

STUDIA PATRISTICA ET BYZANTINA SARDICENSIA

I



SOFIA
2013

Studiorum patristicorum et byzantinorum sardicensium volumen primus:

Svetoslav Ribolov

FONS CHRISTIANITATIS ASSYRIACAE AC CHALDEICAE

Soteriologia et christologia

Theodori episcopi Mopsuesteni (352–428)

СВЕТОСЛАВ РИБОЛОВ

**ИЗВОРЪТ НА
АСИРИЙСКОТО И ХАЛДЕЙСКО
ХРИСТИЯНСТВО**

**Сотириология и христология в съчиненията на
Теодор Мопсуестийски (352–428)**

предговор

от

проф. дфн Георги Капрлев



COLLEGIUM EDITORUM

Georgi Kapriev

Ivan Christov

Alexander Omarchevsky

Lyubomir Tenekedjiev

Svetoslav Ribolov

© Светослав Риболов, автор 2013

© Издателство „Изток-Запад“, 2013

ISBN: 978-619-152-221-7

Съдържание

<i>Редакторска бележка</i>	ix
<i>Предговор: Залогът Иисус</i>	xi
<i>Съкращения</i>	xvii
Увод: Значение на въпроса в богословската дискусия на ХХ и началото на ХХІ век	1
Първа глава: Теодор Мопсуестийски и неговото място в Преданието	24
1. Жизнен път на Теодор Мопсуестийски	24
1.1. Извори	24
1.2. Хронология	26
2. Творчеството на Теодор Мопсуестийски	34
3. Тълкувателният метод на Теодор Мопсуестийски	49
4. Осъждането на Теодор Мопсуестийски	53
Втора глава: Домостроителството на Спасението според Теодор Мопсуестийски	64
1. Сътворението на света	64
2. Сътворението на човека	67
2.1. Човекът – „свързващо звено“ (σύνδεσμος) във всемира	68
2.2. Човекът – сътворен по образ и подобие Божие (κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ)	77
2.3. Волята (γυῶμη) – нравствената способност на душата	88
3. Грях, смъртност и първото състояние в историята на човечеството	92
3.1. Състоянието на човека преди грехопадението	92

3.2. Грехопадението на Адам и неговите последствия	104
4. Второто състояние в историята на човечеството и изкупителното дело на Исус Христос	116
4.1. Есхатологичната визия за бъдещото състояние на човека	116
4.2. Христос като „свързващо звено“ (σύνδεσμος) във всемира	120
4.3. Божията благодат и нравственото развитие на Исус Христос при възстановяването на Божия образ	136
4.4. Усвояването на изкуплението в бъдещите блага и Тайнствата на земната Църква	156
Трета глава: Симетричният христологичен модел на Теодор Мопсуестийски	180
1. Въплъщението на Бог Слово като „обитаване“ (ἐνοίκησις) в човек	180
2. Христологично раздвоение	202
2.1. Употреба на понятието „природа“ (φύσις)	202
2.2. Установяване на два субекта съответно на природите	221
3. Единството на лицето (πρόσωπον) на Исус Христос	232
Заклучение	252
Appendix A: Присъдата над Теодор Мопсуестийски	262
Appendix B: A New Look at the Condemnations of Origen and Theodore of Mopsuestia	263
Appendix C: Използвана литература	270
Indices	285

Indicator rerum systematicus

<i>Nota editorum</i>	ix
<i>Prooemium: Jesus sicut pignus</i>	xi
<i>Abbreviationes</i>	xvii
<i>Introductio: Momentum problematis in disputatione theologica seculi XX et ineunte seculo XXI</i>	1
<i>Caput I: Theodorus Mopsuestenus et locus eius in Traditione Ecclesiae</i>	24
1. De vita Theodori Mopsuesteni	24
1.1. Fontes	24
1.2. Chronologia	26
2. De operibus Theodori Mopsuesteni	34
3. Methodologia exegetica Theodori Mopsuesteni	49
4. Damnatio conciliaris Theodori Mopsuesteni	53
<i>Caput II: Oeconomia Divina secundum Theodorum Mopsuestenum</i>	64
1. Creatio mundi	64
2. Creatio hominis	67
2.1. Homo – vinculum mundi	68
2.2. Homo – imago et similitudo Dei	77
2.3. Voluntas – ingenium morale hominis	88
3. Peccatum, mortalitas et status primus in historia humanitatis	92
3.1. Status hominis ante primum peccatum	92
3.2. Adamae peccatum et consequentiae eius	104
4. Status secundus in historia humanitatis et opus redemptionis Jesu Christi ..	116

4.1. Visio eschatologica de futuro humanitatis	116
4.2. Christus – vinculum mundi	120
4.3. Gratia Dei et progressio moralis Jesu Christi in recuperatione imaginis Dei	136
4.4. Assimilatio redemptionis in futuris bonis et in sacramentis Ecclesiae terrestres	156
Caput III: Christologia symmetrica Theodori Mopsuesteni	180
1. Incarnatio Dei Verbi sicut “inhabitatio” in homine	180
2. Dualitas christologica	202
2.1. Usus termini “natura”	202
2.2. Instauratio duorum subiectorum in Christo	221
3. Unitas personalis Jesu Christi	232
Conclusio	252
Appendix A: Sententia de iudicio Theodori Mopsuesteni	262
Appendix B: Visio nova de damnationibus Origenis et Theodori Mopsuesteni	263
Appendix C: Bibliographia	270
Indices	285

Редакторска бележка

Редакторската колегия на *Studia patristica et byzantina sardicensia* (SPBS) се надява да даде възможност за публикуването в подобаващ академичен вид на изследвания в областта на патристиката, византистиката и древното християнство, осъществени в региона на Югоизточна Европа. Поредицата е инициатива на *Центъра за изследване на патристичното и византийско духовно наследство* (*Center for Advanced Studies of Patristic and Byzantine Spiritual Legacy*) при Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“.

Настоящият текст представлява докторска дисертация по богословие, защитена публично през месец юни 2010 година под заглавие *Сотириологически предпоставки за формирането на христологията на Теодор Мопсуестийски (352–428)*, с рецензенти проф. дфн Георги Каприев и доц. д-р Александър Омарчевски. Тя разисква теоретичните основи на т.нар. *несторианска традиция* в лицето на най-значителния ѝ мислител – епископът на Мопсуестия Теодор. Най-пряко свързани с тази традиция днес се смятат т.нар. „асирийско християнство“ или „Асирийска църква“, и т.нар. „Халдейска църква“, разглеждащи себе си като наследници на древната катедра на Селевкия-Ктезифон. Втората от тези две общности, след вътрешна схизма през 1552 г., е основана като отделна църковна йерархия и скоро нейният духовен водач (патриарх-католикос) подписва уния с Римския епископ. Първата обаче и до днес остава вярна единствено и само на тази традиция и не е в общение с други църкви. Нейната епархия в Индия също нарича себе си „Халдейска църква“. Богослужебният език на тези християнски общности и до днес е източен диалект (гаршуни) на сирийския език, на т.нар. арамейски.

Последователи на тази традиция днес живеят в Индия, Иран, Турция, Ирак, Сирия, Русия (прикаспийския регион), Азербейджан, и, разбира се, Новия свят. Това е и първото християнство, навлезло през Средновековието в Китай, където обаче е било жестоко преследвано и не се съхранява. Положението на асирийските християни е много усложнено в края на I Световна война в Османската империя, където, заедно с арменците, те са подложени на безмилостно изстребление.

Малко известен е и фактът, че именно древното несторианство е оказало особено силно влияние върху възникването на исляма и че несторианските средновековни епископи, като работещи както с гръцки и сирийски, така и с арабски език, са разпространителите на постиженията на елинската философия, и в частност на Аристотеловите съчинения, сред арабите. Този факт дава възможности за интересни интерпретации върху историята и учението на исляма, и връзките му с източното християнство. Не случайно огромна част от тези християни през Средновековието и в Османската епоха преминават към исляма – феномен, който тепърва ще бъде изследван и анализиран в светлината на развитията в света и най-вече в Близкия Изток през последните десетилетия.

