

ПОНЯТИЯТА „ЛИЦЕ“ (ΠΡΟΣΩΠΟΝ) И „ВОЛЯ“ (ΓΝΩΜΗ) В АПОГЕЯ НА АНТИОХИЙСКОТО БОГОСЛОВИЕ

Личността на Теодор Мопсуестийски (352-428) в историята на Църквата се свързва, освен с ереста на Несторий като неин богословски вдъхновител, но и със значителна тълкувателна работа върху Светото Писание. Не случайно дори след неговото осъждане на Петия вселенски събор (553), както на Изток, така и на Запад продължават да се преписват и превеждат някои негови коментари върху Писанието, а в късна Византия, фрагменти от неговите коментари продължават да се възпроизвеждат, понякога под чуждо име, в редица тълкувателни катени заедно с бисери от светоотечески коментари. Неговото богословско наследство се смята в съвременната наука за апогей на специфичната антиохийска богословска традиция, доколкото тя е доведена от него до богословска система⁷³.

В разгръщането на своя христологически модел Теодор Мопсуестийски достига и до специфична и разгръната употреба на думата „лице“ (πρόσωπον). Въпросът за тази употреба изглежда сложен и труден за решаване. Според Франсис Съливан смисълът на тази дума при антиохиеца е неясен и разтеглив, за да се направи генерален извод, какво точно е имал предвид той, като е твърдял, че Словото и възприетият човек конституират едно πρόσωπον⁷⁴. Кевин Мак-Намара обаче е много по-категоричен. Според него няма съмнение, че Теодор Мопсуестийски „пропуска действителното единение, подобно на другите антиохийци преди него. За тях то не е повече от акцидентално. Учението на Теодор е всъщност за две лица в Христа, като смисълът на лице е близък до този, който разбираме днес“⁷⁵. Що се

⁷³ Вж. Риболов, Св. Изворът на асирийското и халдейско християнство. Сотирология и христология в творчеството на Теодор Мопсуестийски (352-428), София: Изток-Запад, 2013 (302 стр.).

⁷⁴ Sullivan, F. The Christology of Theodore of Mopsuestia. Romae Gregoriana, AG, 1956, p. 228.

⁷⁵ McNamara, K. „Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy“. IThQ 20 (1953), p. 190. На същото мнение е и Стилианос Пападопулос (Παπαδόπουλος,

отнася до „общото лице“ на Словото и Христос, той казва следното: „Може би ще бъде добре да отбележим тук, че разбирането на това, какво точно означава за Теодор едно „лице“ на Христос, не е толкова необходимо в крайна сметка за разбирането на основните му идеи относно ипостасното единение. Те са били вече оформени независимо от проучването на техническите термини”⁷⁶. Макар и да не е продължил мисълта си, Мак-Намара интуитивно е предусетил, че проблемът при Теодор не се състои толкова в терминологията, колкото в цялостната му концепция за домостроителството. От тази концепция несъмнено се намира в пряка зависимост и схващането му за това що е „индивидуалност“.

Бл. Леонтий Византийски е цитирал в своето съчинение *Против несториани и евтихиани* един знаков за Теодор Мопсуестийски фрагмент, изваден от зрялото му съчинение *За възплъщението на Бог Слово*. В него се изказва не особено ясна мисъл, ако тя се чете извън контекста на цялостното му творчество. Твърде вероятно Леонтий да е открил текста не в оригинала, а в антология, съставена от аполинаристи, т.е. най-яростните идейни противници на Теодор и останалите антиохийци⁷⁷. Текстът с кратки съкращения гласи:

“Когато различаваме природите, свършена природа, казваме, има Бог Слово и свършено лице (защото не може да се каже, че има ипостас без лице); но свършена наричаме и природата на човека, и лице също така. Когато пък погледнем към свързването, тогава казваме *едно лице*... Точно по същия начин и тук казваме [че има] собствена същност на Бог Слово, но има собствена и на човека, защото, когато природите са разграничени, *единственото лице* се осъществява чрез съединяване. Така че тогава, когато се опитваме да различаваме природите, казваме, че свършено е лицето на човека, но свършено е и на божеството. А когато се взрем в съединението, тогава проповядваме, че едно е лицето, а две природите; и човечеството получава от божеството честта, [получена] при сътворението, и божеството извършва в чест всичко подобащо”⁷⁸.

Ст. “Θεόδωρος Μοψουεστίας (π. 352/3-428)”. Θ 75, 2004, 559-563). Срв. с повърхностния анализ на Р. Гриър (Greer, R. Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian. Westminster, 1961, 48-65).

⁷⁶ McNamara, K., Op. cit., p. 183.

⁷⁷ Вж. Sullivan, Fr., Christology, p. 41 sq.

⁷⁸ De incarnatione, VIII. In: Swete, H. B. Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii (The Latin Version with the Greek Fragments), Ed. H. B. Sweete, Vol. II, Cambridge, 1882, 299-300. Марсел Ришар оспорва достоверността на този пасаж, като се опира на сирийския текст от Cod. Add. 14669 и на редица свидетелства от сирийски и персийски автори. Той смята, че се

Според онова, което като че ли е залегнало в богословската конвенция на въпросните понятия, този пасаж по-скоро произвежда повече питання, отколкото да дава отговори. В него наблюдаваме, че Теодор Мопсуестийски употребява като че ли синонимно думите φύσις и ὑπόστασις – нещо, което може да се види на повсеместно в оцелелите части от негови съчинения⁷⁹. На това мнение са редица изследователи на Теодоровото творчество. Кевин Мак-Намара е категоричен, че в богословието на антиохийския тълкувател φύσις, οὐσία и ὑπόστασις са почти еднозначни, като последното по-скоро маркира някаква обективна действителност, но е трудно да бъде откъснато от понятието φύσις⁸⁰. Подобна позиция споделят Стилианос Пападопулос⁸¹, Йоанис

касае за интерполация от страна на компилатора-аполинарист на гръцкия текст, който добре е знаел какво прави (Richard, M. «La Tradition des fragments du traité Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως de Théodore de Mopsueste». Mus 56 (1943), p. 66. Сирийският текст на този фрагмент виж в: Swete, H. B. Theodori ep. Mopsuesteni..., Vol. 2, 299-300, разположен между горните два гръцки фрагмента и също в изданието на Ед. Сашу – Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca codicibus Musei Britannici Nitriacis ed. atque in latinum sermonem vertit. Ed. Ed. Sachau, Leipzig 1868, p. 43, textus syriacus, fol. 9a, където е публикуван целият ръкопис). Тук няма да излагам аргументите на Ришар, тъй като не засягат пряко обекта на настоящата работа, освен това са дискутирани подробно от Съливан (Sullivan, Fr. Christology, 58-98). От интерес е за нас, че Ришар превежда на гръцки език спорния пасаж, който на сирийски силно се отличава от текста на Леонтий и го предоставя като доказателство за интерполация: „Когато различаваме природите, мислим божествената природа в собствена ипостас и човешката природа [в собствена ипостас]. Когато обаче погледнем към свързането, казваме едно лице и една ипостас... и съобразно с това, когато се опитваме да различаваме природите, казваме, че има свършен човек в собствена ипостас, казваме и свършен Бог [в собствена ипостас]. А когато се опитваме да погледнем към съединението, проповядваме едно лице и една ипостас, а две природи...” (Richard, M. La tradition des fragments, p. 66). Като най-сериозно възражение за достоверността на текста на Леонтий Византийски е пояснителната бележка, вмъкната в първото изречение – “Защото не може да се каже, че има ипостас без лице”, тъй като тя липсва в сирийските преводи. В същото време обаче Ришар в друго свое съчинение признава, че синонимната употреба на двете понятия ὑπόστασις и φύσις не е чужда на Теодор Мопсуестийски (Richard, M. «L'introduction du mot “hypostase” dans la théologie de l'incarnation» MSR 2 (1945), p. 23), което само по себе си обезсилва доводите му в полза на интерполацията.

