные формулы… Ириней и Тертуллиан подробно развили учение о двух природах и единстве лица во Христе, причем последним были созданы выражения, поразительные по своей точности и глубине и позднее принятые соборами».

Однако оптимизм А. Спасского не может быть распространен на древнехристианскую христологию в её целом. Многим богословам от византийской ортодоксии, конечно, хочется видеть тень Халкидона всюду, даже там, где её быть не может. Поэтому можно в какой-то мере считать знаковым сожаление В. Снегирёва о том, что писания мужей апостольских, ближайших учеников святых апостолов,

«проникнуты еще всецело апостольским духом, и по содержанию и по форме, и повторяют великую истину (боговоплощения) без всяких доказательств«.

Этот апостольский дух всегда будет мешать казенным богословам, мало заботящимся об объективности своих исследований и выводов.

Очевидно, в писаниях мужей апостольских невозможно найти подтверждения христологическим доктринам, выработанным в Халкидоне на основе каппадокийского синтеза. Так, Климент Римский и Игнатий Богоносец усваивают страдания Богу, что приближает их к патрипассианству.

«Λογος у Климента Римского, – подытоживает В. Снегирёв, – едва ли можно понимать в смысле личности».

В книге «Пастырь» Ермы сообщается, что «Бог послал Духа Святого, сущего прежде всей твари, в плоть, предназначенную для обитания Его, какую Он восхотел» – учение, напоминающее христологию Аполлинария. В. Снегирёв вынужден признать, что в этом раннехристианском произведении

«ипостась Сына как бы исчезает, теряет особое, самостоятельное бытие и сливается с ипостасью Святого Духа».

Сочинения Павлова ученика Дионисия Ареопагита, в которых достаточно прозрачно просматривается архаический пласт, не дает никакой пищи для позднейших христологических спекуляций. Поэтому прот. И. Мейендорф называет христологию Дионисия «чрезвычайно туманной». По словам этого богослова,

«воплощение у Ареопагита представляет собой лишь функцию иерархической структуры, приход Христа позволил спроецировать неподвижный, раз навсегда установленный небесный порядок на наш тварный мир».

В 4 Послании к Гаю-терапевту Дионисий высказывает мысли откровенно монофизитские, приписывая Христу одно «богомужное действование».

«Необходимо отметить, – подытоживает И. Мейендорф, – что Дионисий умело избегает любых явных ссылок на личностное понимание ипостаси, которое каппадокийские отцы применяли в учении о Пресвятой Троице и которое было использовано в знаменитом христологическом определении Халкидонского собора».

Таким образом и Дионисий не признавал личностного бытия Логоса и двух природ во Христе.

Последующие христианские писатели II и начала III века неоднозначны в своем понимании христологии. Феофил Антиохийский, по-видимому, вообще склонялся к пониманию Троицы в монархианском смысле. Сына он называет «Духом Божьим» и «принявшим лицо (προσωπον=облик) Отца».

Похожие высказывания, даже еще более четкие и не подлежащие ревизии, можно найти в сочинениях Иринея Лионского:

«Через Слово Отец сделался видимым и осязаемым… все видели в Сыне Отца, ибо невидимое Сына – Отец, а видимое Отца есть Сын».

Сына он именует «Умом» (Νους) и пишет, что «Отец есть Ум и Ум есть Отец»]. У Иринея особенно ярко выступает отождествление Отца и Сына, что приближает его не только к монархианскому модализму, но и отчасти к аполлинарианству и монофизитству. Он категорически отрицает ипостасное рождение Логоса, как особой личности.

«Не понимаете вы, – говорит он гностикам, – что относительно человека, который есть существо сложное, можно сказать – ум человека, и мысль человека, и что из ума рождается мысль, из мысли понятие, из понятия слово, что иногда человек пребывает в покое и молчит, иногда говорит и действует. Но Богу, Который есть весь Ум, весь Разум, весь Дух действенный, всегда неизменно и одинаково существующий, – нельзя, не уничижая Его, приписать такие разделения и изменения… Будучи весь Умом и весь Логосом, Он говорит, мысля, и мыслит, говоря: Его мысль есть Логос и Логос есть Ум, и Сам Отец есть Ум всеобъемлющий».

Очевидно, «теология самотождественности» Иринея никак не вписывается в школьные христологические ортодоксальные понятия.

По мнению исследователей в своих христологических взглядах Ириней,

«вопреки своему оппозиционному отношению к докетизму, настолько возвышает во Христе Божество на счет Его человеческой природы, что сам, конечно, невольно и бессознательно, приблизился, лишь другим путем, к докетическим взглядам… Он в сущности ограничил человечество Христа лишь человеческим телом, так что, по характеру его воззрений, в лице Богочеловека место разумной души занял Логос».

Таким образом, источник мыслей Аполлинария можно отыскать уже у Иринея. Христос, по Иринею, был нормативным человеком, «по природе подобным» первому Адаму до его грехопадения. Следовательно у этого древнего церковного писателя еще нет стремления к полному отождествлению обычной человеческой природы с тем, что в богословии обычно называется «человеческой природой» Логоса. Поэтому Ириней вообще

«был далек от мысли придавать человеческому моменту в личности Спасителя самоценное значение».

