

ВИКТОР НЕДЕСКИ

ХРИСТОЛОГИЈАТА НА ТЕОДОР МОПСУЕСТИСКИ

Околностите во кои се формирало и развило учењето на Теодор Мопсуестиски за Христос се обусловени од генералните историски рамки во кои се развивала христорологијата на неговото време. Така, ставот на Теодор Мопсуестиски околу христоролошките прашања се поврзува со полемиката против аполинаризмот и аријанството – двата големи ереса на III и IV век. **Теодор прави критика и анализа на учењето на овие ереси во три свои дела: *За Аполинариј и неговата ерес*¹, *За вочовечувањето*² и *Катихизис*³.** Од првите две дела за жал се сочувани само фрагменти на грчки јазик, а третото дело е целосно сочувано на сирички јазик. Освен со аријанството и аполинаризмот, Теодор се соочувал и со ставовите на Евномиј, чија ерес ја сметал за сродна со ересите на Ариј и Аполинариј⁴. Постојат сведоштва дека Теодор напишал дело со наслов *За Василиј против Евномиј*⁵, во кое, во согласност со сведоштвото на Фотиј, Теодор систематски и детално ја анализира ереста на Евномиј⁶. Од ова изгубено дело е сочуван само еден фрагмент кај Факунд⁷.

Поврзувањето на овие три ереси, секако отвора одредени прашања. Но, и покрај познатите разлики помеѓу овие ереси, сепак постојат и сличности во ставовите во поглед на прашањето за Христовата личност, со директно

¹ За сочуваните фрагменти од оваа творба види: H. B. Swete, *Theodori ep. Mops, in epistolae B. Pauli commentarii* 2, Cambridge 1882, 312–322; *Fragmenta ex Libris contra Apollinarium*, PG 66, 993B–1001B.

² Swete, *op. cit.*, 290–312; PG 66, 969A–993A.

³ R. Tonneau – R. Devreesse, *Les Homelies Catechitiques de Theodore de Mopsueste*, Vatican City 1949; A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Cambridge 1932; A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Cambridge 1933.

⁴ Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 111.

⁵ Леонтиј Византиски иронично го испревртува насловот како „За Евномиј против Василиј“. Види: PG 86, 1384.

⁶ *Μυριόβιβλος* 4, 177.

⁷ Swete, *op. cit.*, 322 et. al.

влијание врз тријадологијата и сотирологијата⁸. Впечатливо е тоа што Теодор користи доста сурова терминологија за овие еретици, нарекувајќи ги „слуги на волјата на Сатаната“⁹.

Од насловите и содржината на споменатите творби станува јасно дека, иако првенствено се смета за егзегетски богослов¹⁰, Теодор мошне детално ја развил полемиката против ересите на Ариј, Аполинариј и Евномиј. Дури и во неговите егзегетски творби се среќаваат места со силен антиеретички карактер¹¹. Следствено, класичната антиохиска христологија на Теодор¹², се раѓа и развива од потребата за одговор на ересите, како на Аполинариј така и на Ариј и Евномиј.

Несомнено во овој случај постои јасно спротивставување помеѓу христолошката форма *Слово-човек* (Λόγος-ἄνθρωπος), за која се застапува Теодор, и Слово-плот (Λόγος-σάρξ), за која се застапуваат аријанците, но и Евномиј и Аполинариј. Можно е Аполинариј и Евномиј да ги следат аријанците¹³, а следствено и Лукијан Самосатски¹⁴ во поглед на прашањето за составот на Христос. Во согласност со овој став Бог Словото го зазема местото на човечката душа во Христос. Како последица на тоа, човечката природа која ја примило Словото не е целосна, туку е сочинета само од бездушното тело¹⁵. Аполинариј, како и Евномиј, веројатно го темелел овој христолошки став врз буквалното толкување на евангелскиот извадок: „Словото стана плот“ (Јн. 1. 14)¹⁶. Но, терминот *ἰλοῖν* (σάρξ), во библискиот јазик на Јован, но и во целото светоотечко предание го означува целиот човек, а не само бездушното тело, како што го разбирал хеленистичкиот свет¹⁷. Свети Ата-

⁸ Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 111; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, London-Oxford 1975, 424, 426–427.

⁹ Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 381.

¹⁰ Grillmeier, *op. cit.*, 424.

