

**ЗБОРНИК НА ТРУДОВИ ОД XII МЕЃУНАРОДЕН СИМПОЗИУМ  
ЗА ВИЗАНТИСКИ И СРЕДНОВЕКОВНИ СТУДИИ**

# **ДЕНОВИ НА ЈУСТИНИЈАН I**

**СКОПЈЕ, 1-3 НОЕМВРИ, 2024**

**УРЕДНИК**

**МИТКО Б. ПАНОВ**

**ВИЗАНТИЈА: КОМОНВЕЛТ,  
МЕКА МОК - ПРАЗНИ ЗБОРОВИ?**

**BYZANTIUM: COMMONWEALTH,  
SOFT POWER - HOT AIR?**

**PROCEEDINGS OF THE XII INTERNATIONAL SYMPOSIUM OF  
BYZANTINE AND MEDIEVAL STUDIES**

# **DAYS OF JUSTINIAN I**

**SKOPJE, 1-3 NOVEMBER, 2024**

**EDITED BY**

**MITKO B. PANOV**

**СКОПЈЕ / SKOPJE, 2025**

Институт за национална историја - Скопје

# ВИЗАНТИЈА: КОМОНВЕЛТ, МЕКА МОЌ, ПРАЗНИ ЗБОРОВИ?

Зборник на трудови од 12. меѓународен симпозиум  
за византиски и средновековни студии  
„Денови на Јустинијан I“, Скопје, 1-3.11.2024 г.

Уредник

Митко Б. Панов

Скопје, 2025

Издавач:  
Институт за национална историја - Скопје

Уредник:  
Митко Б. Панов

Лектор:  
Ирена Серафимоска

Техничка обработка:  
Виктор Кочомановски

Печати:  
Винсент Графика ДОО, Скопје

Тираж:  
150

Финансиски поддржано од:



Република Северна Македонија

Министерство за  
образование и наука

CIP - Каталогизација во публикација  
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

94(495.02)(062)

930.85(495.02)(062)

МЕЃУНАРОДЕН симпозиум за византиски и средновековни студии "Денови на Јустинијан I" (12 ; 2024 ; Скопје)

Византија: Комонвелт, мека моќ, празни зборови? : зборник на трудови од 12-тиот Меѓународен симпозиум за византиски и средновековни студии "Денови на Јустинијан I", Скопје, 1-3.11.2024 г. / [уредник Митко Б. Панов]. - Скопје : Институт за национална историја, 2025. - XII, 306 стр. : илустр. ; 24 см

Текст на мак. и англ. јазик. - На наспор. насл. стр.: Byzantium: Commonwealth, soft power, hot air? : proceedings of the 12th International symposium on Byzantine and medieval studies "Days of Justinian I", Skopje, 1-3 November, 2024 / edited by Mitko B. Panov. - Фусноти кон текстот

ISBN 978-608-4981-30-5

а) Византиска империја -- Историја -- Собири б) Византиска империја --  
Културна историја -- Собири

COBISS.MK-ID 67238149

Institute of National History - Skopje

# **BYZANTIUM: COMMONWEALTH, SOFT POWER, HOT AIR?**

**Proceedings of the 12th International Symposium on  
Byzantine and Medieval Studies “Days of Justinian I”,  
Skopje, 1-3 November, 2024**

Edited by  
Mitko B. Panov

Skopje, 2025

# Христологијата на Василиј Селевкиски: синтеза на антиохиската, александриската и кападокиската традиција

ВИКТОР НЕДЕСКИ, Православен богословски факултет  
„Св. Климент Охридски“ - Скопје

UDK 27-31:929Селевкиски, В.

UDK 27-284(495.02)

**Abstract:** The Christology of Basil of Seleucia indeed holds a significant place within the history of Christian theology, particularly in the context of the controversies and doctrinal developments of the early Church. Here's a breakdown of the key elements and contributions of Basil of Seleucia's Christology: 1. Synthesis of Traditions (Antiochian Tradition, Cyrillian Tradition, Gregorian Tradition); 2. Biblical Basis; 3. Polemical Context (Eutychianism, Antiochian School, Apollinarianism); 4. Orthodox Teaching; 5. Importance. The Christology of Basil of Seleucia is considered of "inestimable importance" because it represents a balanced synthesis that preserves the integrity of both the divine and human aspects of Christ's nature. By drawing on biblical sources and engaging with contemporary theological debates, Basil of Seleucia contributes to the ongoing development and clarification of Christian doctrine concerning the person of Christ. Basil of Seleucia's Christology stands as a significant theological achievement that navigates and synthesizes various theological traditions while addressing and refuting contemporary heresies. Its biblical grounding and adherence to orthodox principles make it a valuable contribution to the theological heritage of the Church. Basil of Seleucia's Christology stands as a significant theological achievement that navigates and synthesizes various theological traditions while addressing and refuting contemporary heresies. Its biblical grounding and adherence to orthodox principles make it a valuable contribution to the theological heritage of the Church.