Въпреки че днес християните, следващи все още тази традиция, не са много по света, несторианските спорове през V век, поставящи под въпрос именно идеите, чиито основен изразител е Теодор Мопсуестийски, са белязали със своето влияние редица развития във византийското богословие и философия. Именно от това се предопределя и интересът на православното богословие към тази проблематика днес, когато на дневен ред е както диалогът с източните неправославни християни, така и връщането към мисълта на отиците на Църквата и задълбоченото изследване на Вселенските събори пред лицето на предстоящия Всеправославен събор.

Индексите отчитат далеч не всички словни единици, представени в книгата, а само по-важните на гръцки, латински (и други западни езици), както и на сирийски език.

Предговор: Залогът Иисус

Дори беглият и чисто формален поглед към труда на д-р Светослав Риболов, поднесен под ясно определящото го заглавие: *Изворът на Асирийското и Халдейско християнство. Сотириология и христорология в съчиненията на Теодор Мопсуестийски (352–428)*, е в състояние да респектира или обаче да подведе. Ако се вземе даже само библиографията, заявяваща единствено ползвани в работата текстове, вижда се, че тя обема 333 заглавия, включително най-актуалната и новопоявила се литература по темата, от които 113 на източници съответно на гръцки, латински и сирийски, и 220 заглавия на интерпретаторски текстове, публикувани на български, руски, гръцки, английски, немски, френски, сръбски и испански езици. Лекомисленият читател би могъл да пусне през главата си идеята, че иде реч за заиграване с многознайство.

Както бързо става ясно от текста обаче, това в никакъв смисъл не е демонстрация на самоцелно ерудитство, а необходим инструмент за един изключително прецизен изследователски труд. Формалните достойнства на работата са безспорни; самите те са сериозен атестат за изследователско умение и то не закъснява да прояви себе си още от първите страници. Поради спецификата на темата, в него нямат място самоцелните културно-исторически или интелектуални заигравки, които само биха могли да компрометират начинанието. Защото залогът е много сериозен: става дума за Иисус Христос. Или, казано без никаква патетика, става дума за тълкуване на характера на Иисус по същество, за неговата определеност. Размишленията на д-р Риболов имат за своя отправна точка учението на Теодор, епископ Мопсуестийски, и неговото време, но иначе не са чужди и на алюзии, достигащи в исторически план и до ден днешен.

Д-р Риболов основателно заявява, че „настоящото изследване е единственото по тази тема в православната богословска наука; то запълва една празнина в православното богословие“. Остава да се добави, че го прави на много високо ниво. Авторът при това проявява действително професионален усет, отказвайки да се концентрира единствено върху проблематиката, заявена от заглавието на изследването му, както тя е налична в съхранените текстове на

Теодор. Тъкмо напротив, той я полага върху цялостното му мислене за Бога и света, така че да бъдат достатъчно ясно изявени нейните предпоставки, нейната вграденост в една самостоятелна мисловна система.

Свършено коректно забелязвайки, че ключът към т.нар. „симетричен христологичен модел“ на Теодор преминава през акцентирането и тълкуването на сотириологичната перспектива, д-р Риболов взема за отправна точка на интерпретацията си домостроителството, отбелязвайки че „събитията на сътворението, грехопадението и изкуплението в Преданието няма как да се изолират едно от друго, тъй като тайнството на божественото домостроителство е разгръщане-продължение на сътворението“.

В този контекст той оправдано обръща специално внимание на сътворяването на човека, извеждайки два акцента в антропологията на Теодор: тезата за човека като свързващо звено (*σύνδεσμος*) във всемира, респ. между Твореца и творението; и иначе традиционната теза за богообразността и богоподобие на човека, която при Теодор обаче се тълкува специфично „антиохийски“: чрез характерно необвързване на сътворяването на човека с Логоса и задаването на преди всичко фигуративен и представителен характер на образа Божи. В този хоризонт „образът Божи“ има не битийно, а нравствено измерение. Носенето от човека на Божия образ е в пряка зависимост от покорството и послушанието на човека по отношение на Божиите заповеди (т.е. Божията воля). Това дава възможност за убедително извеждане на яркия антропоцентризъм на Теодоровата сотириология. Тъкмо този антропоцентризъм довежда Теодор до една „обратна перспектива“ при разглеждането на човека. Той не го вижда като образ на Христос – Богочовека, а по-скоро разглежда Христос в една чиста антропоцентрична светлина.

Чрез внимателен анализ на темите за волята, за душата и конструктивната ѝ нестабилност, за греха, смъртността и първото състояние на човешкото (при което ударение се слага върху не-природната характерология на греха), д-р Риболов извежда визията на Теодор за нарушаването на човешкото предназначение да бъде „свързващо звено“ от страна на самия човек, довело до разпад на хармонията в света. Обратно на това, второто състояние в историята на човечеството ще е резултат от пълното следване на Божията воля до отъждествяване с нея.

Тъкмо Христос поема функцията на „свързващо звено“, което да осигури прехода от първото към второто състояние. Бог извечно е предвидял праведността на човека Христос, пълната му нравствена противоположност на Адам. И затова именно в Него се вселява Словото при Неговото зачеване от Светия Дух. Той е първият недопуснал грях и възкръснал от мъртвите по тази причина. Той не е допуснал изменение на волята Си в противна на Божията воля

посока. Христос е Спасител, доколкото е дал добрия нравствен пример, как да се преодолее грехът. Това схващане стои в основата на Теодоровата теза, че Иисус Христос в течение на земния Си живот се е развивал нравствено, усъвършенствал се е, докато достигне до пълно морално, волево и действено единение с Бога. Спасението следователно се извършва от един човек като всички останали. В този Негов нелек път, изпълнен с изкушения, Го е подкрепяло присъствието на Бог Слово и благодатта на Светия Дух. Той става първият Човек, възроден от Светия Дух, бидейки съединен със Словото. Въплъщението на Бог Слово се описва като „обитаване“ (ἐνοίκησις) в човек, което описание не е чуждо на цялата антиохийска традиция.

То не бележи ставането на Бог Слово човек, а е насочено да маркира по-скоро отстоянието между двете природи – божествена и човешка, и също така – съхранението на тяхната самостоятелност като отделни природи. Като метафора на това понятие Теодор използва и израза „обличане на човек“ от Бог Слово. То е „обитаване като в Собствен Син“. То има по-скоро условен характер. „Съединението“ между „възприетия човек“ Иисус Христос и Бог Слово се осъществява напълно едва след Възкресението.

Това тълкуване на Христа намира необходимо отражение в понятийния апарат на Теодор. В христологичен контекст той започва да употребява понятието природа в смисъл на ипостас, схващана като конкретна индивидуална същност. „Природа“ добива смисъла на отделен индивид или субект (подлог). Решаващ тук е сотириологичният мотив, налагащ изолирането един от друг на Словото и възприетия от Него човек. По благодат и благоволение Бог Слово се намира в тесни отношения с този човек, много по-тесни, отколкото е това налице при останалите светии, но те остават два отделни субекта, на които се приписват отчетливи личностни характеристики. Зад всяка от двете природи стои индивидуален субект. Действително, Теодор говори еднозначно за едно лице (ἓν πρόσωπον) на Иисус Христос и Бог Слово, но мисли това единство на лицето във функционален план, доколкото Словото и възприетият човек изпълват заедно домостроителството на спасението. Самото въплъщение на Бог Слово остава привидно събитие, а не действителност.