¹¹ PG 66, 868B-C; PG 66, 877B.

¹² Grillmeier, *op. cit.*, 421.

¹³ PG 26, 1136C-D. Види и: A. Kahn – G. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Hildesheim 1962, 261 et. al.; A. Gesche, „L'ame humaine de Jesus dans la christologie du IVe siecle“, *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 54 (1959) 385–425.

¹⁴ PG 43, 77A-B; Grillmeier, *op. cit.*, 239.

¹⁵ Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 381–382. Види и: H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904, 204.

¹⁶ Подетални забелешки на оваа тема види: H. A. Wolfson, „Philosophical implications of Arianism and Apollinarism“, *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 3-28; X. A. Σταμούλης, „Η τριχοτομική ανθρωπολογία του Απολιναρίου Λαοδικείας. Παλαιότερες απόψεις και νέα ερευνητικά δεδομένα“, *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 739 (1992) 267–278.

¹⁷ Теодор Мопсуестиски забележува дека во Светото писмо целиот човек се нарекува плот. Види: PG 66, 733A-B. Види исто така: N. Ματσούκας, *Ορθοδοξία και αίρεση κατά τους*

насиј Велики забележува дека вообичаено е во Светото писмо човекот да се нарекува *ἰλοῦι*¹⁸. Така, и во случајот на Јован 1, 14, како што дополнува Свети Кирил Александриски: „тогаш Словото Божјо стана плот, што значи човек“¹⁹.

Сличноста во ставовите околу прашањето за составот на Христос помеѓу Аполинариј од една страна и аријанците и Евномиј од друга страна, секако не значи дека тие имале иста цел. Како што ќе видиме во продолжение, аријанците и Аполинариј од различни побуди се согласувале за осакувањето на човечката природа на Христос.

Почнувајќи од аријанците, се забележува дека нивното христолошко поимање е одраз на нивната тријадологија. Како што е познато, Ариј тврдел дека Словото не е едносушно со Отецот, туку е Негово создание²⁰. Следствено, според Ариј, како и секое создание, така и Синот е променлив и пропадлив по природа²¹. За да ја покаже создаденоста на Словото, Ариј ја користел конкретната христолошка перцепција, припишувајќи му ги сите човечки карактеристики и страсти Христови на самото Слово²². Следствено, штом Словото учествува во сите човечки страсти, не е вистински Бог, туку обожено создание кое заедничари со Бога по слободна волја. Јасно е дека во овој случај, обидот на Ариј да го намали божествениот карактер на Единородниот доведува до мешање на создаденото и несоздаденото или на Создателот со созданието. Значи, штом се негира божествениот карактер на Словото и Тоа се смета за создание, тогаш и победата над гревот не се постигнува природно, туку само преку етичко делување, кое се карактеризира со напредок и дејствување на слободната волја. Следствено, во согласност со овој став, Христос можел и да згреши²³.

Во друга насока се движи мислата на Аполинариј која го довела до негирање на потполноста на човечката природа во Христос. Постојат две причини кои ги иницирале овие негови стремежи. Прво, Аполинариј бил

εκκλησιαστικὸς ἱστορικός του τέταρτου, πέμπτου και ἑκτου αἰώνα, Θεσσαλονίκη 1981, 165; N. Ματσοῦκας, *Δογματικὴ και Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, Θεσσαλονίκη 1985, 248; Γ. Μαρτζέλος, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, Θεσσαλονίκη 1990, 33; Јустин Ѓелијски, *Доџмаѣиѣка Православне Цркве II*, Београд 1980, 64; C. Dratsellas, *Questions on Christology of St. Cyril of Alexandria*, Athens 1974, 8.

¹⁸ PG 26, 388C.

¹⁹ „γέγονε τοίνυν σάρξ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, τοῦτέστιν ἄνθρωπος“ PG 75, 264.

²⁰ PG 26, 27B.

²¹ PG 26, 21C.

²² Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 111; Види и кај Евстатиј Антиохиски: PG 18, 689 и M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exegetiques*, Lille 1948, 100.

²³ PG 26, 84A-B; PG 75, 208D. Види и: Grillmeier, *op. cit.*, 242.