⁷⁹ Вж. Риболов, Св., Op. cit., 201-222.

⁸⁰ McNamara, K., Op. cit., 181-186.

⁸¹ Вж. Παπαδόπουλος, Στ. Θεόδωρος Μοψουεστίας, p. 568. Пападопулос в съвсем кратките си бележки върху Теодор е обърнал внимание точно на този фрагмент и го е разгледал изцяло в перспективата на полемиката с аполинарианството и по-конкретно като опозиция на използваното от аполинарист-

Романидис⁸², Франсис Съливан⁸³ и Гюнтер Кох⁸⁴. Последният обаче по-скоро се уповава на Съливан и Мак-Намара в изводите си, отколкото да лансира своя теза или наблюдение. Пол Галтие също разглежда този текст и намира че употребата е почти синонимна, но все пак се опитва да открие нюанси в нея⁸⁵. За него в този текст основният акцент е върху употребата на думата *πρόσωπον*. Той не приема, че думите „не може да се каже, че има ипостас без лице“ са свидетелство за сериозна интерполация в текста от по-късни преписвачи, тъй като в понятийния апарат на IV век, според него, в христологията не се е правела голяма разлика между ипостас и природа⁸⁶. Пол Галтие смята, че в тази сфера трите понятия са се употребявали дълго време синонимно, означаващи една и съща реалност, но разгледана от различни точки. Думата *φύσις* е означавала според него най-вече вид на нещо същностно, а *ὑπόστασις* е представляла това, което съществува в самото себе си и от само себе си и подсказва за наличие на личностни свойства. Думата *πρόσωπον* представя присъстващото като предмет (субект, лице) на което нещо принадлежи и на което трябва да се приписват собствени, характеризирани свойства. Според Пол Галтие за Теодор Мопсуестийски вероятно няма природа (*φύσις*), която да не е ипостас (*ὑπόστασις*) или да не е въ-ипостас(ена) (*ἐνυπόστατος*); но той също не вижда как може да има ипостас (*ὑπόστασις*), който да няма лице, т.е. репрезентация (*πρόσωπον*)⁸⁷. Така според него Теодор Мопсуестийски експресивно отбелязва: не може да се говори за ипостас (*ὑπόστασις*), който да е без лице (*ἀπρόσωπος*). Това обяснение на Галтие, макар и поопростено, все пак е една крачка напред в търсенето на смисъла на употреба на тези понятия в творчеството на Теодор Мопсуестийски. Според него употребата на *πρόσωπον* въвежда едно ново битийно ниво, отговарящо на някакво външно представяне на конкретизираната в ипостас природа⁸⁸.

тите понятие *κοῦσις*, маркиращо смесване на двете природи на Спасителя.

⁸² Вж. Romanides, J. „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia’s Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach“. *GOTR* 5 (1959-1960), 163, 184.

⁸³ Вж. Sullivan, Fr., *Christology*, 227-228.

⁸⁴ Вж. Koch, G. *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia*. München, 1965, 45-49.

⁸⁵ Вж. Galtier, P. „Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l’Incarnation“. *RSR* 45 (1957), 161-186; 46 (1958), 338-360.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 167.

⁸⁷ Тук Пол Галтие несъмнено държи на античния смисъл на думата *πρόσωπον*, който означава именно декларираната от страна на някого страна на неговата изложена пред останалите лицева повърхност.

⁸⁸ *Ibid.*

Без да влиза в големи подробности за понятията φύσις и ὑπόστασις, Фредерик Мак-Лауд се насочва към разискване на понятието πρόσωπον, което се явява централно за неговата теза. Лицето (πρόσωπον) на Христос, според него, има декларативна функция⁸⁹. Тази е причината то да се припокрива по смисъл с понятието за образ⁹⁰. То подобно на образа има фигуративен и репрезентативен характер. Отношението между възприетия човек и Бог Слово са като тези на тялото и душата в човека – т.е. чисто функционално единение⁹¹. Това е причината тези, които се срещат с Иисус Христос, всъщност да се срещат със Самото Божие Слово по аналогия с човешкото същество, съставено от душа и тяло⁹². Органичното и функционално единство между Бог Слово и възприетия човек се реализира в Неговото общо *ego*⁹³. Това е причината да отнасяме към Христос имена и действия, принадлежащи на божеството, без те да Му принадлежат по природа.

В същия дух са и размишленията на Джоан Дюар. Тя вижда в тази репрезентативна роля на „лицето“ сериозно изпълване със смисъла на „личност“, но в една стоическа перспектива. Според нея Теодор е бил повлиян от стоически идеи по време на своето риторско обучение и оттам е въвел тази употреба на πρόσωπον⁹⁴. Според нея това, че единението на Христовата личност е нравствено, по никакъв начин не намалява стойността на Неговата уникална личностност, напротив прави я реална, действена и динамична в смисъла, влаган от стоическата философия, където личността е именно това, което върши и декларира външно⁹⁵. Затова Словото и възприетият човек в тази перспектива образуват една личност, т.е. намират се в личностно единство (personal union)⁹⁶.

Всички назовани изследователи, освен Мак-Лауд и Дюар, обаче са се позовали на горецитирания фрагмент от *За въплъщението на*

⁸⁹ Срв. функционирането на тази концепция в Теодоровото тълкувание на „Тайнствата“: Риболов, Св., Op. cit., 156-180.

⁹⁰ Вж. McLeod, Fr. „The Christological Ramification of Theodore of Mopsuestia’s Understanding of Baptism and the Eucharist“, J ECS 10, 1 (2002), 58-59, 61; на същия: The Roles of Christ’s Humanity in Salvation. Insights from Theodore of Mopsuestia. Washington, D.C.: The Catholic University Press, 2000, 156-175.

⁹¹ Вж. Fragmenta libri „de incarnatione“. In: Sachau, Ed. Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca, textus latinus, 37-38, 50; textus syriacus, 4ab, 11b.

⁹² Вж. McLeod, Fr., The Roles of Christ’s Humanity in Salvation, 173-175.

⁹³ Вж. McLeod, Fr., The Christological Ramification, p. 61; The Roles of Christ’s Humanity in Salvation, 166 sq.

⁹⁴ Вж. Dewart, J. „The Notion of ‘Person’ Underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia“. SP 12, 1 (1971), 199-207.

⁹⁵ Ibid., 199-200.

⁹⁶ Ibid., 200-201, 207.