Високо достойнство на изследването е, че д-р Риболов не тръгва към делото на Теодор предубедено, с предварителна теза, следваща осъжданията през VI в. или опитите от XX в. за претълкуване на неговото учение чрез историзиращо интерпретиране на основните му понятия. Със субтилност, заслужаваща адмирации, авторът непредубедено следи несъмнено искрените усилия на Теодор да даде обяснение на христологичната проблематика. Това ни дава възможност да вникнем детайлно в историческите пластове на серия от дебати, познати ни досега само чрез синтезиращи формули-изложения. Благодарение

на неговите анализи ние много по-ясно можем да разпознаем характера на изключителната мисловна активност, белязала ранните векове на византийското богومислие и да добием разбиране за мотивите на исторически динамики, водещи към изкрystalизирането на основни понятийни структури.

Един пример за това би било проумяването на движението от категоричното отхвърляне от страна на св. Василий Велики на опитите за превеждане на ὑπόστασις с persona, тоест с πρόσωπον, към фактическото им отъждествяване в решенията на Халкидонския събор и при св. Максим Изповедник, както и за различаването на нюансите при тяхната употреба, зададено от св. Йоан Дамаскин. Детайлното вникване в дискусиата би ни обяснило по-ясно аргументирането (а не просто декларирането) на невъзможността да се говори за „две ипостаси в едно лице“ от страна на св. патр. Фотий Велики (проведено при него, наистина, в тринитарен контекст), както и неговите размишления относно недопустимостта на възприемане от Христа на „отделен човек“, Фотиевото полемично акцентирание на тъждеството между ипостасата на Бог Слово и ипостасата на Христа и т.н.

Тъкмо иманентното, а не външно провокирано, извеждане на Теодоровите тези в детайл и дълбочина, дават солидни основания на д-р Риболов да докаже недвусмислено коректността при осъждането на христологичните тълкувания на Теодор от страна на Петия вселенски събор (553), както и да обори съвременните хипотези, че „осъждането на Теодор Мопсуестийски противоречи на Четвъртия вселенски събор в Халкидон (451) и на Шестия вселенски събор в Константинопол (681)“.

Правомерността в твърдението, че „неяснотата на употребата на понятията като „природа“ (φύσις), „същност“ (οὐσία), „ипостас“ (ὑπόστασις) и „лице“ (πρόσωπον) не стои в основата на Теодоровата погрешна христология, а смисълът на тези понятия е силно зависим от схващането му за Спасението и бива нагаждан по него“, не е обаче в състояние да докаже хипотезата за отсъствието на концептуална метафизична предпоставка, намираща се в самото понятие „природа“ и във формирането на целия христологичен концепт при Теодор Мопсуестийски. Тук е необходимо да се забележи най-напред, че в самото понятие няма как да се крие метафизична предпоставка, а че именно неговото дефиниране и употреба имат за основа едни или други базисни очевидности, които биват наричани „метафизични“. Прочее, доколкото думи като „метафизика“ или „метафизичен“ не са познати на елинската и византийската култури, препоръчително е именуването на споменатите базисни очевидности чрез характерната за тези култури словоупотреба. Там те биват наричани именно „философски“, сиреч присъщи на онова, което се определя като „първа фило-

софия“, като „знание за биващото като биващо“, и то – в християнски контекст – за всички биващи: както за контингентните, така и за безкрайното и вечното.

Ходът на целия текст на д-р Риболов внушава едно леко дистанциране от философията, намиращо израз в бегли подхвърляния за евентуалната близост на Теодор до елински философски учения и в радикално противопоставяне на философското срещу „библейското разбиране за откриващия Се и любящ Бог“. Всъщност обаче още Кападокийците заговарят за „нашата философия“, противопоставяйки я на „външната“ или „елинската“, едно схващане, което кулминира във формулата на св. Максим Изповедник за „християнската философия“. Под „философия“ всички те схващат рационалното познание за даденото в историческия опит на човечеството, така че християнската философия с необходимост включва в своите основания богомислие и светоглед, несъвпадащи с тези на езическите ѝ предходници. Още св. Григорий Богослов включва сред предметите на философската мисъл „възкресението, съда, въздаянието, страданията на Христа“ (*Слово 27*). Рационално постижимото и дискурсивно изразимото за Божествеността е съществен елемент от християнската първа философия, основаваща се именно на Откровението като свой фундамент.

Работата на тази философия е не на последно място установяването на съдържателно прецизни понятия, съответни на това философстване и приложими в контекста на богословския дискурс. Примери за интензивността и стойността на философския труд на християнските мислители имаме стотици. Симптоматично в това отношение е, да речем, отпадането от окончателната формула на втория член в Символа на вярата на приетия от Никейския събор израз $\epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\rho\varsigma\ <\gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha>$, при съхраняване обаче на определението за единосьщието на Сина с Отца. Това е едно мощно свидетелство за огромния интелектуален труд на Кападокийците и техните съвременници, резултирал във философското прецизиране на понятията и тяхната богословска адекватност, ръководила мисловните ходове на отците на Втория вселенски събор (381).

Друг е въпросът, че „представи, идващи от гръцката философия, остават като необходими инструменти за изразяване на основните догмати на християнството“ (прот. Йоан Майендорф). Когато такива „представи“ бъдат обаче недостатъчно рефлектирани от християнска перспектива в състава на ползваните понятия, се стига до привнасяне на чужди за тази перспектива възгледи. Тъкмо подобен тип недостатъчна рефлексивност демонстрира и Теодор, включително в своята сотириология. Нейното реконструиране би било допълнително доказателство за правотата на тезата на д-р Риболов, отстоявана от него срещу съвременните изследователи, на които опонира.

Леко отслабеното философско внимание понякога води до непрецизно ползване на определени понятия, както е напр. с „личност“, един термин, възникнал едва през XV в. с първоначално значение „значимо лице в обществения живот“ и произволно натоварван след това с взаимно несъизмерими значения. Същото се отнася и за термина „субект“, употребяван в някои случаи без достатъчно диференциране на метафизичния от граматическия му смисъл. Впрочем, това е най-малко проблем на автора и много повече е затруднение, за да не кажа драма на спекулативното богословие днес. Тъкмо примери като горните показват, че то не е намерило вътрешен ресурс да рефлектира, да усвои, модифицира или критикува понятийния апарат на нововременната философска традиция и нейните концептуални платформи. Усилията на по-младите поколения православни богослови и християнски философи биха могли да допринесат за преодоляването на тези дефицити.

Такъв е случаят впрочем и с книгата, която имаме удоволствие да държим в ръцете си. Внимателният читател веднага ще забележи, че споменатите от моя гледна точка недоизказаности в текста са до голяма степен странични за основната теза на работата. Убеден съм, че публикуването на това изследване е драгоценен дар за православната богословска традиция, а в не малка мяра – позволявам си да твърдя – и за българската философска общност, и за всички изследователи на разгръщаните във Византия философски програми.

проф. д-рн Георги Каприв

*Катедра История на философията
Философски факултет
СУ „Св. Климент Охридски“*

Σъкращения

1. Σъкращения на кирилица

- АСФК Архив по средновековна философия и култура, София.
БВ Богословский вестник, Москва.
БМ Богословска мисъл, Богословски факултет на Софийския университет.
ДК Духовна култура, София: Св. Синод на Българската Църква.
ГБФ Годишник на Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“.
ГДА Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, София.
ТП Теолошки погледи, Београд.
ХК Християнство и култура, София.

2. Σъкращения на гръцки

- ΑΒ Ἀναλέκτα Βλατάδων, Θεσσαλονίκη.
ΒΕΠΕΣ Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Ἀθήναι.
ΔΒΜ Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν, Ἀθήναι.
Ε Ἐκκλησία, Ι.Μ. Ἀθηνῶν.
ΕΕΘΣΠΘ Ἐπιστημονικὴ Ἐλετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.
ΕΦ Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια.
ΓρΠ Γρηγόριος Παλαμᾶς, Θεσσαλονίκη
Κ Κληρονομία, Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη.
Θ Θεολογία, Θεολογικὴ Σχολὴ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.
ΠΑΑ Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν.
Σ Σύναξη, Ἀθήναι.