Василиј Селевкиски е еден од најголемите црковни отци на V век, кој за жал, сè уште не го добил заслуженото место и внимание како во научната така и во црковната јавност. Неговата брилијантна личност и неговите богословски знаења и вештини дошле до израз преку неговото активно учество во христолошките дискусии на неговото време, а особено на соборот во Константинопол во 448 г., на Разбојничкиот собор во 449 г., како и на Халкидонскиот собор во 451 г., каде со своите најзначајни христолошки формулации, одиграл клучна улога во дефинирањето на христолошката догма<sup>1</sup>. Поточно, помогнал не само во формулирањето на Халкидонскиот орос туку и во неговото толкување еден век подоцна при формулирањето на догмата на Петтиот вселенски собор.

Христологијата на Василиј Селевкиски може да се подели на два периода: Антиохиски период и Кирилов период. Првиот период е времето пред Константинополскиот собор од 448 г., а вториот е времето на соборот и времето по него<sup>2</sup>. Од двата периода, секако, позначаен е вториот во кој Василиј го насочува своето внимание кон човечката природа на Христос, како одговор на еретичките формулации на Евтихиј и на зловерието на несторијанците.

Учењето на Евтихиј може да се сумира во две негови теории. Првата се потпира на неговото одбивање да ја прифати двојната едносушност на Христос „на нас според човештвото“<sup>3</sup>, а „на Отецот според божеството“<sup>4</sup>. Втората се однесува на неговото монофизитско исповедање, според кое одбивал да прифати две природи во Христос по соединувањето, тврдејќи дека неговото учење е истоветно со учењето на Свети Кирил Александриски и другите отци, кои верувал дека „спомнувале две природи пред соединувањето, но по соединувањето и воплотувањето, не спомнувале две природи, туку една“<sup>5</sup>.

Во ова истражување, повеќе ќе се задржиме на првата теорија на Евтихиј, односно на отфрлањето на двојната едносушност на Христос, која е насочена

<sup>1</sup> Γεώργιος Δ. Μαρτζέλος, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1990), 116 et seq.

<sup>2</sup> Μαρτζέλος, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας*, 24.

<sup>3</sup> Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 6 (Florentiae: Expensis Antonii Zatta, 1762), 700.

<sup>4</sup> Mansi VI, 741: „τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα“.

<sup>5</sup> Mansi VI, 745: „ἐκ δύο φύσεων εἶπον πρό τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν καὶ τὴν σάρκοσιν οὐκέτι δύο φύσεις εἶπον, ἀλλὰ μίαν“, 745. За христологијата на Евтихиј види: Robert Devreese, „Les premières années du Monophysisme. Une collection antichalcédonienne“, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 19 (1930), 255 ff; René Draguet, „La Christologie d'Eutyches d'après les actes du Synode de Flavien (448)“, *Byzantion* 6 (1931): 441 ff; Eduard Schwartz, *Der Prozess des Eutyches, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1929, Heft 5* (München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1929), 53 ff; Ιωάννης Καρμίρης, „Ευτυχής“, *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια* 5 (1964), 1106–109.

против Оросот на Првиот Ефески собор (Ἐκθεση Πίστεως των Διαλλαγών)<sup>6</sup>. За да го оправда своето отстапување од овој Орос, тој ја одделил светоотечката од библиската традиција и тврдел дека „ги истражува само писмата, како поверодостојни од изложувањето на отците“<sup>7</sup> и како „подобри од учењето на отците“<sup>8</sup>. Со оваа постапка, Евтихиј на еден неприроден начин ја делел единствената црковна традиција, видно потценувајќи го светоотечкото предание за сметка на Светото Писмо. Така, согласно со Евтихиј, Бог Слово не е „едносуштен на нас“<sup>9</sup>.

Карактеристично е тоа што на прашањето на Флавијан Константинополски на соборот во 448 г.: „Зар не Го нарекуваш едносушно на Отецот според божеството и едносушно на нас според човештвото?“, Евтихиј одговорил дека: „До денес не сум рекол дека телото на Господ и Бог наш е едносушно на нас, а за Света Дева исповедам дека е едносушна на нас и дека преку неа се воплоти нашиот Бог“<sup>10</sup>. Токму во овој момент, интервенира Василиј Селевкиски со една суштинска забелешка, која го принудила Евтихиј да ја прифати едносушноста на Христос со нас според човештвото. Така, во актите на соборот го читаме следното: „Преосвештениот епископ Василиј рече: Ако мајката е едносушна со нас, тогаш и Тој е; зашто се нарече син човечки; ако навистина Неговата мајка е едносушна на нас, тогаш и Тој по плот е едносуштен на нас. Евтихиј презвитерот рече: Бидејќи сега го велите тоа, се согласувам со сè“<sup>11</sup>. Тука треба да се забележи дека прифаќањето на двојната едносушност на Христос од страна на Евтихиј не е доброволно и вистинско, туку принудно<sup>12</sup>. Дополнително, се чини дека Евтихиј продолжил со уште почудно изложување на својот став, тврдејќи дека телото Христово е човечко и едносушно со мајката, но не и едносушно со нас луѓето<sup>13</sup>. Од ваквиот став се гледа дека Евтихиј го нарушил единството и едносушноста на целата човечка природа, штом од една страна ја прифаќал едносушноста на Христос со Дева Марија, а од друга страна ја отфрлал едносушноста на Христос со

<sup>6</sup> Mansi VI, 668ff.