воден од аксиомата дека „две совршени нешта не може да станат едно“²⁴. Второ, во неговиот основен антрополошко-социолошки поглед, човечкиот ум претставува центар и прапричина на гревот, бидејќи е променлив и лесно се заробува од нечисти помисли²⁵. Спојот на овие две нешта во кои Аполинариј гледал суштинска поврзаност, го формирал неговото учење. Така, тој тврдел дека секој ум има своја волја, според која се движи. Поставувајќи ги вака работите, Аполинариј сметал дека е невозможно да сопостојат во еден субјект два ума, кои истовремено би дејствувале спротивно²⁶. Следствено, доколку Словото примило ум и цел човек, а не само *ἡλοῦν*, под што тој подразбирал тело и бесловесна душа, тогаш не би се остварило спасението на човечкиот род, бидејќи е невозможно две разумни нешта со посебна волја да живеат заедно, зашто едното би го уништило другото „дејствувајќи по својата волја“²⁷.

Јасно е дека основната цел на Аполинариј била да осигури во Христос само еден „непропадлив ум кој нема да се покорува на плотта, која како што знаеме е болна, туку ќе ја ускладува на себе без принуда“²⁸. Од таа причина, Словото примило „безумен човек“, за Тоа да биде умот во Христос. На овој начин ја обезбедувал целосната безгрешност на Христос, штом плотта што ја примил била подвластена на недостапниот за каков било грев божествен ум²⁹. Така, со осакатување на човечката природа на Христос преку отстранување на умот, Аполинариј доаѓал до заклучокот дека Христос е совршен Бог³⁰, но не и совршен човек, штом „таму каде што е совршениот човек, таму е и гревот“³¹.

Овој став изразува јасно поврзување на поимот за гревот со човечката природа, на ниво на природна неопходност. Иако изразите *ἡπυρογεν ἔρεν* и *νοῖσῖασεν (инхеренџен) ἔρεν*, кои Свети Атанасиј му ги припишува на Аполинариј, не се среќаваат во неговите дела, сепак несомнено негова е по-

²⁴ „δύο τέλεια ἔν γενέσθαι οὐ δύναται“ Lietzmann, *op. cit.*, 228, 232.

²⁵ Lietzmann, *op. cit.*, 178, 204, 222, 256.

²⁶ Lietzmann, *op. cit.*, 247.

²⁷ „διά τῆς οἰκειίας θελήσεως ἐνέργεια“ Lietzmann, *op. cit.*, 204.

²⁸ „ἄτρεπτον νοῦν μή ὑποπίπτοντα τῇ σαρκί δι’ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀ’ ἄλλά συναρμόζοντα αὐτῇν ἀβιάστως ἑαυτῷ“ Lietzmann, *op. cit.*, 222.

²⁹ Lietzmann, *op. cit.*, 178, 247, 248.

³⁰ Lietzmann, *op. cit.*, 176, 178.

³¹ „ὅπου τέλειος ἄνθρωπος ἐκεῖ καί ἁμαρτία“ PG 26, 1096; W. Jaeger, *Opera Dogmatica Minora Gregori Nyssemi* 3, 1, 194, 199, 216, 218.

широката идеја дека гревот е онтолошки составен дел на човечката природа, дури и пред падот, па затоа Христос како Спасител не може да стане човек³².

За да ги постигне своите цели, Аполинариј го застапувал ставот за *суштинско* и *природно* соединување на создаденото со несоздаденото. Ова соединување се карактеризира како *природно* и како резултат ја има „едната воплоотена природа на Бога Слово“³³, така што веќе да не се разбира како „една и друга суштина на Бог и човекот, туку како една составена од Бога и тело човечко“³⁴. Следствено, човечкото било разбираано како член и дел од божественото за на тој начин да се оствари човекоидното соединување³⁴. Паралелно, божественото било окарактеризирано како дел од човечкото, бидејќи токму тоа ја заменило „природата на умот“³⁵.