3. Σъкращения на латиница

- ΑΒ Analecta Bollandiana. Bruxelles.
ΑСО Acta Conciliorum Oecumenicorum. Berolini et Lipsiae.
ΑG Analecta Gregoriana, Roma.
ΑGI Archivio glottologico Italiano. Roma.
ΑJTh American Journal of Theology, Chicago.
Αng Angelicum. Roma.
ΑT Année théologique. Paris.
ΑtTor Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino, Torino.
ΑThR Anglican Theological Review. New York.
Αug Augustinianum, Roma.
Bibl Biblica. Roma.
ΒΒGG Bollettino della Badia Greca di Grottaferratta.
ΒHTh Beiträge zur historischen Theologie. Tübingen.
ΒLE Bulletin de littérature ecclésiastique. Toulouse.

- BNJ Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. Ἀθήναι.
 BZ Byzantinische Zeitschrift. Leipzig.
 CCL Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout: Brepols.
 ChQ The Church Quarterly Review. London.
 CH Church History, Cambridge University Press.
 CM Classica et Mediaevalia. Kopenhagen.
 CPG Clavis Patrum Graecorum.
 CPT Cambridge Patristic Texts.
 CSCO Corpus scriptorum Christianorum orientalium. Paris.
 CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Vienna.
 DChrB Dictionary of Christian Biography, London.
 DOP Dumbarton Oaks Papers. Washington.
 DTC Dictionnaire de théologie catholique. Paris.
 EHPR Études d'histoire et de philosophie religieuse. Paris.
 EO Echos d'Orient. Paris.
 ETL Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain.
 FChr Fontes Christiani. Freiburg i.B.
 GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller. Leipzig.
 GOTR Greek Orthodox Theological Review. New York.
 Greg Gregorianum. Rome.
 HJG Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Köln.
 HThR Harvard Theological Review. Cambridge, Mass.
 IThQ Irish Theological Review, Maynooth.
 JAAS Journal of Assyrian Academic Studies, London.
 JECS Journal of Early Christian Studies, Baltimore, Maryland.
 JEH Journal of Ecclesiastical History, London.
 JThSt Journal of Theological Studies. London.
 LCL Loeb Classical Library. London & New York.
 LThK Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i.B.
 MC Monumenta Christiana. Bibliothek van Christelijke Klassieken. Utrecht&Brussels.
 MS Mediaeval Studies. Toronto.
 MSR Mélanges de science religieuse. Paris.
 Mus Le Muséon. Louvain.
 OC Oriens Christianus. Leipzig.
 OCh Orientalia Christiana. Roma.
 OCA Orientalia Christiana Analecta. Roma.
 OCP Orientalia Christiana Periodica. Roma.
 OLP Orientalia Lovaniensia Periodica, Louvain.
 PG Patrologiae cursus completus, series Graeca. Paris.
 PL Patrologiae cursus completus, series Latina. Paris.
 PO Patrologia Orientalis. Paris.
 PSt Patristic Studies, edit. R.J. Deferrari, Cath. University of America. Washington, D.C.
 PThR Princeton Theological Review. Princeton.
 PWK Pauly-Wissowa-Kroll, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart.
 RAG Rivista di archeologia cristiana. Roma.
 RAM Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse.

RB	Revue Bénédictine. Maredsous.
Rbibl.	Revue biblique. Paris.
RÉB	Revue de Études Byzantines. Paris.
REG	Revue des Études Grecques. Paris.
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain.
REM	Revue liturgique et monastique. Maredsous.
ROC	Revue de l'Orient chrétien. Paris.
RSR	Recherches de science religieuse. Paris.
RT	Revue Thomiste. Paris.
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain.
SA	Studia Anselmiana. Roma.
SAM	Sitzungsberichte der Münicher Akademie.
SC	Sources chrétiennes, ed. H. de Lubac and J. Daniélou. Paris.
SQ	Sammlung ausgewählter Quellenschriften zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Tübingen.
SP	Studia Patristica. Leuven.
ST	Studi e Testi. Roma.
ThJ	Theologische Jahrbücher. Leipzig.
ThQ	Theologische Quartalschrift. Tübingen.
ThR	Theologische Revue. Münster i.W.
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel.
ThSt	Theological Studies. Baltimore.
TSt	Texts and Studies, ed. J. A. Robinson. Cambridge, England.
TU	Texte und Untersuchungen. Leipzig.
VC	Vigiliae Christianae. Amsterdam.
WS	Woodbrooke Studies. Manchester.
ZATW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen.

4. Други съкращения на латиница

Cf. (confer)	– сравни, срв.
Cj. (conjectura)	– поправка
eiusdem	– на същия (автор)
Fragm. (fragmentum)	– фрагмент, откъслек
Gr. (Graecus)	– гръцки
Ibid. (ibidem)	– пак там, на същото място
In	– в(ъв)
Inc.	– incipit – начева
Des.	– desinit – окончава
Lac. (lacuna)	– празнина
Lat. (Latinus)	– латински
Passim	– разпръснато, на различни места
Op. cit. (opus citatum)	– цитирано съчинение
Syr. (Syriacus)	– сирийски
v. (vide)	– виж, вж.

Увод:

Значението на въпроса в богословската дискусия на XX и началото на XXI век

Православното богословие представлява постоянен опит за осмисляне на събитията на божественото Откровение. Неговата пълнота и цялостност е изначален извор за богословските изследвания. Това разбиране е залегнало дълбоко в Преданието на Църквата и само по себе си определя вечната ценност и актуалност на заниманията както с текста на Светото Писание, така и с творчеството на църковните отци, каноничната и литургичната традиция. Освен това, самото занимание с наследството на Православното предание именно в неговите рамки е винаги актуално за всеки член на Църквата и само по себе си го води към усъвършенстване в добродетелта.

Именно поради това актуалността на темата за сотириологичната база на христологията на Теодор Мопсуестийски се обуславя от конкретните измерения на живия църковен опит, който не е абстракция, а е действителна литургично-аскетична практика¹. Самото присъствие на христологичния догмат навсякъде в литургичния живот и химнография на Православната църква обуславя отношението на вярващите към него и към блажената история на христологическите спорове от IV до края на VIII век. Една от централните фигури на тези спорове е Теодор, епископ на Мопсуестия, който е осъден на Петия вселенски събор (553), сто двадесет и пет години след своята смърт. Изследването на неговата мисъл е от особено значение за осъзнаване на сложните процеси, протичащи през споменатия период в църковното съзнание, и на опитите да бъде решен централният въпрос на цялото християнско богословие, зададен от Самия Спасител Господ Иисус Христос на Неговите ученици в Кесария Филипова: „А вие за кого Ме мислите?“ (Мат. 16:15)².

¹ За сотириологичния смисъл на цялото догматическо творчество на Църквата виж: М. Стоядинов, „Сотириологични основания в догматическото творчество на Църквата“. – В: *Международна конференция в чест на проф. д-р Тотю Коев*, В.Търново, 2005, р. 84-89.

² Cf. John Behr, *The Way to Nicaea. Formation of Christian Theology*, Vol. 1. New York: SVS Press, 2001, p. 11 sq.

Този въпрос е винаги актуален за християнското богословие и винаги остава неизяснен докрай за човешкия разум. Той е фундаментален за богословската наука, защото неговият отговор пряко засяга основната надежда на християните за спасение и придобиване на вечността. Тайната на спасението е недостъпна за разума на човека и е предоставена преди всичко на неговата вяра. Именно догматът на Църквата за едно лице, една ипостас, познана в двете природи на Господ Иисус Христос, утвърден на Четвъртия вселенски събор в Халкидон (451), е доказателството за духовния опит на Църквата³.