<sup>7</sup> Mansi VI, 700: „μόνας δὲ τὰς γραφὰς ἐρευνᾶν, ὡς βεβαιωτέρας οὐτσας τῆς τῶν πατέρων διδασκαλίας“.

<sup>8</sup> Mansi VI, 700: „ἀμείνονες τῆς τῶν πατέρων διδασκαλίας“.

<sup>9</sup> Mansi VI, 741: „ὁμοούσιος ἡμῖν“.

<sup>10</sup> Mansi VI, 741: „Οὐ λέγεις ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα;... Ἔως σήμερον οὐκ εἶπον τό σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν, τὴν δὲ ἁγίαν παρθένον ὁμολογῶ εἶναι ἡμῖν ὁμοούσιον καὶ ὅτι ἐξ αὐτῆς ἐσαρκώθη ὁ Θεὸς ἡμῶν“.

<sup>11</sup> Mansi VI, 741: „Ο θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος Βασίλειος εἶπεν· Εἰ ἡ μήτηρ ἐστὶν ἡμῖν ὁμοούσιος, καὶ αὐτὸς υἱὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐκλήθη· εἰ οὖν ἡ μήτηρ αὐτοῦ ὁμοούσιος ἡμῖν ἐστίν, καὶ αὐτὸς κατὰ σάρκα ὁμοούσιος ἡμῖν ἐστίν. Εὐτυχὴς πρεσβύτερος εἶπεν· Ἐπειδὴ νῦν λέγετε, πᾶσιν στοιχῶ“.

<sup>12</sup> Тоа ни го открива дијалогот што се развил помеѓу Флавијан и Евтихиј, по интервенцијата на Василиј. Види, Mansi VI, 741 – 744. Селерс смета дека Евтихиј ги профатил ставовите на Флавијан и Василиј, бидејќи не бил подготвен да влезе во суштински богословски дијалог со нив. Види: Robert Victor Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London: S.P.C.K., 1961, 66.

<sup>13</sup> Mansi VI, 785.

нашата природа<sup>14</sup>. Согласно со мислењето на Марселос, Евтихиј избегнувал да исповеда дека Христос е едносуштен на нас според човештвото поради стравот дека со тоа би можело Христос да се смета за грешен, бидејќи и за него важел етичко-метафизичкиот услов, според кој гревот е онтолошки елемент на паднатата човечка природа<sup>15</sup>. Токму затоа и исповеданието на Халкидонскиот собор (кое е засновано на Евр. 4, 15), нагласува дека се анатемисуваат сите што не ја прифаќаат плотта на Господ „подобна во сè на нас освен во гревот“<sup>16</sup>.

Уште еден важен податок во оваа насока е тоа што Василиј Селевкиски во своето писмо до папата Лав I, приврзаниците на Евтихиј ги нарекува „манихејци“<sup>17</sup>. Слична појава се среќава и порано во текстовите на Свети Атанасиј Александриски, кој ги смета аполинаристите за истомисленици на Маркион и на манихејците<sup>18</sup>. Во овој случај, впечатлива е сличноста во ставовите на аполинаристите и на Евтихиј околу прашањето за човечката природа на Христос и за гревот, која веројатно постои поради нивниот обид да ги побијат ставовите на Теодор Мопсуестиски и Несториј.

Василиј се соочува со Евтихиј главно во деветнаесеттиот стих од својата беседа на соборот во 448 г., каде јасно нагласува дека Бог Слово стана „во сè сличен на нас, освен во гревот“<sup>19</sup>. Освен со Евтихиј, тука Василиј се соочува и со учењето на Несториј кој сметал дека Бог Слово, поради Неговата едносушност со човечкиот род, примил грешна човечка природа. Важно е да се нагласи дека ваквото исповедање доаѓа од еден антиохиски теолог кој богословски се градел во околина во која метафизичките предуслови не помагале во тоа да се формулира една вистински православна христологија. Овој заклучок нè воведува и во важното прашање за метафизичките

<sup>14</sup> Кондостергиу изразува поинаков став, забележувајќи дека Евтихиј велел дека телото на Господ е човечко, но не е едносушно со Богородица и со нас (Види, Δημήτριος Κοκτοστεργίου, „Η Θεοτόκος εις τας Οικουμενικὰς Συνόδους και ειδικώς εις την τρίτην τοιαύτην“, Γρηγόριος Παλαμάς 730 (1989), 13). Спротивно на неа, Романидис дава правилно толкување на Евтихиевата мисла (Види, Ioannis. Romanidis, „St. Cyril's <One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate> and Chalcedon“, in *Does Chalcedon divide or unite? Towards convergence in Orthodox Christology*, ed. Lukas Vischer (Geneva: World Council of Churches, 1981), 64). Важно е да се забележи и тоа дека ова учење на Евтихиј е предвесник на римокатоличката мариологија, според која личноста на Богородица се издвојува од останатиот човечки род сама по себе, а не во контекст на Христолошката догма.