Теодор Мопсуестиски многупати во своите дела пишува против овој богословски метод на аријанците, како и на Евномиј и Аполинариј³⁶. Особен интерес привлекува неговата петта катихетска беседа³⁷, во која нагласува дека осакатувањето на човечката природа на Христос и нејзиното надополнување од Слово то води кон две аномалии. Прво, се намалува божествената природа на Христос и опаѓа во својата природна величественост, штом Слово то се ограничува во телото и ги прима сите особини и страсти на човечката душа. Второ, човечката природа на Христос или исчезнува или се слева во божеството, штом по неопходност се анулираат нејзините природни карактеристики како глад, жед, замор и сл.³⁸

Овие забелешки на Теодор Мопсуестиски покажуваат дека конкретниот богословски метод на аријанците, на Евномиј и на Аполинариј води кон слевање на Единородниот Син со созданијата, штом Нему Му се оддаваат сите страсти и особини на плотта. Ова, секако, води и кон една нестабилна тријадологија. Но, она што го води Теодор во формулирањето на неговото учење за Христос не е разобличување на теопашизмот – нешто што тој навистина успева да го направи³⁹. Интересот на Теодор главно е насочен кон разобличување на аполинариевото мислење, во согласност со кое Христос

³² Lietzmann, *op. cit.*, 222, 228, 243. Види и: G. D. Dragas, *St Athanasius Contra Apollinarem*, Athens 1985, 126-130 и 149; G. Florovsky, „The Christological Dogma and its terminology“, *The Greek Orthodox Theological Review* 13 (1968) 190.

³³ „ἄλλη καὶ ἄλλοι οὐσία Θεός καὶ ἄνθρωπος, ἀλλὰ μία κατὰ σύνθεσιν Θεοῦ πρὸς σῶμα ἀνθρώπινον“ Lietzmann, *op. cit.*, 236.

³⁴ Lietzmann, *op. cit.*, 260.

³⁵ „τὴν τοῦ νοῦ φύσιν“ Lietzmann, *op. cit.*, 263.

³⁶ Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 381–382; PG 66, 1017B.

³⁷ Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 99–131.

³⁸ Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 111–113.

³⁹ Grillmeier, *op. cit.*, 243.

го избегнува гревот што онтолошки постои во човечката природа, благодарение на природниот и суштински начин на соединување на Бог Слово со оската човечка природа во Христос.

Реакцијата на Теодор е насочена кон две места од овој став на Аполинариј. Првото е сотиролошкото прашање, па Теодор впечатливо нагласува дека душата има поголема потреба од очистување отколку телото, штом токму таа прва згрешила⁴⁰. Второто, кое веројатно е поважно за нашата тема, ја допира метафизиката и се однесува на динамичката функција на човечкиот ум во антиохиската традиција, бидејќи тој се поврзува со волјата на човекот и следствено со неговата слобода. Попецизно, Теодор забележува дека отстранувањето на човечкиот ум од Христос истовремено ја отстранува и слободата на примениот човек, така што спасението на човекот да не се остварува доброволно и по избор на секого, туку природно и по неопходност⁴¹.

Од направената анализа се гледа дека токму еретичките ставови на Ариј, Евномиј и Аполинариј биле повод за настанување и развивање на христологијата на Теодор Мопсуестиски. Но, причините кои довеле до развивање на ова учење се многу подлабоки и произлегуваат од неговите метафизички ставови.

Еден од основите негови метафизички ставови е ставот дека секоја ипостас има свое лице. Значи, во Христос сопостојат две совршени природи и две совршени лица – човечко и Божјо: „...велиме дека совршено е лицето на човекот, а совршено и на божеството“⁴², штом „е речено дека ни една ипостас не е без лице“⁴³. Јасно е дека изразувајќи ваков став Теодор Мопсуестиски ги следи своите антиохиски учители (пр. Диодор Тарсиски), па според тоа и Аристотеловата метафизика, според која е неопходно постоењето на совршено лице во секоја природа⁴⁴.

Истиот метафизички принцип го следи и Аполинариј⁴⁵. Секако, како што веќе забележавме, ова е една од двете основни причини кои го довеле

⁴⁰ Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 115–117; Grillmeier, *op. cit.*, 427; R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon. A historical and doctrinal survey*, London 1961, 166.

⁴¹ Swete, *op. cit.*, 315 и 338–339.

⁴² „τέλειον τό πρόσωπον φαμέν εἶναι τό τοῦ ἀνθρώπου, τέλειον δέ καί τό τῆς θεότητος“ PG 66, 981B-C. Види и: Swete, *op. cit.*, 299–300.

⁴³ „οὐδέ γάρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν“ Ibid.

⁴⁴ J. Romanides, „Highlights in the debate over Theodore of Mopsuestia’s Christology and some suggestion for a fresh approach“, *The Greek Orthodox Theological Review* 5/2 (1959-1962) 143–144 и 145; Γ. Μπεμπή, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν (εξ έπόψεως Ορθοδόξου)*, Αθήναι 1964, 85.