Бог Слово и са цитирали още едно-две места от същото съчинение с подобно съдържание. Особено Кевин Мак-Намара е подкрепил разсъжденията си от шест страници по този въпрос изключително с коментарна литература, а не с извори. Ако обаче оставим Теодор сам да говори по този въпрос, ще видим нещо странно. Като че ли понятието „ипостас“, „природа“ и „лице“ релативират в зависимост от контекста на употребата си – в теологичен или икономичен план.

Във фрагмент 22 от *Тълкуванието върху Евангелие според св. ев. Матей* и във фрагмент 19 от *Коментара на посланието на св. ап. Павел до римляните* се противопоставя една същностна действителност – нещо, което е по същество (*κατὰ ὑπόστασιν*), на нещо, което е по въображение (*κατὰ φαντασίαν*), което не е същностно, а е химера на мисълта⁹⁷.

Във връзка обаче с тълкуването на евангелските думи, че Девата Мария преди още да се е събрала с праведния Йосиф, оказало се, че тя е непразна от Светия Дух (Мат. 1:18), антиохиецът изяснява името „Дух Свети“ по следния начин: „Но че Дух Свети не е Отец, не е и Син, а е трета някаква освен тях ипостас, наречена по този начин от Спасителя, е ясно, когато Той каза на Своите ученици след възкресението Си от мъртвите: идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина, и Светаго Духа“⁹⁸. От същото съчинение имаме друг случай на такава употреба в рамките на теологията: „Чрез свидетелството на Отца и слизането на Дух Свети се показват ипостасите на Светата Троица“⁹⁹. В същия смисъл е употребен *ὑπόστασις* за Дух Свети при тълкуванието на Рим. 8:27¹⁰⁰.

Теодор по подобен начин изяснява и Йоан 7:38-39¹⁰¹, като казва, че св. ап. Павел, „като явно говори за даровете на Светия Дух, ...не казва за ипостаста (*ἡ ἁποστάσις*), или природата (*ἡ φύσις*) на Светия Дух...“¹⁰². И също: „Разбираме и това: „Дух Свети“ често [в Писанието] не озна-

⁹⁷ Вж. Theodor von Mopsuestia, Mt. 4, 8 (fragm. 4a). In: Reuss, J. Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. TU 61, 1957, p. 104; Röm. 2, 20 (fragm. 19). In: Staab, K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Kettenhandschriften gesammelt und herausgegeben. Münster, 1933, p. 116.

⁹⁸ Mt. 1, 18 (fragm. 4a). In: Reuss, J. Matthäus-Kommentare, p. 97.

⁹⁹ Ibid. fragm. 16, p. 102.

¹⁰⁰ Röm. 8, 27 (fragm. 116). In: Staab, K. Pauluskommentare, p. 141. Виж също малкия текст: Controverse avec les macédoniens. PO 9 (1913), 637-667.

¹⁰¹ „Който вярва в Мене, из неговата утроба, както е речено в Писанието, ще потекат реки от жива вода. Това каза за Духа, Когото щяха да приемат вярващите в Него; защото Дух Светий още не бе даден, понеже Иисус още не бе прославен“.

¹⁰² Theodore of Mopsuestia, Commentary on the Nicene Creed. Ed. A. Mingana, WS 5, Cambridge 1932 (X), 108-109. Виж сир. текст в: Tonneau, R. M. Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste. ST, Citta de Vaticano, 1949, p. 256.

чава индивидуалната същност (в сир. текст *q̄topā*, т.е. *ипостас*) на Светия Дух и Неговата природа (*b-kʿanā*), а Неговото действие и благодат (*mešihzā*)”¹⁰³.

Въпреки че на пръв поглед изпъква равнозначността на значението на думите „природа“ и „ипостас“, явно е, че „ипостас“ се употребява от Теодор в теологичен план и макар да го поставя до „природа“, все пак го отнася не към общото, а към частното – т.е. конкретното лице на Троицата. Никъде не го е употребил за общата природа или същност на трите лица. Друг пример за същата употреба на двете понятия – φύσις и ὑπόστασις – е тълкуването на думите от Йоан 1:10: „В света беше, и светът чрез Него стана, но светът Го не позна“ (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω). Мопсуестийският епископ смята, че „[Бог Слово] по природа и ипостас е бил в света и преди това [въплъщението]“ (τῆ γὰρ ὑποστάσει, φησί, καὶ τῆ φύσει ἦν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ πρὸ τούτου)¹⁰⁴.

Въпреки че явно се предполага известна равнопоставеност на ипостас и природа в тези употреби, за нас важното е, че в теологичен план ипостас се използва винаги поясняваща, че става дума за отделно лице на божествената Троица, а „природа“ в такива случаи, когато съпровожда ипостас, по-скоро се насочва към конкретността, а не маркира общата същност.

Същата употреба е налице и при изяснението на фразата „[вярващият] да отстъпи от живия Бог“ (Евр. 3:12) означава, че повярвалите са станали участници в ипостаста на Христос, т.е. приели са една обща с Него природа. „Това, прочее, има предвид [апостолът] – че повярвали и приели Духа Светаго, станахме участници на ипостаста на Христос (срв. Евр. 3:14), все едно сме приели някаква природна общност с Него. Все пак остава това – този принцип да се запази в непокътното мнение”¹⁰⁵. Така все пак Теодор завършва с уговорката, че този принцип не се възприема направо, а е нужно по-особено отношение към него. Антиохиецът се изказва с уговорката „да се запази в непокътното мнение... (?)“. За съжаление неяснотата идва от това, че фрагментът не е цял и не е ясно как завършва мисълта на автора. Може обаче да се предполага, че той, както и неговите предшественици от Антиохия употребяват изрази от този вид, имащи отношение към принципа на

¹⁰³Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Joannis Apostoli. Ed. J.-M., Vosté, textus latinus: CSCO, Scr. Syr., series IV, t. III, Lovanii, 1940; textus syriacus: CSCO 115, scr. Syr. 62, Louvain, 1940 (XVII, 37), textus latinus, p. 115; textus syriacus, p. 162.

¹⁰⁴Les fragments grecs du Commentaire sur le quatrième Évangile, fragm. 9, In: Devréesse, R. Essai sur Théodore de Mopsueste. ST 141, Città del Vaticano, 1948, p. 314.

¹⁰⁵Hebr. 3,12-14. In: Staab, K., Pauluskommentare, p. 205.

взаимообщение на двете природи само като външни, а не по същност, т.е. като изрази, граничещи с фиктивността¹⁰⁶.

Нека разгледаме един сирийски фрагмент, засягащ сътворението на човека. Тук може да предположим, и то съвсем резонно, че Теодор е наясно, че думата *ὑπόστασις* означава „индивидуална същност“, или дори нещо като „личност“. Ето какво казва той: „Човешката душа се различава от животинската само по това, че последната няма индивидуална същност (*q̄etopā* = *ὑπόστασις*¹⁰⁷) на душата, освен в материалното съчетание на животното, и така тя няма отделно съществуване и не се очаква да оцелее след смъртта на животното... Душата на човека обаче не е като тази [на животното], а се намира в своя собствена индивидуална същност (*q̄etopā* = *ὑπόστασις*) и е много по-възвишена от тялото, тъй като то е смъртно и придобива живота си от душата, и умира, и погива, докато душата го надживява“¹⁰⁸.