<sup>15</sup> Види, Μαρτζέλου, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας*, 169. Слични ставови со Евтихиј, аполинаристите и манихејците пројавува и Августин во времето кога е приврзаник на манихејството. Види, Pierre de Labriolle, *Confessiones*, 1, V, X.19–20 (Paris: Société d'édition „Les Belles Lettres“, 1961), 108.

<sup>16</sup> Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 7 (Florentiae: Expensis Antonii Zatta, 1762), 52.

<sup>17</sup> Види, *Mansi VII*, 561 – 562.

<sup>18</sup> Види, Jacques-Paul Migne, ed., *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (PG), vol. 26 (Paris: Imprimerie Catholique, 1857), 114BC; 116A.

<sup>19</sup> *Mansi VI*, 685: κατά πάντα ἡμῖν παραπλήσιος πλὴν ἀμαρτίας“.

принципи во христологијата на Василиј Селевкиски.

Како што нагласивме на почетокот, христологијата на Василиј може да се подели на два периода – антиохиски и кирилов. Метафизичките принципи во христологијата на Василиј, главно се поврзуваат со првиот период и се однесуваат на начинот на соединување на двете природи во Христос. Следствено, тие се одговор на христологијата на Аполинариј, а посебно на „суштинското“ или „природното“ соединување на божественото со човечкото во личноста на Слово, за кое се залагал Аполинариј<sup>20</sup>.

Следејќи ја антиохиската традиција, а посебно Несториј, Василиј тврдел дека несоздаденото не може „по суштина“ да се соедини со созданието, како што и неродената суштина не може да се соедини „по природа“ со родената суштина<sup>21</sup>. Причината за ваквиот став е стравот дека едно вакво соединување би довело до усвојување на аполинариевитот став дека божественото е дел или член од една комплексна природа која го вклучува во себе и создаденото, што би довело до мешање на создаденото со несоздаденото.

Освен метафизичките принципи, Василиј ја позајмува од Несториј и соодветната терминологија. Така, ги усвоил и основните антиохиски шеми за „вселување“ (ἐνοίκησης) и „облекување“ (ἔνδυσης), со кои се запазувале неслепани и непроменливи двете природи на Христос. Особено карактеристично Василиј го изразува ваквиот став во својата 25. беседа, а неговата цел е да ја нагласи можноста за целосно разликување на двете природи во Христос и следствено да ги припише страдањата само на човечката, а не и на божествената природа на Христос. Од истата причина и во 13. беседа нагласува дека страдањето го поднесува плотта што се гледа, а не на божеството што се пойма<sup>22</sup>. Оттука се гледа дека Василиј, во првиот стадиум од своето учење, верно ги следи антиохиските богослови, а посебно Теодор и Несториј.

Но, освен сличните ставови со антиохийците, Василиј во истиот период изразува и некои не толку видливи, но многу суштински разлики. На пример, такви се православната употреба на терминот „плот“ (σάρξ)<sup>23</sup>, отсутството на антиохиските термини „сојуз“ (συνάπτειν) и „поврзување“ (συνάφεια) од неговата теологија, карактеризирањето на соединувањето како „неразделно“ (ἀχώριστος)<sup>24</sup> и на крај, употребата на „видливото“ и скриеното“ во среден, а не во машки род, спротивно на Несториј, со цел да не се наруши единството на личноста, бидејќи за Василиј „скриеното“ не е Бог Слово, како личност,

<sup>20</sup> За метафизичкото учење на Василиј Селевкиски види: Μαρτζέλου, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας*, 55 et seq.

<sup>21</sup> Jacques-Paul Migne, ed., *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (PG), vol. 85, pt. 1 (Paris: Imprimerie Catholique, 1865), 297BC.

<sup>22</sup> PG 85, 173C.

<sup>23</sup> PG 85, 432BC.

<sup>24</sup> PG 85, 293B и 297B.

туку Неговото божество, а секако и „видливото“ не е човекот, туку човештвото на Словото<sup>25</sup>.

Освен споменатите разлики во терминологијата на неговата христологија, Василиј во некои места од неговите творби кои се однесуваат на библиски настани, Го поистоветува Христос со Синот и Словото Божјо, и следствено, Го смета Исус за субјект на божественото вочовечување<sup>26</sup>. Така, во продолжение го прифаќа и предавањето на карактеристиките (ἀντίδοση τῶν ἰδιωμάτων) на човечката природа на личноста на воплотеното Слово. Секако, одговарајќи на прашањето „Што велат луѓето за Мене, Синот Човечки?“ (Мт. 16, 13), го вели следното: „Тоа е добро [именувањето Син Човечки]. Зашто Синот беше Бог, и вистински соработник на Отецот во создавањето, и од милост кон луѓето, од луѓето го прими човештвото, и покажувајќи се така еднаков по изглед на луѓето се погрижи да Го спознаеме. Уверувајќи ги оние што Го гледаа дека е еднаков со луѓето, преку човештвото ги поведе луѓето; живеејќи неместливо, постапуваше богодолично; сите настани ги прими бестрасно. Гледајќи Го, пак, како јаде, се движи, се нажалува, поверуваа на она што го гледаа, ценејќи ја природата според страдалноста; но, изненадени од чудата се исполнија со сомнеж: па едни Го нарекоа пророк, други мислеа дека е Илија, а трети Го сметаа за праведник; други, пак, исповедајќи Го за Христос, изракоа хула, имајќи бедно знаење; зашто Христос Го сметаа за човек, не разбирајќи ја смислата за божеството на Еднородниот“<sup>27</sup>.