Актуалността на настоящата работа е тясно свързана с факта, че Православната църква през втората половина на XX век поднови диалога си с дохалкидонците. В тази връзка са проведени първо поредица неофициални, предварителни консултации между представители на поместни православни църкви и на дохалкидонците в Бристол през 1967 г., в Женева през 1970 г. и в Адис-Абеба през 1971 г. Впоследствие се състояват и официални срещи на диалога в Шамбези през 1985 г. и във Вади-Ел-Натрун през 1989 г.⁴ И на двете

³ в. Т. Коев, „Произход на Халкидонското вероопределение“. ГДА 21/47 (1971-1972), р. 318-321.

⁴ в. Ал. Омарчевски, „Официални документи на съвместната комисия за богословски диалог между Православната църква и ориенталските православни църкви“. БМ 3/2002, р. 104. Диалогът с дохалкидонците е подробно отразен в съвременните измерения, в т.нар. „официална фаза“ (1985-1993), от гръцкия догматист Георгиос Марцелос: в. Г. Мартζέ-λος, «Ο Θεολογικός διάλογος τής Ὀρθόδοξης Καθολικῆς Ἐκκλησίας με τις Μὴ Χαλκηδόνιες Ἐκκλησίες τής Ἀνατολῆς». – In: eiusdem, Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμὸς. Μελετήματα δογματικῆς Θεολογίας Β', Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2000, pp. 247-282; eiusdem, Ὁ θεολογικὸς διάλογος Ὀρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν με τοὺς Μὴ Χαλκηδονίους, сτή σειρά Ἰκουμενική. Διάλογος καὶ προβληματισμοί, τεύχ. 4, Θεσσαλονίκη: Παπαρηρητής, 2000, както и от Никополския митрополит Мелетий: Μελέτιος, Μητροπολίτης Νικολόπολεως, Ἐκθεσις περὶ τῆς ἐν Γενεύῃ Συνελεύσεως τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς Διαλόγου μεταξὺ Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ Ἀνατολικῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν (Γενεύη 23-28/9/1990), също и от Перистерийския митрополит Хризостом: Χρυσόστομος (Γεράσιμος Ζαφείρης), Μητροπολίτης Περιστερίου, «Πρὸς ἐπανένωσιν τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Μὴ Χαλκηδονείων Ἐκκλησιῶν μετὰ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος μεταξὺ Ὀρθοδόξων καὶ Μὴ Χαλκηδονείων καὶ αὐτῶν προοπτικαὶ αὐτοῦ)». Θ 61 (1990), р. 7-72. За неофициалната фаза (до 1979) виж работата на Мирския митрополит Хризостомос: Χρυσόστομος (Σ. Κωνσταντινίδης), Μητροπολίτης Μύρων, «Ἀξιολογήσεις καὶ προοπτικαὶ τοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν». Θ 51 (1980), р. 22-48, 222-246, както и статиите на Аксумския митрополит Методий: Μεθόδιος, Μητροπολίτης Ἀξώμης, «Τὸ ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς διὰ τὸν Διάλογον τῶν Ὀρθοδόξων καὶ τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν». Abba Salama 6 (1975), р. 233-254; *ibid.*, 7 (1976), р. 93-227. Също виж съчиненията на гръцкия догматист Йоанис Кармирис: Ἰωάννης Καρμίρης, «Ἀνεπίσημος συνάντησις Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχальдонείων θεολόγων». Е 41 (1964), р. 456-461; «Αἱ τελευταῖαι ἐξελίξεις τῶν σχέσεων μεταξὺ Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχальдонείων (Ἡ περὶ Διαλόγου ἀπόφασις)». Е 42 (1965), р. 460-465; Ἡ Ἀ' Διάσκεψις τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Διαλόγου μετὰ τῶν Ἀντιχальдонείων Ἐκκλησιῶν. Ἀθῆναι, 1971; *The Dialogue between the Orthodox and the Non-Chalcedonian Churches*. Athens, 1965. За мнението на дохалкидонците-монофизити на Халкидонския (четвърти) вселенски събор (451), който се явява основна причина за тяхното откъсване от Църквата, и тяхната гледна точка относно

участва представител на Българската православна църква. Резултат от втората среща е подписването на Първото съгласувано изложение на съвместната комисия за богословски диалог между Православната църква и дохалкидонците. Една година по-късно в Женева се подписва и Второ съгласувано изложение на тази съвместна комисия. В резултат от тези съвместни изложения се отправят и предложения от страна на комисията за сваляне на анатемите⁵. Споменатите изложения са приети нееднозначно от православните поместни църкви и ще представляват и за в бъдеще обект на тълкувания и дискусии⁶. Поне до подготвящия се Всеправославен събор. За приемането или отхвърлянето им, както от православните, така и от дохалкидонците (копти и арменци), има значение и отношението към т.нар. „несторианска традиция“ или „асирийско християнство“, в чиито корени стои мисълта и творчеството на Теодор Мопсеустийски. Той е несъмненият авторитет на тази непризнавана от православните и монофизитите традиция. Въпреки това, обвиненията на монофизитите към православните са, че са в някаква степен те са криптонесториани и че това им криптонесторианство виждаме в Халкидонското вероопределение от 451 г.

Задълбоченото изследване на предпоставките за формирането на еретическата христология на Теодор Мопсеустийски е от особено значение за богословския диалог днес. Причината е, че неговото учение е станало един от основните камъни за препъване за монофизитите да приемат решенията на Халкидонския събор (451). От друга страна, неговото осъждане на Петия вселенски събор (553) е причина за още по-дълбоко отчуждаване от Църквата на източно-сирийските християни, т.е., несторианите или асирийците⁷. По тази

диалога с православните виж: V. Samuel, *The Council of Chalcedon Re-Examined. A History and Theological Survey*. Park Town, Mandras: The Senate of Serampore College, 1977; както и: Jan-Eric Steppa, *John Rufus and the World of Anti-Chalcedonian Culture*. Lund: Universitetsstryckeriet, 2001, както и статията на архим. Авксентий за Коптската църква, която е съсредоточена върху опитите за единение между нея и Православната църква – „Коптската църква“. ДК 4/1995, р. 17-30. Също така обзорните текстове: Т. Коев, „Поглед върху източните национални църкви“. В сборника: *Вяра и живот*. В.Търново, 1994, р. 379-393; архим. Серафим Алексиев, „Съединението на двете природи в Христа според Православието и според Нехалкидонските църкви“. ГДА н.с. 17 (1967-1968), р. 315-356.

⁵ Виж самите текстове на изложенията на български език: Ал. Омарчевски, *op. cit.*, 105-117.

⁶ Виж няколко критични документа на различни фактори в поместните Православни църкви към тези изложения у О. Давыденко, *Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви*. Москва 1998, р. 141-199. Отзвук от такова нееднозначно приемане на тези документи от поместните Православни църкви е работата на Ж.-Кл. Ларше, „Христолошка питања“. – В: *Пут, Истина, Живот*. Београд, 2003, р. 139-225; и на български част от тези документи в: Иван Павлов, „Догматически документи относно диалога между Православната църква и нехалкидонците“. БМ 1-4/ 2008, р. 221-240.

⁷ Общ преглед на основните догматически положения при несторианите и зависимостта им от мисълта на еретика Несторий (и респективно от неговия учител Теодор Мопсеуес-

причина сериозното изучаване на тази своеобразна христология е важна задача за решаване, особено когато вече имаме съвместни изложения заедно с дохалкидонците и богословският диалог с тях е на дневен ред. В православния свят практически липсва такава съвременна, цялостно изследвана. От друга страна, изследователите от западната традиция (с малки изключения), които са разработвали христологията на Теодор Мопсуестийски, подхождат към нея идеологически, като оправдават богословието на антиохиеца поради специфичния си контекст.