Ако предположим, че тук Теодор Мопсуестийски под *q̄etopā* / *ὑπόστασις* има предвид просто „нещо същностно“, както Галтие предлага, няма да се получи никакъв смисъл при превода на фрагмента. Ако обаче преведем с „ипостас“, или „индивидуална същност“, смисълът излиза. Нека обаче отбележим, че контекстът касае човека като същество мислещо само себе си отделно от Бога. Тук нямаме налице и никаква връзка с темата за домостроителството или триадологията.

Що се отнася до понятието *πρόσωπον*, то също е дефинирано съвсем ясно в един сирийски фрагмент от *Против Евномий* (XVIII кн.), открит и публикуван от Луизе Абрамовски през 1958 година¹⁰⁹. В него се казва: „Лице (*parṣopā*)¹¹⁰ се употребява по два начина: то означава или ипостас и това, което всеки от нас е, или това, което е било присъдено по чест, величие и поклонение по следния начин: Павел и Петър означават ипостас и лице всеки от тях двамата; лице обаче на нашия Господ Иисус Христос означава чест, величие, и поклонение. Защото по този начин Бог Слово разкрива Себе Си в човечеството, Той съединява честта на Своята ипостас с видимия [- човека]. И поради това лице на

¹⁰⁶ Срв. In ep. ad Colossenses, I, 13. In: Swete, H. B., Theodori ep. Mopsuesteni..., Vol. 1, 259-160, където се казва, че сме станали причастници на природата на възприетия от Словото човек, а не на Самото Слово.

¹⁰⁷ Срв. Brockelmann, C. Lexicon Syriacum. Halis Saxonum: Sumptibus Max Niemeyer, 1928, 677b-678a.

¹⁰⁸ Commentary on the Nicene Creed, V, 58-59.

¹⁰⁹ Този фрагмент е открит в сирийски ръкопис Vat. Syr. 179 (f. 104); той е част от несториански сборник, известен като 36 Kephalaia (f. 90 – 104), чието съставяне се приписва на самия Несторий. Фрагментът е публикуван и идентифициран от Луизе Абрамовски (Abramowski, L. „Ein unbekanntes Zitat aus contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia“. Mus 71 (1958), 98-104).

¹¹⁰ Срв. Brockelmann, C., Lexicon Syriacum, 605a-b.

Христос означава, че то е по чест, но няма [лице] по същност¹¹¹ от две природи. Следователно по чест е нито по природа, нито по ипостас, а по много голямо въздигане, което е било предизвикано, по причина че [Бог] да може се разкрие. Както са царските дрехи за царя пурпуриносец, така и за Бог Слово е начатъка, който Той взе от нас, неразлъчно, неразделно, без отстраняване в поклонението. Както царят не е по природа пурпуриносец, така и Бог Слово не е по природа плът. Когато обаче някой твърди, че Бог Слово по природен начин има плът, различава в божествената същност една промяна, причинена посредством плътта, защото така тя се подлага на промяна чрез прибавяне на [още] една природа. Но тъй като Той няма плътска природа, както е твърдял Аполинарий, то същият този [субект] е подобен на Отца в Своето божество и [има] един друг [субект], подобен в плътта, така че последният в нея може да се произведе като съставен. Следователно, който е бил така разделен в природи, е нещо, на което принадлежи разчленяване и то се открива в природата [му]¹¹².

Следователно Теодор е като че ли наясно, че думата *ὑπόστασις* предполага индивидуална същност, носеща своите индивидуализиращи характеристики, а *πρόσωπον* може да ѝ е равнозначна, а може и да изрази същата действителност, но по други критерии, а не по носенето на индивидуализиращи характеристики, разкриващи индивидуализирана вече лице същност.

Свидетелство за това са податките, че Теодор Мопсуестийски употребява думата *πρόσωπον*, за да означа „възприетия от Словото човек“, комуто принадлежат „човечество, страдание и възкресение“; който ще дойде да съди живи и мъртви и който разполага с лични отлики от тези на другите люде. Така например Иисус Христос казва на апостолите: „Аз съм с вас през всички дни до свършека на света“ (Мат. 28:20). Той изрече думите „с вас“ в *лицето* (*parsonā*) на апостолите...¹¹³.

Тази употреба не е странна, ако имаме предвид смисъла на думата *πρόσωπον* в онази епоха. Тя представлява „конкретна презентация на една абстрактна същност“, „индивидуално външно проявление“¹¹⁴. В речника на самия Теодор тя е широко използвана при тълкувателните му опити. В тълкуванието например на Псалом 44 (45) *πρόσωπον* се

¹¹¹ Т.е. „ипостас“.

¹¹² Abramowski, L., Op. cit., p. 99.

¹¹³ Commentary on the Nicene Creed, X, p. 112. Виж сир. текст в изданието на Tonneau, R., Op. cit., p. 268. Срв. *ibid.*, VII, p. 78. В същия смисъл: Devreesse, R. (ed.) La Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX). ST 93, Citta del Vaticano, 1939 (XLIV, 2b), p. 280: ἐκ προσώπου τοῦ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου...

¹¹⁴ Lampe, G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford University Press, 1961, p. 1188. Срв. „Христология“ към статията *ὑπόστασις*. *Ibid.*, p. 1458.

употребява в смисъл на библейски персонаж, действащо лице в библейския наратив¹¹⁵. „Лице“ в тази методология е онзи, който говори от свое име в Писанието. Това могат да бъдат както отделни хора като Давид, Соломон, Йезекиил и др., така и групи хора – изгнаниците във Вавилон, макавеите и др. Понякога дори някой може да говори от името на друг и тогава той е неговото πρόσωπον¹¹⁶.

В тази връзка ще приложим фрагмент, запазен на латински език от протоколите на V вселенски събор, чиято втора част е по-важна в случая. Тълкувайки Йоан 20:17, антиохиецът казва: „Всъщност това, което означава *при Моя Отец и при вашия Отец, и при моя Бог и при вашия Бог*, никой не е така безумен да каже, че се отнася за някой друг, освен за храма на Бог Слово – възприетия заради нашето спасение човек, който умря и възкръсна, и който щеше да възлезе в Небесата, и за Отец Си приписа заедно с учениците Бога, и Сам заслужи по благодат осиновление, и [Го] назова Свой Бог, понеже прие да бъде подобен с другите люде. Откъдето всъщност, поради общението на природата, каза: *Моя Отец и вашия Отец*, а [с думите] *Моя Бог и вашия Бог* раздели обаче повторно Своето лице (*persona*) от тях, като означава преимуществото на благодатта, поради което свързване с Бог Слово той се почита от всички хора на мястото на истински Син”¹¹⁷.

Изглежда Теодор се опитва да направи разграничение между личността на „възприетия човек“ и останалите хора. Природата Му е една с тази на другите хора, носеща и слабости, а личността Му има свои собствени отлики и определени предимства пред другите хора, поради тесния Си контакт с божественото Слово.