⁴⁵ Lietzmann, *op. cit.*, 179; J. Draseke, *Apollinaris von Laodicea sein Leben ind seine Schriften*, Leipzig 1892, 377; I. Καλογήρου, *Ιστορία των Δογμάτων Β’*, Θεσσαλονίκη 1985, 48; Ματσούκας, *Δογματική Β’*, 246.

Аполинариј до негирање на потполноста на човечката природа на Словото, бидејќи за него важела аксиомата дека две совршени нешта не може да станат едно⁴⁶. Спротивно на Аполинариј, Теодор тврдел дека две совршени и потполни нешта може да станат едно. Следствено, учел дека кога зборуваме за *йоврзување*, тогаш двете лица на Христос можат да станат едно. Така, тој вели: „...разликувајќи ги природите, со соединувањето се сочинува едно лице... кога гледаме на соединувањето, тогаш објавуваме дека едно е лицето на обете природи“⁴⁷.

Токму на ова место се поставува прашањето за толкувањето на терминот *лице* во богословската мисла на Теодор Мопсуестиски. Се поставува прашањето: дали велејќи едно лице Теодор мисли на едното лице на Словото, или на едно составено лице кое е резултат на надворешна врска и соединување?

Истражувачите се поделени во поглед на одговорот на ова прашање⁴⁸. Поконзистентен, секако, изгледа вториот одговор, кој иако беше изложен на силни критики по откривањето на *Καϊιηξιζιηιηε*, сепак не ја изгуби веродостојноста, кога ќе се земат предвид аргументите и показателите.

Така, може да се каже дека и покрај вербалното негирање⁴⁹, Теодор прифаќа постоење на две лица и две ипостаси (природи) и пред и по соединувањето, со таа разлика што по соединувањето, двете лица претставуваат составни делови на едното етичко, волево и во секој случај неединствено лице на Христос. Токму од оваа причина, според Теодор, Дева Марија е истовремено *човекородица* и *Божородица*. Првото именување е буквално и природно, а второто е метафорично. Дева Марија го зачна човекот со кој подоцна се соедини Бог Словото⁵⁰.

Последователно, Теодор разликувал два сина: еден од Дева и еден од Бог Отецот⁵¹. Секако, не е случајно неговото одбивање да го нарече едниот и единствен Христос *Единороден* и *Првороден*⁵². Синот на Дева не е еди-

⁴⁶ Lietzmann, *op. cit.*, 228, 232. Види и: M. Richard, „L' introduction du mot (hypostase) dans la theologie de l' incarnation“, *Melanges de Science Religieuse* 2 (1945) 9-12; PG 43, 161B-164C.

⁴⁷ „...διακεκρμέναι γάρ οἱ φύσεις, ἐν δὴ τὸ πρόσωπον τῆ ἐνώσει ἀποτελούμενον... ὅταν δὲ πρὸς τὴν ἔνωσιν ἀποβλέσωμεν, τότε ἐν εἶναι τὸ πρόσωπον ἅμωυ τὰς φύσεις κηρύττομεν“ PG 66, 981B-C.

⁴⁸ X. A. Σταμούλη, *Η Θεοτόκος κατά τον Κύριλλο Αλεξανδρείας*, (Докторска дисертација), Θεσσαλονίκη 1989, 102.

⁴⁹ PG 66, 985B-C; PG 66, 1012C-1013A.

⁵⁰ PG 66, 992B; Swete, *op. cit.*, 310.

⁵¹ PG 66, 981B. Види и: G. Koch, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia*, Munchen 1965, 48; R. A. Greer, *Theodore of Mopsuestia Exegete and Theologian*, Westminster 1961, 54-55.

⁵² Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 61 et. al.

носуштен со Бог Отецот⁵³. Следствено, Словото не е ипостасно и природно соединето со примениот човек, туку живее во него. Ова живеење или населување на Словото во човекот, Теодор не го смета за редовна пракса, туку за исклучок што се остварува само кај светителите. Целта на ова населување е целосно обновување на човекот⁵⁴.

Теодор Мопсуестиски разликува четири вида населување: населување по суштина, населување по енергија, населување по благоволение и населување како во Син⁵⁵.