Единственото цялостно академично изследване от православен автор на богословието на Теодор Мопсуестийски е издадено през 1890 г. от руския изследовател П. Гуриев⁸. Той обаче не е разполагал с редица текстове на този автор, намерени в края на XIX и до средата на XX век, които хвърлиха нова светлина върху неговата мисъл. Практически Гуриев е работил само с неголям брой фрагменти от творчеството на антиохийския богослов. Освен това основният гласък за изследванията на мисълта на Теодор Мопсуестийски е през XX век, но най-вече в римокатолическото и в протестантското богословие.

Други православни автори, работили само върху отделни специфични аспекти от христологията на Теодор Мопсуестийски, но пък достигнали до важни изводи, са гръцките изследователи отец Йоанис Романидис⁹, отец Теодорос Зисис¹⁰ и Хрисостомос Стамулис¹¹. Имаме и един съвсем кратък преглед на жизнения път, творчеството и богословието на Теодор от Стилианос Пападопулос¹².

Целта на изследването е за първи път не само в родната, но и като цяло в православната богословска книжнина да се направи цялостно проучване от православна гледна точка на базовата мотивация на христологичния модел на Теодор Мопсуестийски, и поставянето му в контекста на историко-догмати-

тийски) прави Н. Селезнев, *Несторий и Църковъ Востока*. Москва: Путь, 2005, р. 68-94; както и: eiusdem, *Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования учения*. Москва: Euroasiatica, 2002; конкретно за точките на преплитане при Несторий и Теодор Мопсуестийски виж: К. McNamara, "Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy". *IThQ* 19 (1952), р. 254-278; 20 (1953), р. 172-191.

⁸ П. Гуриев, *Θεοδoρ, eπισκοπoς Μοψουεστιακoυ*. Москва, 1890.

⁹ John Romanides, „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach". *GOTR* 5 (1959-1960), р. 140-185.

¹⁰ Θ. Ζήσης, «Ἡ περὶ τῆς ἀρχηγόνου καταστάσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας». *Κ* 3 (1971), р. 250-258.

¹¹ Χρ. Σταμούλης, «Ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ καὶ ἁμαρτία στοὺς Ἀντιοχειανοὺς θεολόγους τοῦ 5ου αἰ. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας, τοῦ Νεστορίου καὶ τοῦ Βασιλίου Σελευκείας». *Πρακτικὰ τοῦ ΙΑ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου πρὸς τιμὴν τοῦ Πατριάρχου Χριστοῦ*. Θεσσαλονίκη, 1991, р. 563-582.

¹² Στ. Παπαδόπουλος, «Θεόδωρος Μοψουεστίας (π. 352/3-428)». *Θ* 75 (2004), р. 547-590

ческите развития на епохата. От друга страна, цел на изследването е и да се погледнат в светлината на православната методология някои по-стари хипотези, изказани най-вече от римокатолически и протестантски изследователи. Настоящото съчинение не си поставя като предмет за изследване произхода на Теодоровия текст и съответно историята на текста и ръкописната традиция – въпрос сам по себе си изключително интересен¹³.

Облягайки се на постиженията на предходните изследователи относно достоверността на изворовия материал, в предложеното изследване ще се направи опит да се отпрати поглед към сотириологичните и христологичните възгледи на Теодор Мопсуестийски в контекста на православното богословие, чиито богословски ориентир са вселенските събори и като цяло съборността на Църквата. Този труд няма за цел да оправдава или оборва Теодор Мопсуестийски, а разглеждайки го в духа на православната традиция, ще се стреми да обясни дълбинните сотириологични предпоставки за формирането на неговата еретическа христология, която е осъдена на вселенски събор – нещо, за което няма спор¹⁴.

Конкретните задачи, които трябва да се решат, за да се изпълни поставената цел, са основно три. Първата е да се разгледа Теодоровото дело в контекста на Преданието, традицията, което включва установяване на приблизителна хронология, доколкото е възможно, на неговия живот и творчество; установяване на актуалното състояние на наличния изворов материал в критичните издания, тъй като през последния век непрекъснато се идентифицират и издават все нови и нови фрагменти от съчинения на Теодор Мопсуестийски. Също така, в рамките на разглеждането на Теодоровата мисъл в контекста на Преданието влиза и анализиране на методологията му на работа със Светото Писание, тъй като тя е особено важна за разбирането на неговото учение за спасението. Освен това, би трябвало да се разгледа осъждането на Теодор Мопсуестийски през документите на V вселенски събор (553) в тяхното актуално състояние, тъй като и тук имаме съществено развитие в издаването на наличния изворов материал през последния век.

¹³ Виж изследванията на J. Dumortier, “La tradition manuscrite des traités à Théodore”. *BZ* 52 (1959), p. 265-275; Fr. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. AG, Roma, 1956, p. 1-158; R. Devréese, “Par quelles voies nous sont parvenus les commentaries de Théodore de Mopsueste?”. *Rbibl* 39 (1930), p. 362-377. Също така е в процес на издаване и цялостно изследване за произхода на текста от отец Джон Бер, професор по патристика в православната семинария „Св. Владимир“ в Ню Йорк и понастоящем неин ректор.

¹⁴ Виж протоколите от Петия вселенски събор в Константинопол (553) в *Concilium Universale Constantinopolitanum sub Justiniano habitum*. Ed. Johannes Straub et E. Schwartz. ACO IV, 1-2, Berolini 1971-1914.

Втората задача има централно значение. Тя се състои в реконструиране и изясняване на разбирането на антиохиеца за домостроителството на спасението. То се оказва особено важна точка, във висока степен пренебрегвана или недоразбрана от някои изследователи на този автор¹⁵. Защото обяснява как се избистря и как функционира Теодоровият христологически модел в контекста на неговата епоха и на споровете във времето между Четвъртия и Петия вселенски събори. Разбирането му за човешката природа и греха, за сътворението и историята на Спасението, за Църквата и есхатологичното състояние на човека след всеобщото възкресение представлява един комплекс от идеи, които в крайна сметка определят образа на Спасителя, рисуван от Теодор. Те обуславят „симетричния христологичен модел“, който той възприема и който става характерен за несторианското богословие като цяло, при който „образът на Христа... започва да се разпада“¹⁶. Тази втора задача е тясно свързана с първата, тъй като от първата зависи изпълнението на втората. Фрагментите от съчиненията на антиохийския тълкувател са разпръснати в различни автори и флорилегии, и са налични на няколко езика, така че събирането им и попълването на мозайката помежду им е основното средство за реконструиране на неговия възглед.

Третата задача включва разглеждането на симетричния христологичен модел, изграден от Теодор Мопсуестийски, и анализирането му в светлината на неговата сотириологична мотивация, което съвсем ясно указва на същностните му характеристики. Това би помогнало за отхвърлянето на погрешните интерпретации на неговата христология.

При обработката на данните в многобройните, но откъслечни извори (с малки изключения съчиненията на Теодор Мопсуестийски са запазени само във фрагменти) е използван историко-критическият метод, търсена е правдоподобна интерпретация на данните в историко-догматически план и са анализирани изворите с помощта на историко-филологическия подход, от който

¹⁵ Например един от най-големите авторитети на протестантското богословие от края на XIX век насам – Адолф фон Харнак – заявява, че бидейки защитници на никейското *ὁμοούσιος* антиохийците, разбира се представяни най-вече от Теодор Мопсуестийски, имат като първа и най-важна цел да защитят абсолютната неизменност и безстрастност на божеството, към което те прибавят своя акцент върху човечеството на Христос, чиято най-важна характеристика е свободната воля. Въпреки това, според него, те не са особено заинтересувани от въпроса за изкуплението на човечеството от греха и смъртта. „Поради това – казва Харнак – христологията на антиохийците не е детерминирана от сотириологията. Напротив, реалистично-сотириологичните елементи биват прикачвани към христологията като допълнителни“ (A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Fünfte photomechanisch gedruckte Auflage, Bd. II: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen, 1931, p. 341).