Щом като явно употребата на „лице“ в тези пасажии означава индивидуализиращото разграничение между „възприетия човек“ и другите хора, то можем ли да смятаме, че това „лице“ се отнася и за Словото? Едва ли това е имал предвид Теодор Мопсуестийски. „Възприетият човек“ е по осиновление син Божи, както са и останалите люде, но върху Му е слязла извънредна Божия благодат: Той е в съединение със Словото – Единородния Син Божи. Теодор Мопсуестийски тук говори за „лице“ на този човек, тъй като иска да Го отличи от апостолите и други хора.

В горечитирания фрагмент, запазен от Леонтий Византийски, наблюдаваме същото това πρόσωπον вече отнесено към полученото

¹¹⁵ Виж екзегетическия анализ на Pappas, H. „Theodore of Mopsuestia’s Commentary on Psalm 44 (LXX): A Study of Exegesis and Christology”. GOTR 47, 1-4 (2002), 57, 62-67.

¹¹⁶ До този извод достига Хари Папас в своя екзегетически анализ: Pappas, H., Op. cit., 66-67.

¹¹⁷ In Evangelium Joannis commentarii fragmenta, XX, 17. PG 66, 783A.

съединение между Бог Слово и човека. „Природите – казва Теодор – по съединение осъществиха едно лице..., а когато се взем в съединението, тогава проповядваме, че едно е лицето, а две природите” (αἱ φύσεις ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἔνωσιν ἀπετέλεσαν... ὅταν δὲ πρὸς τὴν ἔνωσιν ἀποβλέψωμεν, τότε ἓν εἶναι τὸ πρόσωπον ἄμφω τὰς φύσεις κηρύττομεν)¹¹⁸. „Тъй като природите са различни, едно лице се осъществява чрез съединяване” (διακεκριμέναι γὰρ αἱ φύσεις, ἓν δὲ τὸ πρόσωπον τῇ ἔνώσει ἀποτελούμενον)¹¹⁹.

В подобен смисъл е и следното, изречено за отците на Втория вселенски събор: „Те [отците] следваха Свещените Книги, които говорят различно за природите, докато ги отнасят към *едно лице*, заради тясното съединение, което се е получило помежду им, така че може и да не се прозре, че те разделят съвършеното единство между един, който е бил приет и Друг, Който е възприел”¹²⁰. Логическо продължение на горната мисъл е следният текст, където подобно на сирийския фрагмент от *Против Евномий* (XVIII кн.) възприетият човек се сдобива със слава, за да стане видно за хората, че човечеството като цяло в Негово лице се е сдобило със слава: „Никой не вярва, че Този, Който бе образ на юдеите по плът, е Бог по природа, нито, че Бог, Който е над всичко, е образ на юдеите по природа. Той [св. ап. Павел] казваше двете неща заедно, за да покаже тясното единение, произтекло между един, който е бил възприет, и Друг, Който е възприел, и за да покаже, че заедно с разликата в природите славата и честта, която се даде на възприетия човек по неговото съединение с Бога, Който го прие, може да бъде достойние и за останалите”¹²¹.

От особен интерес в тази посока е и следният коментар към Йоан 8:16: „Но и ако съдя, съдът ми е истински, защото Сам не съм, но Аз и Отец, Който Ме е пратил”. Теодор разглежда местоимението *аз*, Коего се подразбира и е приложено към „сам не съм”, като отнесено до „възприетия човек”. Второто *аз* (от „Аз и Отец”) се отнася до Божия Син, Който е заедно с Отец, и Те двамата са заедно с „възприетия човек”. Това става ясно, когато Теодор перифразира втората част на стиха: „Но Аз съм с Него, т.е. божествената природа. Но дори и Отец е с него”¹²².

¹¹⁸ De incarnatione, VIII. In: Swete, H.B. Theodori ep. Mopsuesteni..., Vol. 2, 299-300. Срв. Facundus Herm., Pro defensione trium capitulorum, PL 67, 587B: ...adunari dicimus utrasque naturas, et unam iuxta adunationem effectam esse personam. Ibid. 753CD: Utrumque iuste Filius vocatur, una extante persona, quam adunatio naturarum effecit.

¹¹⁹ De incarnatione, VIII. In: Swete, H. B., Theodori ep. Mopsuesteni..., Vol. 2, 299.

¹²⁰ Commentary on the Nicene Creed, VI, 63-64.

¹²¹ Ibid., 64-65. Срв. Ex Libro ad Baptizandos. PG 66, 1016B.

¹²² Vosté, J.-M. Commentarius in Evangelium Joannis Apostoli, VIII, 16, textus latinus, p. 120; textus syriacus, p. 168.

За да изясни какво точно има предвид под наличие на две отделни лични местоимения в първо лице единствено число *аз*, отнесени към Иисус Христос, тълкувателят прилага като сравнение думите на св. ап. Павел: „И тъй, намирам у себе си такъв закон, че кога искам да върша доброто, злото стои до мене“ (Рим. 7:21). „Но не за едно и също нещо [апостолът] каза следното: *кога искам да върша добро* и също: *понеже злото стои до мене*... Това *кога искам да върша доброто* каза за душата, а *понеже злото стои до мене* каза за тялото. Когато разсъждаваше за двете природи и за двете различни неща, по подобаващ начин непосредствено след различаването на природите постави и в двете части местоимението *мене*, като за един, т.е. говори за своето лице, доколкото и за двете, поради единението, което има между душа и тяло. Така и нашият Господ, когато говореше за Своето божество и Своето човечество, отнесе местоимението *Аз до едно общо лице*. И за да докаже, че не говори за една и съща природа във всички онези [места], използва различни слова“¹²³.

Така се получава, че докато в теологичен план няма проблеми да се говори за ипостас като маркираща индивидуалност на някое от трите лица на Бога, в домостроителствен план „лице“ изземва функциите на „ипостас“, а в същото време видяхме, че „природа“ в христологически план също запазва определени позиции като изразяваща индивидуални действителности, т.е. приближава се до „ипостас“. Това може да доведе само до един извод, че Теодор има идея за смисъла на „ипостас“, но се притеснява да го използва в домостроителен план. Така той не прилага „ипостас“ към съединението на Словото с възприетия човек. Вероятно причината е да не се изгуби отделният субект на Христос – Спасителят, тъй като Той ще се стои в ипостасното единение със Словото и ще се окаже, че Словото е Спасителят на човечеството. Това обаче няма как да се възприеме като позиция от Теодор, тъй като неговите дефиниции за Бога, както отбелязва отец Йоанис Романидис, изключват такава божествена намеса в тварното¹²⁴. Тя е неприемлива и поради схващането му за човека като онтологически необвързан с Бога¹²⁵. Нужно е загубеният Божи образ в човека да бъде възстановен от Новия човек, преборил се с греха и преодолял смъртта. Това обаче не е Бог Слово¹²⁶.

От друга страна, ако Теодор Мопсуестийски наистина използва напълно равнозначно понятието „природа“ с „ипостас“, не би има-

¹²³ Ibid., 119-120; textus syriacus, 167-168.

¹²⁴ Вж. Romanides, J., Highlights in the Debate, p. 184, който посочва редица примери за това.