Судејќи според наведениот извадок, логично е отсуството на терминот „Богородица“ од теологијата на Василиј. Тоа се објаснува со фактот што Василиј не може целосно да се ослободи од антиохиските богословски рамки, во кои терминот „Богородица“ е неприфатлив и асоцира на теопашизам. Класичен е примерот на Несториј, кој целата своја борба со противниците ја темелел на побивање на терминот „Богородица“ и на импликациите кои

<sup>25</sup> PG 85, 289B.

<sup>26</sup> Jacques-Paul Migne, ed., *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (PG), vol. 64 (Paris: Imprimerie Catholique, 1864), 417B. Ракописната традиција ја припишува оваа беседа на свети Јован Златоуст. Б. Маркс, кој првично сметал дека е беседа на свети Прокло Константинополски (види, Benedikt Marx, *Untersuchung über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel* (Münster: Aschendorff, 1940), 49; во подоцнежна студија покажал дека беседата е творба на Василиј Селевкиски, Marx, o „Der homiletische Nachlass des Basileios von Seleukeia,” *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941): 347ff.

<sup>27</sup> PG 85, 293A-C: „Καλῶς. Ἐπειδὴ γὰρ Θεὸς ἦν ὁ Υἱός, καὶ τῷ Πατρὶ τὴν κτίσιν συνεργασάμενος, οἰκτῶ τῶν ἀνθρώπων ἐξ ἀνθρώπων τὴν ἀνθρωπότητα περιβάλλεται, καὶ δείκνυσι αὐτὴν ἀνθρώποις ὁμοειδέι βέβη χειραγωγὸν πρὸς οἰκείαν ἐπίγνωσιν. Πιστούμενος δὲ τοὺς ὁρώντας, ὁμοφυές εἶναι τῶν ἀνθρώπων τὸ θεωρούμενον, διὰ τῶν ἀνθρωπίνων ἄγει τὴν ἀνθρωπότητα· οἰκῶν μὲν ἀχωρίστως, οἰκονομῶν δὲ θεοπρεπῶς· οἰκειούμενος δὲ ἀπαθῶς τὰ γινόμενα. Ἐσθίοντα μὲν οὖν βλέποντες, καὶ βαδίζοντα, καὶ λυπούμενον, ἠπίστατο τὸ φαινόμενον, τοῖς πάθεσι μετροῦντες τὴν φύσιν· τοῖς δὲ θαύμασιν ἐκπληττόμενοι, τὴν ὑπόνοιαν ἐμερίζοντο· καὶ οἱ μὲν προφήτην ἐκάλουν, οἱ δὲ Ἠλίαν ἐνόμιζον, οἱ δὲ τινα δίκαιον ὄνειροπλόουν· ἕτεροι δὲ Χριστὸν ὁμολογοῦντες, πενιχρότερα γινώσκει τὴν προσηγορίαν καθύβριζον· ἀνθρώπων γὰρ τινα τὸν Χριστὸν ὑπελάμβανον, τῆς τοῦ Μονογενοῦς θεότητος τὰς ἐννοίας οὐκ ἔχοντες“.

сметал дека овој термин ги има врз христологијата<sup>28</sup>.

Од кажаното погоре, јасно е дека иако Василиј ја развива својата христологија во антиохиски рамки и особено врз основа на учењето на Несториј, одбегнувајќи го терминот „Богородица“, сепак тој се оддалечува од Несториј, прифаќајќи го единството на Христовата личност, поистоветувајќи го Христос со Бог Словото и прифаќајќи го предавањето на карактеристиките. Така, тој ги поставува основите на своето преминување од антиохиската кон кириловата богословска фаза и следствено – целосно прифаќање на терминот „Богородица“ и на теологијата што произлегува од него.

Навистина, во кириловиот период на својата христологија, Василиј без никаков проблем го користи терминот „Богородица“ за Дева Марија. Во својата 39. беседа, во која 17 пати го користи терминот „Богородица“, објаснува и зошто е правилно Дева Марија да се именува со овој термин, пишувајќи: „Богородица, зашто Го роди Бога воплотениот“<sup>29</sup>. Оттука јасно се гледа преминот на Василиј од антиохискиот во кириловиот богословски период, бидејќи прифаќањето на терминот „Богородица“ води кон прифаќање на сè што произлегува од него. Вушност, прифаќањето на овој термин, за Василиј, како и за сите отци на Црквата, а особено за Свети Кирил Александриски, претставува природно согледување на реалната врска на Богородица со нејзиниот Син Кој е Богочовек<sup>30</sup>.