Населувањето по суштина Теодор го поврзува со неопходност. Затоа го смета за неприфатливо. Тој забележува дека ако ова се прифати, тоа би значело дека недостапната божествена природа по неопходност се ограничува во населувањето по суштина. Од друга страна, со отфрлањето на населувањето по суштина се избегнува опасноста да биде разбрано дека ова населување не се остварува само кај разумните созданија, туку и кај неразумната природа, како израз на Божјото населување во сè (пантеизам). Дополнително, би можело да се додаде дека населувањето по суштина води кон опасноста некој недолично да се осмели да ја опишува божествената суштина⁵⁶. Од кажаното е јасно дека Теодор на божествената суштина ѝ придава метафизички принципи. Така, доаѓа до заклучок дека созданието не може по суштина да се соедини со несоздаденото, штом тие две нешта не се единосушни. Во овој контекст забележува: „Соединување по суштина може да биде вистинско само помеѓу единосушните, а не и помеѓу другосушните; вакво мешање не е возможно“⁵⁷.

Населувањето по енергија, како и населувањето по суштина се карактеризира со неопходност. Директен резултат на ова, според Теодор, би било анулирање на промислителната и управната карактеристика на Бога, бидејќи во ваков случај Бог би го правел она што е неопходно⁵⁸.

Населувањето по благоволение, спротивно на населувањето по суштина и по енергија, е целосно исправно, бидејќи е единствениот начин природите

⁵³ Swete, *op. cit.*, 312–314.

⁵⁴ PG 66, 972B.

⁵⁵ Повеќемина истражувачи разликуваат три начина на населување во христолошкото учење на Теодор Мопсуестиски. Така е, бидејќи по вид ги поистоветуваат *населувањето по благоволение* и *населувањето како во Син*, кои ги разликуваат само по степенот. Види: R. L. Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, London 1946, 389; Greer, *op. cit.*, 57.

⁵⁶ PG 66, 972C-D.

⁵⁷ „Ὁ τῆς κατ’ οὐσίαν ἐνώσεως ἐπὶ μόνων τῶν ὁμοουσίων ἠλήθευται λόγος, ἐπὶ δὲ τῶν ἑτερουσίων διέψευσται· συγχύσεως εἶναι καθαρὸς οὐ δυνάμενος“ PG 66, 1013A. Види и: F. Loofs, *Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius*, Halle 1905, 2019.

⁵⁸ PG 66, 972D-973A.

да се сочуваат неслиени и неразделни⁵⁹. Како *благоволение* во конкретниов случај се смета „одличната и најдобра волја на Бога“⁶⁰. Етимолошки зборот, според Теодор, доаѓа од „благо“ и „добро посакувајќи некому нешто“. Оваа е и библиската употреба на зборот, како што се гледа и од псалмот: „ниту благоволението Негово е во нозете на човекот“ (Пс. 146, 10).

Благоволението од Бога им се дава само на оние што се богобојазливи, како показател за нивното приближување или оддалечување од Неговата животворна сила. Приближувањето е резултат на стекнувањето на добродетелите, а не некоја принудна состојба. Така, иако Бог е достапен за сите, истовремено е одделен од недостојните преку врската на благоволението. Во спротивен случај, односно доколку речеме дека Бог е секаде присутен по благоволение, тогаш повторно се појавува неопходноста, односно созданието би се соединувало со Него не по слободна волја, туку по природа – нешто што за Теодор е неприфатливо⁶¹.

Населувањето по благоволение, според Теодор Мопсуестиски, е карактеристично за светителите, но не го опфаќа и начинот на населување на Словото Божјо во примениот човек, бидејќи таму населувањето не се случува само по благоволение, туку *како во Син*⁶².

Населувњето како во Син, го означува тоа дека Бог Словото го соедини со Себе целиот човек што го прими. На ова населување му претходело подготвувањето на човекот што требало да биде примен за сите почести во кои Синот учествува по природа⁶³.

Нагласувањето на потполноста на човечката природа која ја примило Словото, што Теодор го прави со изразот „целиот примен“, е насочено против аполинаризмот и аријанството. Умот како елемент на човечката природа, според Теодор, не само што е неопходен за да се оствари спасението на целиот човек, како што нагласуваат и кападокиските отци, туку е неопходен и за да се покаже постоењето на слободна волја во човечката природа која ја примило Словото, која за свое седиште ја има разумната душа. Така, како

⁵⁹ PG 66, 1013A.