¹⁶ в. протоер. Георги Флоровски, *Източните отци от V до VIII век*. Прев. Св. Велчева, Сл. Янакиева, София: Тавор, 1998, p. 5-19.

съвременната патристика се ползва успешно от самото си създаване като академична дисциплина.

Интересът към изследването на Теодор Мопсуестийски през XX век започва с издаването на книгата на Джеймс Франклин Бетюн-Бейкър *Несторий и неговото учение*¹⁷. Ако можем да обобщим с едно изречение тази иначе значителна по обем книга, ще кажем следното: според критериите на Халкидонския (четвърти вселенски) събор, проведен през 451 г., „Несторий не е неправославен“. В дискусиата, която предизвиква този труд, се намесва, разбира се, и името на учителя на Несторий – Теодор, епископ на Мопсуестия във Втора Киликия (Мала Азия, в близост до Сирия). Интересът към неговата личност се поддържа през следващите години от римокатолическия изследовател отец Емил Аман, който в *Речника по католическо богословие* издава през 40-те години на XX век няколко статии, където подлага под съмнение традиционния възглед за богословието на Теодор Мопсуестийски. В статията си Теодор Мопсуестийски той казва: „Теодор не е революционерът, за когото го представят“, той трябва да бъде преразгледан в перспективата на цялата антиохийска христология – такава, каквато я познаваме още от по-ранни епохи, а не да го съизмерваме с по-късни развития в богословието¹⁸. В друга своя статия в същия речник той дори оспорва решението на Петия вселенски събор в Константинопол (553) на основание, че Теодор е бил вече покойник и че има теоретическа възможност текстовете му да не са прочетени правилно, а той самият да е имал нещо друго предвид в богословските си размисли¹⁹. Аман е на мнение, че Теодоровата христология се намира в съгласие с вероопределението на Халкидон (451) относно двете природи на Исус Христос²⁰.

¹⁷ J.F. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*. Cambridge University Press, 1908. Срв. също позицията на Фридрих Лоофс по този въпрос: Fr. Loofs, *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*. Cambridge University Press, 1914.

¹⁸ É. Amann, “Théodore de Mopsueste”. *DTC* 15,1, p. 277. Виж същия, “La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste. (A propos d’une publication récente)”. *RSR* 14 (1934), p. 161-190, както и изследването по същия въпрос, но с обратния извод у: M. Jugie, “Le ‘Liber ad baptizandos’ de Théodore de Mopsueste”. *EO* 38 (1935), p. 257-271. Друг автор, работил през онази епоха върху мисълта на Теодор е Леонард Патерсън (L. Patterson, *Theodore of Mopsuestia and Modern Thought*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1926). Той се опитва да съизмерва рационалистичните тенденции в богословието на Теодор Мопсуестийски с протестантското богословие на епохата. Неговият труд обаче остава в сянка, тъй като излиза в навечерието на издаването на новооткритите тогава на сирийски език *Катехизически беседи и Коментар върху евангелието от св. ев. Йоан*; така това съчинение се оказва, че е написано основно върху документите от V вселенски събор (553), касаещи Теодор Мопсуестийски, и не отчита поне половината от запазените негови текстове.

¹⁹ É. Amann, “Trois-Chapitres”. *DTC* 15, p. 1901-1903.

²⁰ É. Amann, *Théodore de Mopsueste*, p. 257.

Вероятно като една обща тенденция в тогавашното римокатолическо богословие, подобно на размислите на Е. Аман, боландисткият монах Робер Деврес с издаването на книгата си *Есе върху Теодор Мопсуестийски*²¹ се опитва сериозно да обори традиционния възглед, наложил се в историята на християнската мисъл, че Теодор е „баща на несторианството“. Този негов труд фактически е завършек на работата му през тридесетте и четиридесетте години на ХХ век, когато той издава серия от статии, в които защитава хипотезата, че всъщност осъждането на „трите глави“ и в частност на Теодор Мопсуестийски на Петия вселенски събор става въз основа на фрагменти от негови съчинения, извлечени от враждебни към него автори, което предполага по презумпция и необективност. Според Деврес автори като император Юстиниан, Леонтий Византийски, монофизитските противници на Теодор, съставителите на сборници-флорилегии с негови фрагменти, използвани на Петия вселенски събор, и дори папа Вигилий не представят действителната мисъл на Теодор, а изместват акцентите в неговото богословие, като изваждат от контекста редица изказвания и дори изопачават негови думи. Целта, според Деврес, е да се създаде отрицателен образ на Теодор, за да се постигнат определени политически цели по посока на обединяване между православни и монофизити²². Изследването на Деврес обаче съвсем фрагментарно засяга централния въпрос за богословието на Теодор Мопсуестийски, а именно разбирането му за въплъщението на Бог Слово. Той е отделил едва девет страници на него²³.

Трудът на Деврес, макар и защитаващ спорна теза, представлява изключително задълбочено изследване и вероятно е стимулиран от развитието в римокатолическото богословие през 30-те и 40-те години, а именно от интереса към богословски диалог с дохалкидонците и с несторианите (асирийците), както

²¹ R. Devréesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*. ST 141 (1948).

²² v. *ibid.*, p. 153-272; по-специално за споровете относно православието на Теодор и изворите от това време между Халкидонския (IV) вселенски събор (451) и Константинополския (V) вселенски събор (553 г.) виж: *ibid.*, p. 163-193; 259-272. Други, по-ранни изследвания на Робер Деврес върху надеждността и произхода на изворите: *eiusdem*, «Le florilège de Léonce de Byzance». *RSR* 10 (1939), p. 545-576; «Pro Theodoro (in Matt. Viii, 6 ss.)». *Rbibl* 41 (1932), p. 261-263; «Les instructions catéchétiques de Théodore de Mopsueste». *RSR* 12 (1933), p. 425-436. Още преди излизането от печат на централния труд на Деврес неговите статии от края на 30-те и 40-те години се изправят пред сериозната критика на Ж.М. Восте (J.-M. Vosté), «L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au IIe Concile de Constantinople». *Rbibl* 38 (1929), p. 382-395; 542-554; *eiusdem*, «Théodore de Mopsueste sur les Psaumes». *Angelicum* 19 (1942), p. 179-198). В същия дух е критичният преглед на И. О. де Урбина на *Есе върху Теодор Мопсуестийски*, публикуван веднага след излизането на труда (I. O. De Urbina, «R. Devréesse, Essai sur Théodore de Mopsueste. Città del Vaticano, 1948 (= Studi e Testi 141). Pag. VIII, 440». *OCP* 15 (1959), p. 440-443). И двамата защитават традиционната позиция на Църквата по отношение на Теодор Мопсуестийски.

²³ v. R. Devréesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, p. 109-118.

и от интереса към „човечеството на Христос“ в контекста на приближаващото тогава честване през 1951 г. на 1500-годишнина от Четвъртия вселенски събор в Халкидон²⁴.

Тези тенденции обаче са свързани и със стремежа още от началото на XX век, наблюдаван в западното богословие, независимо протестантско или римокатолическо, да се преразгледа дейността на Петия вселенски събор в Константинопол (553) и да се пренебрегват решенията на Третия вселенски събор в Ефес (431) въз основата на прокарването на разделителна линия между халкидонизъм и „неохалкидонизъм“²⁵. В тази схема т. нар. „неохалкидонизъм“ се смята за отказ от синтеза на Халкидон (който, според тази теза възприема централни елементи и от богословието на антиохийците и на св. папа Лъв Велики, а именно двойствеността на природите на Христос²⁶) и поставя акцента върху „едностранчивото“ разбиране за Боговъплъщението на александрийците в лицето на св. Кирил Александрийски. Това се случва под натиска на политическия стремеж на императорите и по-специално на имп. Юстиниан за обединение с монофизитите, неприемащи Халкидонския събор²⁷. Така се дава и обяснение за осъждането на Теодор Мопсуестийски от Петия вселенски събор по чисто политически причини.