Василиј целосно го прифаќа единството на двете природи во Христос „во едната личност и Син и Господ и Владика на созданието“<sup>31</sup>, исто како и Свети Кирил Александриски. Според Василиј, едното лице на Христос е резултат на ипостасното соединување на двете природи – онаа што е од Отецот и е предвечна и онаа што ја прими од Својата мајка<sup>32</sup>. Како последица на ова го прифаќа и реалното предавање на карактеристиките од двете природи на единственото лице на Христос. Ваквото предавање на карактеристиките го опишува во еден текст кој го пишува во форма на монолог на Богородица, која му вели на своето новороденче: „Какво соодветно именување да најдам за Тебе? Човек ли? Но, човештво прими со воплотувањето. Што да Ти направам? Да Те дојам или да Ти богословам? Како мајка да Те негувам или како слугинка да Ти се поклонам? Како Син да Те прегрнам или како на Бог да Ти се помолам? Да Ти дадам млеко или да Ти принесам темјан? Какво е ова неискажливо и огромно чудо? Небото Ти е престол, а мојата прегратка Те

<sup>28</sup> Види, Χρήστος Α. Σταμούλης, *Η Θεοτόκος κατά τον Κύριλλο Αλεξανδρείας* (Διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1989), 6ff.

<sup>29</sup> PG 85, 429AB.

<sup>30</sup> PG 85, 445B-D.

<sup>31</sup> Mansi VI, 685: „ἐπὶ ἑνὸς προσώπου καὶ υἱοῦ καὶ κυρίου καὶ δεσπότητος τῆς κτίσεως“.

<sup>32</sup> Mansi VI, 685. Види и, Maurits van Parys, „L'évolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie,” *Irenikon* 44 (1971), 502.

држи. Целосно дојде долу, а воопшто од горе не отстапи<sup>33</sup>. Василиј покажува целосното разбирање на предавањето на карактеристиките, користејќи ја фразата „Бог стана човек“, која ја избегнувал пред соборот од 448 г., бидејќи верувал дека во аполинаристички теопашизам<sup>34</sup>.

Заокружувајќи ги нашите коментари за метафизичките принципи во учењето на Василиј, треба да забележиме дека иако се образувал во антиохиската богословска средина, тој успеал да стигне до „богодоличното слово за Бога“<sup>35</sup> кое „гласовите на блажениот отец наш Кирил“<sup>36</sup> ги поставиле пред него. Ова следење на свети Кирил не значи механичко прибегнување кон учењето на Александрискиот епископ, туку претставува поставување на кириловата теологија во директна врска со здравите елементи од антиохиската школа од која што доаѓал.

Така, без сомнеж може да потврдиме дека христологијата на Василиј Селевкиски, и покрај нејзината морфолошка и историска поделба на два различни периоди, претставува една неразделна целина, која изразува единствени догматски предуслови. На овој начин, Василиј успеал да ги обедини двете различни источни традиции, давајќи ѝ на својата христологија екуменски димензии. Токму на оваа екуменска димензија на неговата христологија, како што ќе видиме во продолжение, се темели и неговото учење за човечката природа на Христос и гревот. И во поглед на ова учење се забележува средниот или царски пат што го следи Василиј, од кој од една страна отстапиле Теодор и Несториј, а од друга страна – аполинаристите и Евтихиј.

Ставовите на Василиј Селевкиски за човечката природа на Христос и за гревот главно се среќаваат во вториот период од неговото богословско творештво поврзано со христологијата. Тој за првпат ги изразува своите ставови околу овие прашања во Исповеданието на верата кое го изрекол на соборот во 448 г.. Особено е значаен 19 стих, во кој Василиј јасно нагласува дека Христос стана „во сè сличен на нас, освен во гревот“<sup>37</sup>. Морфолошки, но и смисловно овој стих, кој во основа ги сублимира новозаветните стихови

<sup>33</sup> PG 85, 448B: „Ποῖον ἐπὶ σοί, παιδίον, εὐρω προσηγορίαν ἀρμόττουσαν; Ἀνθρώπου; ἀλλ' ἀνθρωπικὴν ἑλαφὴς σάρκωσιν. Τί οὖν ἐπὶ σοῦ διαπράξομαι; γαλακτοτροφῆσω, ἢ θεολογήσω; Ὡς μήτης θεραπεύσω, ἢ ὡς δούλη προσκυνήσω; Ὡς υἱόν περιπτύξομαι, ἢ ὡς Θεῷ προσεύξομαι; Ἐπιδώσω γάλα, ἢ προσενέγκω θυμίαμα; Τί τό ἄρρητον τοῦτο θαῦμα καί μέγιστον; Ὁ οὐρανός, θρόνος σοι ὑπάρχει, καί ὁ ἐμός σε κόλπος βαστάζει. Ὁλος τοῖς κάτω ἐπέστης, καί οὐδ' ὄλως τῶν ἄνω ἀπέστης“. Баумстарк претпоставува дека Василиј бил инспириран за овој монолог на Богородица од источната арамејска христијанска поезија, а особено од две сириски божикни песни. Види: Anton Baumstark, „Zwei syrische Weihnachtlieder, Oriens Christianus, n.s. 1 (1911), 196ff. Сличен монолог на Богородица пред Богомладенецот презентира и свети Кирил Александриски во својата 13та беседа, види PG 76, 1065D-1068A.

<sup>34</sup> PG 85, 57B.

<sup>35</sup> PG 85, 429C: „θεοπρεπή περί Θεοῦ λόγος“.

<sup>36</sup> Mansi VI, 685: „φωνές τοῦ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου“.