¹²⁵ Вж. примери в: Риболов, Св., Op. cit., 64-116.

¹²⁶ Ibid., 116-156.

ло никакъв проблем да въведе две „ипостаси“ в Христос, за да запази индивидуалните субекти, нужни на неговото учение за домостроителството на Спасението. При положение обаче, че е бил наясно в някаква степен със значението на понятието „ипостас“, поне половин век по-рано разработено от Кападокийците, той се е страхувал да не бъде обвинен, че въвежда нова четвърта ипостас (човешка) в Троицата. Не случайно на няколко места в запазените части от негови съчинения той изрично прави уговорката, че „няма двама синове“¹²⁷. Затова е предположил декларативното и функционално понятие „лице“ (πρόσωπον), познато като възможен термин, маркиращ някакъв вид „личностност“, по-скоро социално-развита индивидуалност, от стоическата философска традиция. То представлява онзи компромис, който е нужен на Теодор. Стараейки се да спазва традиционния евангелски изказ, където е явно, че Христос е един-единствен, Теодор се опитва всячески и да избегне заличаването на втория субект – възприетия човек. Старае се да запази двете индивидуализирани природи, но прикрити под една външна, декларативна тяхна общност.

В случаите, когато Теодор говори за това явление, но не употребява думата „лице“, срещаме изрази като в следния пасаж от кн. Х на *За възплъщението на Бог Слово*, цитиран на латински език от Факунд Хермиански: „...божественото Писание събра в едно свойствата на двете природи и говори като че ли за Едного“ (Scriptura divina... ambarum naturarum proprietates in unum conducit, et sicut de uno quodam eloquitur)¹²⁸. Изяснявайки например Символа на вярата той казва: „...справедливо те [отците] първо казаха *Единородния* и след това *Първороден*. Всъщност те искаха първо да ни покажат кой е Този, Който е бил в образ на Бог (Филип. 2:7) и кого Той, поради Своята благодат, взе от нашата природа. След това отците говориха за този образ на раб, който бе възприет заради нашето спасение. По този начин и чрез смяна на термините, които използваша, направиха явни за нас двете природи и отликите [им]. И също единството на синовството, произтекло от тясното съединение на природите, което беше постигнато по благоволенieto на Бога“¹²⁹.

¹²⁷ Вече посочихме няколко такива места, но виж например: De incarnatione, XII. In: Swete, H. B., Theodori ep. Mopsuesteni..., Vol. 2, p. 303.

¹²⁸ Вж. Facundus Herm., Pro defensione, PL, 67, 751D. Също така засвидетелствана е и еднократна употреба на „смес на Бог Слово и човек, когото е приел“ (commixtio et Dei Verbi et hominis quem assumpsit) – Vosté, J. M. Commentarius in Evangelium Joannis Apostoli, XVI, 28, textus latinus, p. 217; textus syriacus, p. 302.

¹²⁹ Commentary on the Nicene Creed, III, 39-40. Вж. също: „Блажените отци, написали Символа на вярата... казаха горните неща [божествените и човешките] като за Едного, в съгласие с учението на Писанието... (Ibid., VI, p. 67). Във всеки друг случай, когато Писанието нарича Едного, Който бе приет, Син, ще

Франсис Съливан смята, че в тези свои размисли Теодор Мопсуестийски има предвид под „Първородния“ на цялото творение, именно „възприетия човек“, които е първото възродено и първото възприето от Бога човешко същество. Той е новата твар от посланията на ап. Павел. Следователно причината за употребата на човешки признаци за Бог Слово от светите отци и свещените писатели е да се подчертае тясното единение на природите в Христос¹³⁰. Но той е и нужният за концепцията за Спасението Нов Адам¹³¹.

Друг пример за това компромисно съединение е употребата на взаимоотношението на свойствата на двете природи, разглеждана като начин да се намеква пред хората за участие в спасителното домостроителство на Самото божество¹³². Изяснявайки думите „Аз съм живият хляб, слязъл от небето; който яде от тоя хляб, ще живее вовеки; а хлябът, който Аз ще дам, е Моята плът, която ще отдам за живота на света“ (Йоан 6:51), Теодор казва: „[С това] Той не иска да отбелязва, че тялото е слязло оттам, но [така говори] понеже по своята природа дарът от това нещо е върховен. Той потвърди мисълта Си с това, че е нужно да се намеква за величието на божеството“¹³³.

се види, че той е наричан Син заради тясното единение с Оногова, Който Го възприе... (Ibid., VIII, p. 91). Тяхното съединение, чрез което са едно, не отнема различието между природите, което им пречи да бъдат едно... (Ibid., p. 90). Всеки път, когато Писанието желае да говори за нещата, извършени от човешката природа, то правилно ги отнася към божествената природа, защото те са високо над нашата природа; в това отнасяне се показва съединението [на божествената природа] с този човек, за да станат за вярване нещата направени от Него“ (Ibid., p. 89). Срв. Justinianus Imp., Epistola adversus nonnullos impium Theodorum atque iniqua ejus dogmat, et epistolam Ibae dictam, nec non Theodoretii libros contra catholicam Fidem, scriptis propugnantes. PG 86, 1071B, който цитира 4 гл. от Против Аполинарий на Теодор.

¹³⁰ Вж. Sullivan, Fr., Christology, p. 267.

¹³¹ Вж. Риболов, Св., Op. cit., 120-156.

¹³² Вж. Vosté, J.-M. Commentarius in Evangelium Joannis Apostoli, III, 16, textus latinus, 51-52; textus syriacus, p. 73.

¹³³ Ibid., 105-106. Срв. Ibid., p. 82: Solet enim liber [divinus] referens ea quae humanae naturae Domini contigerunt, si quid superat naturam de qua agitur, statim mentionem facere de magnitudine divinitatis, indeque auditoribus indubium facere sermonem. Ita verbi gratia apud beatum Paulum; cum enim dixit: [Deus] locutus est nobis in Filio, quem constituit heredem universorum, intendens hominem assumptum, et significans eum humano modo esse locutum, ipsumque, quamvis non esset rerum dominus, dominationem in eas recepisse per unionem suam cum Deo Verbo, quia Verbum tamquam rerum auctor etiam dominatur illis; – intellegens hoc dictum superare naturam eius de quo sermo erat, adiecit dicens: per quem fecit et saecula, ut ex attributo naturae divinae demonstraret etiam huic visibili [Christo] competere posse dominationem universalem. Срв. Cyrillus Alex., Contra

Подобен изказ виждаме и в тълкуванието на Кол. 1:13: „Избави ни от царството на тъмнината и ни премести в царството на възлюбения Си Син“: „Не каза на Сина, а на възлюбения Си Син, защото не станаме участници в царството на Бог Слово, а на възприетия човек, с когото споделяме честта поради природно подобие, когато проявим разположеност към Него в делата си; от което и Го нарече Син възлюбен, тъй като не по природа е син на Отца, а е удостоен по любов с осиновление поради тези неща“¹³⁴.