Для Татиана и Афинагора также характерно неразличение Отца и Сына, а для первого даже умеренный докетизм. Сын в их понимании – не ипостась, а «разумная сила», «действенная сила» Отца.

Учение Климента Александрийского В. Снегирёв резюмирует так:

«Прямых и ясных указаний на то, что Климент мыслил родившееся безначально Слово существом личным, – нет». Скорее, Сын Божий является у него «безличной силой, тождественной с Отцом, проникающей всю тварь, всё носящей и обнимающей, является даже идеей Отца, совокупностью идей Его, осуществившихся в мире».

По учению Климента,

«будучи вообще откровением Отца миру и твари, образом Отца, Его славой, Сын есть непосредственный Творец, Владыка и Правитель мира».

О воплощении Климент высказывается в том смысле, что «Слово в воплощении родило Само Себя»(!), о Сыне рассуждает как о «страждущем, умершем Боге». Учение о человеческом естестве Спасителя носит, по мнению исследователей, следы докетической христологи. Пречистое тело Господа, – учит Климент, – непосредственно поддерживалось божественной силой, не нуждалось в пище и других условиях телесной жизни: Господь употреблял пищу для того (лишь), чтобы показать, что Его тело есть действительное, состоящее из действительной материи, а не призрачное. Тело это могло подвергаться прободению, ранам, и раны эти были действительные, но боли от них не ощущалось, потому что само по себе тело Спасителя жило исключительно силой Логоса, а Логос не может страдать. Соединение Логоса с телом признается по Клименту без посредства души.

Учение апологетов (прежде всего Иустина и Тертуллиана), а также их ученика Ипполита и «отца православия» Оригена, занимает особое место в динамике развития византийской вариации христологии. В их сочинениях мы находим те многочисленные положения, которые впоследствии легли в основание мелкитской христологии, как бы ни старались этого не замечать заинтересованные теоретики.

«Апологеты, – пишет В. Снегирёв, характеризуя их деятельность на философском поприще, – по самой сущности своей задачи, старались по возможности примирить языческие и иудейские понятия с христианскими… Оттого они более придерживаются близких к языческим по форме определений Божества; оттого свободно предаются умозрениям. Вследствие всего этого учение их о лице Христа Спасителя не имеет еще вполне прочной теоретической основы в самом понятии о Боге и ничем не ограждается от произвольных толкований».

Центральное место в философии означенных лиц занимает так наз. «логология», то есть учение об ипостасном Логосе. В основе этой логологии лежит ярко выраженный дитеизм (двубожие) и тритеизм (трибожие).

**Какие еретические заблуждения относительно учения о Лице Господа Иисуса Христа имели наиболее широкое распространение и наиболоее сильное влияние на верующих.**

Наиболее опасными (по внешней привлекательности и силе соблазна) христологическими ересями можно назвать докетизм, несторианство, монофизитство и монофелитство. При этом несторианство и монофизитство представляли собой две крайние позиции, два диаметрально противоположных стремления объяснить силами человеческой логики образ соединения во Христе Божественного и человеческого.

Докеты, признавая Божество Иисуса Христа, отвергали истинность Боговоплощения, полагая, что в действительности Сын Божий не вочеловечивался, а лишь призрачно принял на Себя личину человека: призрачно обитал среди учеников, призрачно ел, спал, страдал, умер, воскрес. Отрицая истинность Воплощения, они фактически отрицали и истинность Искупления человека через Крестные страдания и смерть Мессии.

Несторианство различало в Спасителе два Лица вместо одного — Лицо Сына Божия и Лицо Сына Марии, соединенные между Собой благодатной связью. При этом несториане видели в Искупителе и два естества: Божеское и человеческое. По строгому счёту они отличали Христа от ветхозаветных пророков не в принципе, а только в степени облагодатствования. Эта ересь осуждена на Третьем Вселенском Соборе.

Монофизитство силилось доказать нечто обратное. В рамках этого лжеучения Сын Божий и вместе Сын Человеческий признавался за одно Лицо. Но при этом категорически отрицалось двойство заключенных в Нём естеств: Божьего и человеческого. По мнению монофизитов, в результате Воплощения Сына два естества, соединившись в Его Божественном Лице, составили одну новую сущность. В результате выходило, что Сын Божий перестал быть единосущным Отцу и Святому Духу. Монофизитство получило достойный отпор на Четвертом Вселенском Соборе.

Попытка объединения Православных и монофизитов при помощи догматического компромисса привела к формированию нового учения, новой ереси — монофелитства. Взяв за основу Православное учение о соединении в одном Лице Иисуса Христа двух естеств и скрестив это учение с монофизитским, идеологи монофелитства объявили: во Христе — два естества, но одна смешанная воля, не Божественная и не человеческая, а совершенно иная, новая, но зато единая. Логическим заключением из этой ереси был вывод о том, что воля Отца и Сына и Святого Духа не едина, а значит Отец и Сын и Святой Дух — не аболютно единый Бог. Монофелиты были анафематствованы на Шестом Вселенском Соборе. (см. также: Введение в понятия: «сущность», «ипостась», «акциденция».).