<sup>37</sup> Mansi VI, 685: „κατά πάντα ἡμῖν παραπλήσιος πλὴν ἁμαρτίας“.

Евр. 2, 14-17 и Евр. 4, 15, се чини дека е директно зависен од теологијата на Свети Кирил Александриски, а особено од Второто послание до Сукенс, каде Свети Кирил нагласува дека Словото „се воплоти, не на друг начин, туку примајќи го семето Аврамово, и станувајќи во сè сличен на браќата... Така што телото стана лично Негово, а со тоа и сè што е од телото, освен гревот“<sup>38</sup>.

Од наведениот текст, јасна е врската на целосната едносушност со целосната безгрешност на Христос за која зборува Кирил, а која ја следи и Василиј во својот обид да ги разобличи зловеријата на Евтихиј и Несториј, кои го сметале гревот за онтолошки елемент на човечката природа, па следствено и на човечката природа на Христос. Така, јасно е дека за Василиј не е важно само (преку извадоците од Посланието до Евреите) да ја пронајде библиската основа на едносушноста, која ја негирал Евтихиј, туку и да прецизира како се разбира оваа едносушност: „без гревот“<sup>39</sup> – нешто што не било прифатливо за Несториј, но и за неговиот учител Теодор Мопсуестиски.

Секако, дури и Евтихиј, како што беше кажано, ја негирал едносушноста на човечката природа на Христос со нашата природа, веројатно од истата причина, односно плашејќи се дека доколку Словото примело човечка природа иста со нашата, тоа би значело примање и на гревот, бидејќи во неговата мисла гревот претставувал онтолошки составен дел на човечката природа по падот.

Така, иако Василиј го следи Оросот на Првиот Ефески собор (Ἐχθῆστη Πίστewς τῶν Διαλλάγῶν), во оваа точка, предизвикан од еретичката декларација и потпирајќи се на библиските сведоштва од Посланието до Евреите и на учењето на Свети Кирил, ја поврзува едносушноста со безгрешноста на човечката природа на Христос, во еден исклучиво сотиролошки контекст, како што ни открива 18. стих од неговото исповедание: „посака да нè спаси сите нас“<sup>40</sup>.

Василиј го развива ова свое учење и во 39. беседа, која се однесува на благовештението на Богородица<sup>41</sup>. Во неа, Василиј нагласува дека Бог Словото се воплоти „за да ги ослободи слугите на гревот и да ги подигне во претходното достоинство и да ги покаже синови на небесниот Отец, за повторно да се обликуваат според Неговиот образ“<sup>42</sup>. Во продолжение, откако веќе е изложена целта на вочовечувањето, Василиј го наведува и начинот на кој Бог Словото ја остварил оваа цел, велејќи го следното: „Посакувајќи да го

<sup>38</sup> PG 77, 240CD: „ἑσαρκώθη γάρ οὐκ ἑτέρως, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαβόμενος, καί ὁμοιώθη κατά πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ... Ὡσπερ γάρ ἴδιον αὐτοῦ γέγονε τό σῶμα, οὕτω καί πάντα τά τοῦ σώματος διχα μόνης ἁμαρτίας...“

<sup>39</sup> Mansi VI, 685: „πλὴν ἁμαρτίας“.

<sup>40</sup> Mansi VI, 685: „πάντας ἡμᾶς σώσαι βουληθείς“.

<sup>41</sup> PG 85, 425C-452B.

<sup>42</sup> PG 85, 432C: „ἵνα τοῦς δούλους τῆς ἁμαρτίας ἐλευθερώσας, εἰς τὴν προτέραν εὐγένειαν εὐγένειαν ἐπαναγάγη, καί τοῦ ἐπουρανίου Πατρὸς υἱοῦς ἀναδείξῃ, τῇ κατ' αὐτόν εἰκότι πάλιν συμμορφωθέντας“.

отстрани проклетството од образот и сакајќи плотта да ја направи бесмртна, се облече во плот, за како сроден да ги исцели сродните; и стана во сè совршен човек, за целосно да го спаси човекот што го создаде. На нашиот род, пак, кој во почетокот поради гревот беше осуден, му постави нов безгрешен почеток, исполнувајќи го со секаква правда; па така, целото тело составено околу главата, повторно да се моли за човештвото; зашто, како што во Адам умревме, така во Христос ќе живееме<sup>43</sup>.

Од овој текст може да се увериме дека целта на Василиј е да ѝ даде сотиролошко значење не само на едносушноста, туку и на совршенството и на безгрешноста на човечката природа на Христос – нешто што не е забележливо во неговото Исповедање на верата од 448 г., во кое го нагласува само сотиролошкото значење на едносушноста на човечката природа на Христос со нашата природа.

Сотиролошкото дефинирање на совршенството, Василиј веројатно го насочува против Аполинариј, следејќи го, како што се чини, учењето на Свети Григориј Богослов, кој соочувајќи се со еретикот кој го негирал совршенството на човечката природа на Христос, го вели следното: „Оној што се надева на безумен човек, навистина е безумен и не е достоин да се спаси. Зашто она што не е примено, не е ни спасено; само тоа што се соединува со Бога, тоа и се спасува. Зашто ако падна само половина Адам, тогаш половина е и применото и спасеното. Но ако е цел, тогаш сè што е родено се соединува и се спасува“<sup>44</sup>.