От разгледаните места е видно, че при съединението на двете природи те запазват напълно индивидуалните си свойства, като явно образуват едно фиктивно лице, за което се приемат действията и свойствата и на двамата, но което е ново явление, нова действителност, която не съвпада по никакъв начин с извечно раждащия се Божи Син. Той е само един по природа и има друг, който е син Божи по „благоволение“. Аналогията, която Теодор прави в съчинението си *Против Аполинарий* (кн. IV), че както душата на човека не става смъртна като тялото на човека и тялото не става безсмъртно като душата, така и Бог Слово не може да е станал действително човек¹³⁵, указва на недействителността на полученото лице¹³⁶. Също така в книга *За възплъщението на Бог Слово* той казва следното: „...[божественото Писание] събира в едно свойствата на двете природи, *все едно* се говори за един и същи...“¹³⁷.

Пасаж с подобно съдържание намираме и в *Катехизическите беседи*: „Нашите блажени отци написаха във веруюто нещо, което е в съгласие с това. Първо ни учиха за природата на божеството на Единородния: че Той е от Отца преди всички векове, че е роден от природата на Отца и е несътворен и че е Бог истински, единосъщен на Бога, защото Той е роден от Своя Отец. След като ни поучиха на тези неща, отнасящи се до божеството на Единородния, те продължиха за домостроителството на Неговото човечество и рекоха: Който заради нас чо-

Diodorum et Theodorum. PG 76, 1446D-1447A: De Incarnatione, lib. XII: Multifarie multisque modis olim Deus locutus patribus in prophetis, in novissimis diebus his locutus est nobis in Filio (Hebr. 1,1-2), per Filium enim locutus est nobis: certum est vero, quod de assumpto homine. Cui enim dixit aliquanto angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te? (Ibid., 5) Nullum dicit, participem fecit dignitatis Filii. Hoc enim quod dixit, genui te, quasi per hoc participationem filiationis dedit: omnino vero aperte nullam habens ad Deum Verbum communionem, apparet hoc quod dictum est.

¹³⁴In ep. ad Colossenses, I, 15-16. In: Swete, H.B., Theodori ep. Mopsuesteni..., Vol. 1, 259-260.

¹³⁵Вж. Facundus Herm. Pro defensione, PL 67, 755C-756B.

¹³⁶Срв. Commentary on the Nicene Creed, VII, p. 78; X, p. 112.

¹³⁷De incarnatione, X. In: Swete, H. B., Theodori ep. Mopsuesteni..., Vol 2, 301. Текстът е запазен в Facundus Herm. Pro defensione, PL 67, 751D.

вещите и заради нашето спасение слезе от небесата и се въплъти от Духа [Свети] и Дева Мария и стана човек (3 чл.) като нас, за да постигне спасение за цялото човечество. И ни поучиха, че всички тези неща се случиха на човешката природа: неща, чрез които Бог пожела да изпълни Своето домостроителство заради нас. И този, който беше приет за нашето спасение, понесе всички неща, отнасящи се до човечеството и стана достоен за съвършенство и извор на блага за нас посредством нашето причастие с Него. Те казаха всичко това като за едно, в съгласие с учението на Книгите. Не че човешките действия въздействаха на Бога в Неговата природа, но те [отците] отнесоха към него човешките действия, заради тясното единение с Него, така че всички височайши неща, които му се случиха след страданията – неща, които превишават човешката природа, – да станат за вярване и така че и всички да могат да ги приемат, когато учат, че божествената природа облече човек и че чрез това съединение с Него той получи всичката тази слава и чест”¹³⁸.

След като разгледахме всичките тези примери, остава основният въпрос. До каква степен самият акт на Въплъщението е реален за епископа на Мопсуестия? Това „обитаване” на Бог Слово в избран човек, за което той говори, не е ли съотноσιμο с обитаването в останалите прославени като светии човеци?

Отците на Петия вселенски събор (553) са сметнали, че Теодор и несторианите са наричали Иисус Христос Бог Слово само по омонимия и са се престрували, че Го смятат за едно лице, а всъщност са различавали в Него две лица и две ипостаси. С това те напълно ясно и недвусмислено осъждат христологията на Теодор Мопсуестийски като подменяща православното учение за въплъщението на Бог Слово с някакъв друг вид отношения между божество и човечество в историята на домостроителството. В течение на земния Си живот човекът Иисус е възраствал постепенно в добродетелта, поради обитаване на Бог Слово в него. Така Той е нещо повече от старозаветните пророци, но все пак между тях и него е налице определена прилика¹³⁹.

Цялото движение за реабилитирането на Теодор Мопсуестийски и Несторий през XX век се базира на разбирането, че тези обвинения са плод на неразбиране на техните съчинения и че двамата всъщност, макар и с помощта на различна терминология и критерии при формиране концепцията за личност, са изповядвали несъмнено единството

¹³⁸ Commentary on the Nicene Creed, VI, 66-67. Срв. Ibid., III, VI, VIII, 37, 42; 64, 65, 66; 90-91.

¹³⁹ Вж. Ὁρος πίστεως τῆς ἐν Κων/πόλει πέμπτῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου. In: Καρμίρης, Ἰωάννης, Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τόμος Α', Ἐν Ἀθήναις, 1960, 185-193. Също: δ', ε' ἀναθεματισμοὶ, ibid., 193-194.

на личността на Спасителя и са възприемали пълната действителност на възплъщението на Бог Слово в личността на Господ Иисус Христос. При това положение аналогията с пророците и апостолите са напълно неуместни и са плод на злонамереност към техните личности или просто неразбиране на тяхната антиохийска традиция¹⁴⁰.

По отношение на аналогията с обитаването на Бог Слово в пророците и апостолите обаче въпросът се оказва много сложен. От една страна виждаме определени сходства в езика на Теодор между концепцията му за боговъдъхновеността и обитаването в Спасителя, но до скоро нямаше никакви положителни доказателства извън съборните документи, че той самият е правил тази аналогия. През 1996 г. Дж. Рейнинк публикува съобщение за малък неизвестен досега фрагмент от *Против влъхвите* на мопсуестийския епископ, което се намира във все още непубликуван сирийски ръкопис¹⁴¹. Това е едно от предполагаемите късни съчинения на антиохиеца, поради което тук може да очакваме избистрени позиции по важните богословски въпроси.

Малко след горния текст е публикуван и самият фрагмент¹⁴². Той е идентифициран от Дж. Рейнинк в сборник с христологическо съдържание *За единението* (*ḥedyutā el*). Сборникът е съставен от Шимеон Редипа – монах от манастира Абдишо от Кум недалеч от град Амадия в Северен Ирак по повод пристигането в манастира на монах Георги Вашнайя, който започнал да проповядва оригенизъм¹⁴³. Датирването му възлиза някъде между 1190-1370 година¹⁴⁴.

Текстът на фрагмента е показателен за разбирането на Теодор за възплъщението на Бог Слово и подкрепя напълно оценката, дадена от отците на Петия вселенски събор: „Виж, ще приведа за мен и теб това достоверно свидетелство, имам предвид блажения Тълкувател, който,

¹⁴⁰ По въпроса за неуместността на тезата за някаква изключително различна Антиохийска традиция, която да е несъизмерима с основните положения в православната христология вж. изследването на Ζήσης, Θ. Ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου κατὰ τὸν Ἅγιον Ἰωάννην Χρυσόστομον. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Βουρέννιος, 1997, 179-193. Срв. Παπαδόπουλος, Στ., Θεόδωρος Μοψουεστίας, σ. 560.