⁶⁰ „ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ Θεοῦ“ PG 66, 972C-D. Види забелешки за толкувањето на терминот: Patterson, op. cit., 37; C. E. Raven, *Apollinarianism*, Cambridge-New York 1923, 302.

⁶¹ PG 66, 973D.

⁶² PG 66, 976B-C.

⁶³ PG 66, 976B-C. Види и: J. Lynch, *Πρόσωπον and the Dogma of the Trinity. A Study of the background of conciliar use of the word in the writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium*, New York 1974, 117.

што ќе се покаже и во продолжение, безгрешноста на Христос за Теодор не е природна, туку доброволна и етичка⁶⁴.

Изложувањето на начините на населување, како што ги разликува Теодор, води кон откривање на вториот основен метафизички принцип кој силно и клучно повлијаел на Теодор Мопсуестиски, во развивањето на неговото учење за Христос.

Како што видовме претходно, Теодор тврдел дека сè што е природно е неопходно и сè што е резултат на волево дејство е резултат на слобода. Така, и во случајот со Христос, природното соединување се отфрла, бидејќи се смета за принудно, и се прифаќа доброволното како во *Син благоволение*, со што се обезбедува слободата на човекот Христос. Како што кажавме, Теодор учел дека не е можно Бог да се соедини *во природа* со човечката природа. На овој начин тој сакал да дефинира што е можно за Бога, а што е невозможно. Од тоа се гледа дека негов приоритет не било да зборува за човечката природа на Христос, ниту да ги анализира библиските сведоштва како историја. Спротивно на тоа, тој се обидува да ја ограничи и да ја дефинира божествената природа, со термини кои наложуваат неопходност која се разликува од слободната волја⁶⁵.

По истражувањето на историските и догматските рамки, но и на метафизичките услови поврзани со учењето на Теодор за Христос, доаѓаме до едно основно уверување. Теодор Мопсуестиски се борел против идејата на Аполинариј дека Бог Словоето примил безумна човечка природа. Се борел и против тезата на Аполинариј дека „две совршени нешта не може да станат едно“. Но, тој не се спротивставил на основната причина поради која Аполинариј ја негирал потполноста на човечката природа на Христос. Така е бидејќи во овој сегмент мислењата на Аполинариј и Теодор се совпаѓаат.

Така, за Теодор, како и за Аполинариј, гревот бил онтолошки елемент на човечката природа по падот. Следствено, човечката природа што ја примило Словоето била грешна природа⁶⁶. Значи, заеднички прифатлива и за двајцата била променливоста на Христос. Но, и покрај тоа Христос не направил грев. Аполинариј се обидел да ја „обезбеди“ безгрешноста на Христос со отстранување на умот од човечката природа на Христос, па следствено и со отстранување на каква било можност за слободен избор на човештвото на Словоето⁶⁷. Спротивно, Теодор прифаќал дека Бог Словоето ја примил целата

⁶⁴ Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 127–129 и 335–337.

⁶⁵ J. Romanides, „Highlights“, 184.

⁶⁶ Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 115.

⁶⁷ PG 26, 1145C. Некои истражувачи во минатото го оспоруваа авторството на трактатите од Свети Атанасиј против Аполинариј. Спротивно на нив, Г. Драгас го потврдува авторството. Види: G. Dragas, *St Athanasius contra Apollinarem*, Athens 1985.

грешна природа, така што безгрешноста на Христос е резултат на Неговиот слободен избор, а не нешто дадено по природа⁶⁸. Јасно е дека Теодор се раководи од својот втор метафизички принцип, според кој природата се поврзува со неопходноста, која од полето на метафизичката онтологија ја пренесува на полето на етиката⁶⁹. Така, сè што е дадено по природа, не е достоино за пофалба. Спротивно, она што се смета за плод на слободната волја е достоино за чест и пофалба.

Според тоа, безгрешноста на Христос е етичка, а не природна⁷⁰. Карактеристично е толкувањето на Теодор на извадокот Евр. 9, 28 (така и Христос, откако еднаш се принесе, за да ги однесе гревовите на мнозина, вторпат без грев ќе се јави за спасение на оние што Го очекуваат), каде што забележува дека Христос „принудно заради задржаните од гревот прими смрт“, така што „без грев“ не е почетен факт во Христос, туку состојба по Неговата смрт и воскресение. Христос стана безгрешен кога веќе не го држеше гревот што го разреши⁷¹. Сè до тој момент, човечката природа на Христос, според Теодор, имала можност да ги промени своите етички одлуки, поради дејството на слободната волја во неа⁷².