Сосотиролошкото дефинирање на едносушноста и безгрешноста, Василиј главно се насочува против Евтихиј, а со дефинирањето на безгрешноста и против антиохијците Теодор Мопсуестиски и Несториј. Оваа своја беседа Василиј ја насочува против Евтихиј, кого не го спомнува по име, но она што го кажува е јасно упатено против неговата теологија. Така Василиј пишува: „Оној што се роди не беше возвишен човек, туку Бог Слово во плотен од Дева, Кој прими плот едносушна на нас, за подобното да се спаси преку подобното. Ако прими тело различно од нас и не стана учесник во нашата плот, тогаш не нè удостои за живот“<sup>45</sup>. И во овој текст Василиј го нагласува сотиролошкото значење на едносушноста, кое го негирал Евтихиј, бидејќи го сметал гревот за онтолошки елемент на паднатата човечка природа.

<sup>43</sup> PG 85, 432CD: „Ανακαθάραι τοίνυν θελήσας τὴν εἰκόνα, καὶ βουλευθεὶς ἀθανάτισαι τὴν σάρκα, περιβάλλεται σάρκα, τῷ συγγενεὶ τῷ συγγενὲς θεραπεύων· καὶ γίνεται κατὰ πάντα, τέλειος ἄνθρωπος, ἵνα σώσῃ τελείως ὑπὲρ ἔπλασε ἄνθρωπον. Τῆς γὰρ τοῦ γένους ἡμῶν ἀπαρχῆς δι' ἁμαρτίαν κατακριθείσης, δευτέρως ἔχρησεν ἀπαρχῆς ἀναμαρτήτων καὶ πάσαν πληροῦσης δικαιοσύνης· δι' ἧς ἅπαν τὸ σῶμα τῆ κεφαλῆ συναρμολογούμενον, προσήχθη πάλιν τοῖς ἀνθρώποις· ἵν' ὡσπερ ἐν τῷ Ἀδάμ ἀπεθάνομεν, οὕτως ἐν Χριστῷ ζήσωμεν“.

<sup>44</sup> PG 37, 181C-184A: „Εἰ τις εἰς ἄνουν ἄνθρωπον ἠλπίκεν, ἀνόητος ὄντως ἐστὶ καὶ οὐκ ἄξιος ὄλως σφίζεσθαι. Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σφίζεται. Εἰ ἡμῖς ἐπταισεν ὁ Ἀδάμ, ἡμῖς καὶ τὸ προσειλημμένον καὶ τὸ σφίζομενον. Εἰ δὲ ὄλος, ὄλω τῷ γεννηθέντι ἦνωται καὶ ὄλως σφίζεται“.

<sup>45</sup> PG 85, 445C: „Οὐ γὰρ ἦν ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ τεχθείς· ἀλλὰ Θεὸς Λόγος ἐκ Παρθένου σαρκωθείς, τὴν ὁμοίωσιν ἐμοὶ σάρκα περιβαλλόμενος, ἵνα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοῖον ἀνασώσῃται. Εἰ γὰρ ἕτερον ἔσχε σῶμα παρ' ἐμέ, εἰ μὴ τῆς ἐμῆς σαρκὸς ἐκοινωνήσεν, ἐμέ τῆς ζωῆς οὐκ ἤξιωσεν“.

Спротивно, за Василиј, како и за целата светоотечка традиција<sup>46</sup>, ништо од човечката природа не е извалкано. Така и човечкото тело не треба да се смета за нечисто само по себе и за туѓо на Бога, штом е лишено од „инструмент за управување“ и „не постапува во животот само од себе, туку е раководено од нашата волја; затоа душата како некој музичар, или произведува звуци на добродетелта, или создава шумови на злото“<sup>47</sup>. Следствено, гревот не е онтолошки елемент на човечката природа со која се соедини Бог Слово, туку претставува волева практика на човекот кој ја отфрлил добродетелта.

Како заклучок, може да забележиме дека христологијата на Василиј Селевкиски претставува оригинална синтеза на здравите елементи на антиохиската традиција со учењата на Свети Кирил Александриски и Свети Григориј Богослов, утврдена на библиската основа на Посланието до Евреите. Овој синопсис на православното учење е во функција на разобличување на учењата на Евтихиј, антиохијците Теодор Мопсуестиски и Несториј, но и на Аполинариј Лаодикиски. Токму затоа христологијата на Василиј Селевкиски има непроценливо значење.

<sup>46</sup> PG 76, 1085; PG 74, 788B-789D; PG 26, 1120B-1121B; PG 90, 408C. PG 118, 461

<sup>47</sup> PG 85, 437: „οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ τι πράττειν ἐπίσταται, ἀλλὰ τοῖς ἡμετέροις ὑπουργεῖ θελήμασιν δι' αὐτοῦ γὰρ ἡ ψυχὴ καθάπερ τις μουσικός, ἢ τοὺς τῆς ἀρετῆς ἀνακρούεται φθόγγους, ἢ τοὺς τῆς κακίας ἀπεργάζεται ψόφους“.