¹⁴¹ Вж. Reinink, G. J. „The Quotations from the lost Works of the Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in a Unpublished East Syrian Work on Christology”. SP 33 (1996), 562-567.

¹⁴² Вж. Eiusdem, „A Fragment of Theodore of Mopsuestia’s Contra magos”. Mus 110, 1-2 (1997), 63-71, самият фрагмент се намира на р. 68.

¹⁴³ Вж. Reinink, G. J. A Fragment of Theodore, 64-65.

¹⁴⁴ Ibid., p. 64.

излагайки за мен, неговия син¹⁴⁵, факта, че Неговото¹⁴⁶ величие не може да бъде изразено с думи – в тази книга [съставена] за Мاستубя¹⁴⁷, казва: Той Му даде свързване със Себе Си до такава степен, че го направи съкровище на мислите¹⁴⁸, през които домостроителството на цялото творение беше извършено (срв. Еф. 1:11); съкровище, което не може да страда от умаление, нито може да бъде ограбено, и също Той [възприетият човек] вече не използва човешки мисли, а има само мисли от Него [Бог Слово] – божествени мнения (*tar`itā*), именно тези, чрез които Той (*heu*)¹⁴⁹ непрестанно и по неизречим начин извършва делото на божественото домостроителство на всички неща. Нали това стана за кратко време също с онези, които получаваха божествени откровения – т.е. дали божествените пророци, или пък свещените апостоли, – както се случи и с блажения Павел, когато видя съд като голямо платнище, слизащо към него, изпълнено с всякакви животни (срв. Деян. 10:9-12). И докато в божествен унес, както казва Господното писание, нямаше усет за глад в душата си, въпреки че беше гладен, когато се качи на покрива да се моли. Но той беше напълно обзет от видението на нещата, които му бяха открити. И в това време нямаше нищо друго в ума му, освен единствено тези неща, които му се откриха в откровението. Все пак, на нашия Господ по плът (срв. Рим. 9:5), Този, Който беше възприет заради тези и такива благи неща¹⁵⁰, това се случва непрестанно и по неизразим начин, тъй като това видение не се отделя изобщо от неговия ум, понеже всички неща, случили се с Него, надвишават и преминават всяко човешко разбиране. Защото той напълно е съкровището на божествени мнения (или размисли) и мисли. А непрестанни и винаги у Него са тези мисли, които са в божествената природа и осъществяват домостроителството на всичко. И други подобни изрича този велик учител, като свързва с тези [думи възгледа], че поради това Той е надеждата на всеки [вярващ]¹⁵¹.

Именно в светлината на този фрагмент може да станат ясни няколко места от негови съчинения, които цитирахме по-горе. Например след-

¹⁴⁵ Вероятно има предвид принадлежността си към несторианската традиция.

¹⁴⁶ Става дума за „възприетия човек“, а не за Бога.

¹⁴⁷ Това е името на човека, поръчал на Теодор написването на Против влехвите. Вж. CSCO 327 (1972), р. 208.

¹⁴⁸ Става дума за *mahašb'tā*, „мисли“, „размишления“ или „волеви движения“. Вж. Reinink, G.J., A Fragment of Theodore, р. 63; срв. Brockelmann, C. *Lexicon Syriacum*, р. 379b.

¹⁴⁹ Може „Той“ (*heu*) да е Бог Слово, но и „възприетият човек“. По-вероятно е да е второто.

¹⁵⁰ Бъдещите блага във второто състояние на човечеството след всеобщото Възкресение.

¹⁵¹ Reinink, G. J., A Fragment of Theodore, р. 68.

ната схолия от коментара на *Евангелието според св. ев. Йоан* (3:33): „И казва [Йоан]: не Му [на Христос] е предоставил Бог някаква незначителна част от благодатта на Духа, подобно на другите хора, а цялата пълнота, тъй като Го ценеше...“¹⁵². Или пък фрагментът от *Против Аполинарий*: „Затова е казано: *поведен беше от Духа* (Лука 4:1), явно това значи, че Той беше управляван от Него, подпомаган от Него за силата да извършва планираното, и беше воден от Него към онова, което трябваше да извърши, както и беше обучаван от Него за онова, което беше правилно, получавайки Неговата подкрепа в мислите Си, така че да надделее в тежката Си борба“¹⁵³.

Изключено е горепосоченият сирийски извор да е бил манипулиран, тъй като идва именно посредством несторианската традиция, в която Теодор Мопсуестийски е тачен като светец.

Разбирането за обитаването на Бог Слово в Помазаника – Христос, – като състояние на боговдъхновеност, макар и в неизмеримо по-висока степен от тази при пророците и апостолите, в съчетание с концепцията за постепенното развитие на Спасителя до пълно единение по воля, действие и мисъл с Бог Слово, след Възкресението, навежда на един извод, който би обезмислил всички теории, предложени през ХХ век най-вече от протестантски, но и от някои римокатолически и дори православни изследователи¹⁵⁴, че при образа на Христос, изграждан от Теодор, може да се наблюдава, от една страна, една действителна „личност“, в която са съединени Бог Слово и човешка природа, и от друга страна, че тази „личност“ притежава както божествена, така и независима човешка воля. Напротив, в мисълта на Теодор, волята на Христос, както и всяка друга човешка воля постепенно, в пътя си на нравственото усъвършенстване върви към вкаменяване, докато накрая, след Възкресението тя се уеднаквява с божествената воля и в крайна сметка достига до пълна липса на отличие по някакъв начин от нея. Това обаче по-скоро се доближава, колкото и куриозно да звучи, до монотелитското разбиране за една воля и едно действие на Господ Исус Христос, осъдено като ерес от VI вселенски събор в Константинопол (681).

Оттук е и особената куриозност на антиохийското богословие, което, макар и оправдано в доста съвременни богословски изследвания, води до абсурдно решение на въпроса за евентуално богословско осмисляне на понятието „личност“. Неговата концепция за волево и действено детерминирани на понятието „личностност“ по никакъв начин не решава въпроса за природата на спасението на човека и общението му с Бога.

¹⁵² Commentarius in Evangelium Joannis Apostoli, 3,33. In: *ibid.* textus latinus, p. 59; textus syriacus, p. 83.

¹⁵³ Contra Apollinarem III, 6. In: Swete, H. B., Theodori ep. Mopsuesteni..., Vol. 2, Appendix A, 315-316.

¹⁵⁴ Вж. Риболов, Св., *Op. cit.*, 1-23.

Summary

Sveroslav Ribolov (Sofia)

The Terms πρόσωπον and γνώμη in the Apogee of Antiochian Theology

The specific Antiochian concept of voluntary and effective „personhood“ does not solve the question of the nature of man’s salvation and communion with God, because in it’s understanding the will of Christ, as well as of any other human being in a way of moral improvement goes to fossilization, until a moment after the resurrection it aligns with the divine will, and eventually reaches a total lack of distinction from it. This, however, is rather closing as ridiculous as it sounds, to monothelitic understanding of a will.