Во обидот да го спореди Христос со останатиот човечки род, Теодор Мопсуестиски забележува дека расудувањето за доброто и злото е природна карактеристика на луѓето. Времето во кое човекот ја постигнува способноста да расудува зависи од неговиот труд и вежбање. Следствено, возраста на постигнување на расудувањето не е иста кај сите. Но, силата на расудувањето кај Христос се јавува многу порано од возраста во која би требало или би се јавила кај некој човек со посебна грижа и обука за тоа⁷³. Најпрво, тоа може да се припише на девственото раѓање на Христос и оформувањето од Светиот Дух. Второ, стремежот на Христос кон доброто може да се смета за резултат на Неговото „по признаење“ соединување со Бог Слово⁷⁴.

Така, користејќи го расудувањето, а не по природа, Христос стекнал голема одвратност кон злото и истовремено со огромна љубов се приврзал за доброто. Пресудна улога во ова утврдување на Христос одиграле две околности: добрата намера на примениот (човекот) и синергијата на примате-

⁶⁸ Tonneau – Devreesse, *op. cit.*, 161.

⁶⁹ Swete, *op. cit.*, 338-339. Види и: Н. Chadwick, „Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy“, *Journal of Theological Studies* 2 (1951) 159–160.

⁷⁰ Grillmeier, *op. cit.*, 428.

⁷¹ PG 66, 964D.

⁷² PG 66, 977B-C; I. Καρμίρη, *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας Α'*, Αθήνα 1952, 177.

⁷³ PG 66, 976D-977A.

⁷⁴ Ibid.

лот (Бог Словото). Директен резултат на ова е непроменливоста на Христос „кон полошо“⁷⁵. Впечатливо е тоа што овде клучна улога има мислењето и желбата на човекот, што ја одржува синергијата со Бог Словото. Тоа покажува дека постои постепено движење и зголемување на добродетелта во Христос, што се остварува или преку почитување на одредбите на Законот пред крштењето, или преку учество во благодатта во периодот по крштењето⁷⁶.

За да ги потврди своите ставови, Теодор се повикува на сведоштвото на Исаија, според кое „пред детето да ги спознае доброто и лошото, ќе го отфрла лошото и ќе го избира доброто“ (Иса 7, 15-16). Пророчкото „отфрлање“ на лошото овде се толкува како расудување кое му претходи на секој избор и води кон него. Така, на овој начин уште еднаш се покажува огромната разлика која постои помеѓу човекот Христос и останатите луѓе.

Наведените ставови го отвораат патот за изложување на суштинскиот проблем на толкувањата на Теодор на прашањето за напредокот на Богочовекот во возраст и мудрост. Така, Теодор учи дека напредокот во возраста се случува со текот на времето, а исто и напредокот во мудроста. Мудроста води кон стекнување на разумност. Напредокот, пак, во разумноста води кон усвојување на добродетелите. Така, се доаѓа до заклучок дека добродетелноста не е нешто што Христос го имал од почетокот, туку нешто што го стекнал со долготраен труд.

Учењето на Теодор Моспуетски за етичкото напредување на Христос и за Неговото вознемирување од страстите⁷⁷ било анатемисано од дванаесеттиот канон на Петтиот вселенски собор⁷⁸.

VIKTOR NEDESKI

THE CHRISTOLOGY OF THEODORE OF MOPSUESTIA

(Summary)

The purpose of this research is to present the Christology of Theodore of Mopsuestia in the historical and theological context in which it developed. Theodore's Christology is a result of his struggle against the teachings of Arius,

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ PG 66, 936A-B.

⁷⁸ Καρμίρη, *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία Β*, 176–177.

Apollinarius, and Eunomius. In the anti-heretical struggle he tries to define the way of connecting human and divine nature in Christ, defining this connection as “settlement as in Son”. Striving to emphasize the fullness of human nature in Christ, Theodore introduces the doctrine of the ethical progress of Christ, which will be condemned by the Fifth Ecumenical Council.