Друг западен изследовател, белгиецът Марсел Ришар, подкрепя хипотезата на Робер Деврес, че фрагментите, които произхождат от съчинения на критици на Теодор Мопсуестийски, не би трябвало да се имат предвид при изследване на неговата мисъл. Ришар обаче много подробно се спира на определени различия между сравнително късно (нач. на XX век) намерени на сирийски език *Катехизически беседи* на Теодор и редица други фрагменти от една страна, и широкоизвестните фрагменти, обсъдени на Петия вселенски събор (553), намиращи се и у Леонтий Византийски и папа Вигилий, от друга. Според него

²⁴ Виж тритомника в чест на събора: Al. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*. Im Auftrag der theologischen Fakultät S.J. Sankt Georgen, Frankfurt/Main, 3 Bd., 1951-1954.

²⁵ Това понятие е въведено от Жозеф Льобон и доразвито като теза от няколко изследователи след него: J. Lebon, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*. Louvain: J. Van Linthout, 1909; M. Richard, «Le néo-chalcedonisme». *MSR* 3 (1946), p. 156-161; C. Moeller, «Le Chalcedonisme et Néo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle». In: A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, I, p. 637-720; A. Grillmeier, «Der Neo-Chalcedonismus». – In: eiusdem, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1978, p. 371-385.

²⁶ В тази посока е и изследването на R.V. Sellers, *Two Ancient Christologies*. London: S.P.C.K., 1940, p. 107-201.

²⁷ Критичен анализ на тази теза от православна гледна точка в контекста на творчеството на отец Йоан Майендорф виж: Б. Маринов, „Прот. Йоан Майендорф за Халкидон и неохалкидонизма“. *БМ* 1-4/ 2006, p. 75-92.

разликите са същностни и са резултат от умишлени фалшификации на текста²⁸. Проблемът на този изследовател е, че гледа текстовете от чисто филологическа гледна точка, а не се занимава с цялостното учение на Теодор Мопсуестийски, независимо дали е изразено в запазените на сирийски, гръцки или латински език съчинения и фрагменти. Въпреки че в различните фрагменти на гръцки или латински редица подробности са пропуснати, това не означава, че те са манипулирани. В сирийските текстове, дошли до нас посредством несторианската традиция, наблюдаваме същите характерни особености, носещи ереста на несторианството, каквито виждаме в гръцките и латинските фрагменти на Теодор Мопсуестийски. Ришар обаче не отчита един много важен факт – че *Катехизическите беседи*, запазени в цялост само на сирийски, са сравнително ранен текст, докато най-отявлено еретическите съчинения на Теодор имат покъсен произход – от времето на неговото епископство²⁹.

Най-силната опозиция на този подход към Теодоровото творчество беше дадена от друг римкатолически изследовател – Франсис Съливан³⁰. Той основа своята работа върху изследването предимно на достоверността на запазеното от съчиненията на Теодор Мопсуестийски в протоколите на Петия вселенски събор, както и в съчиненията на Леонтий Византийски, папа Вигилий, император Юстиниан и Севир Антиохийски, и като ги сравнява със сирийските преводи, достига до извода, че всъщност за фалшификация на изворите, достигнали до нас в рамките на преданието, не може да се говори. Вследствие на този важен извод относно достоверността на изворовия материал Съливан доказва, че изследването на Теодоровото учение не бива да се затваря само до сирийските документи. Още повече че от чисто богословска гледна точка онова, което намираме в тях, не е толкова различно от това, което виждаме в протоколите на V вселенски събор например. Той смята, че е „установил легитимността, ако не и необходимостта от взимане предвид на полемичните флорилегии [с откъси от Теодорови съчинения] в изучаването на Теодоровата христология... Нашето убеждение е..., че можем спокойно да ползваме фрагментите на Теодор, дошли до нас през негови критики, стига да сме така внимателни да

²⁸ M. Richard, «La Tradition des fragments du traité Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως de Théodore de Mopsueste». *Mus* 56 (1943), p. 55-75.

²⁹ Виж поробната и всепризната хронология на творчеството на Теодор: J.-M. Vosté, «La chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste». *Rbibl* 34 (1925), p. 70-81.

³⁰ В първата част на своето съчинение той се занимава само с история на текста на Теодор Мопсуестийски и доказва несъстоятелността на теорията за фалшифицираните източници – v. Fr. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. Romae Gregoriana, AG, 1956, p. 1-158. По-конкретно виж страници 58-98 за критика на теорията на М. Ришар и 99-158 за критика на теорията на Р. Деврес. Срв. един по-ранен негов текст, в който за първи път атакува тезата на Деврес и го обвинява в манипулация на текстовете: eiusdem, “Some Reactions to Devrésse’s New Study of Theodore of Mopsuestia”. *ThSt* 12 (1951), p. 179-207.

ги разгледаме в светлината на всички останали свидетелства³¹. Една от причините, които дори налагат използването на изворите, достигнали до нас по традиция, т. е. не през несториански източници, е, че не рядко самите сирийски преводи не са особено точни³². След текстологичната част Съливан прави и непространен преглед на Теодоровата христология, за която заключава следното: „...езикът [на автора] съвсем ясно показва, че Теодор е смятал, че двете природи [на Христос] съществуват в едно лице/личност (πρόσωπον), но това по-скоро означава за него, че тази единична личност е създадена от самото възплъщение и затова е различна от личността на Словото. Той, подобно на Несторий, не разбира, че двете природи са съединени в лицето на Бог Слово“³³. Съливан достига до извода, че при Теодор Мопсуестийски съединението между Словото и избрания от Него човек е само нравствено. Следователно неуместно е, отбелязва Съливан (като реплика към Деврес и Ришар), да се оправдава Теодор Мопсуестийски – той наистина е баща на несторианството³⁴.

Въпреки че веднага след излизане на това съчинение то бива атакувано от друг римокатолически изследовател – Джон Мак-Кензи, то и досега не губи своето значение, като релегитимира използването на всички извори, независимо от начина, по който са достигнали до нас, за изследването на Теодоровата христология. То остава и един от основните трудове през XX век по тази тема, които се придържат към традиционния възглед за Теодоровата христология³⁵.

В същата линия, в която върви Съливан, е издадена малко по-рано студията на Кевин Мак-Намара *Теодор Мопсуестийски и несторианската ерес*³⁶. Както авторът споделя, целта на неговото изследване е да установи „дали учението на Теодор Мопсуестийски действително е свободно от грешката на Несторий, или това не е така“³⁷. Всъщност идеята на Мак-Намара е да обори изводите на

³¹ Fr. Sullivan, *The Christology*, p. 157-158.

³² *Ibid.*, p. 167.

³³ *Ibid.*, p. 284.

³⁴ *Ibid.*, p. 288.

³⁵ Виж статиите на John McKenzie, „Annotation on the Christology of Theodore of Mopsuestia“ *ThSt* 15 (1958), p. 345-373; cf. eiusdem, „The Commentary of Theodore of Mopsuestia on John 1:46-51“ *ThSt* 10 (1953), p. 73-84. Мак-Кензи не успява смислено да обори текстологичната част от труда на Съливан, където е главният принос на последния, а просто дава селективно примери от сирийските, гръцките и латинските фрагменти, които се разминават в съдържанието си. В крайна сметка той не казва нещо повече от Робер Деврес в горещитираното му базово съчинение върху Теодор и поддържа тезата за влиянието на т. нар. „неохалкидонско богословие“ като отстъпка пред монофизитите. Виж и отговора: Fr. Sullivan, „Further Notes on Theodore of Mopsuestia: A Replay to Fr. McKenzie“ *ThSt* 20 (1959), p. 264-279.

³⁶ K. McNamara, „Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy“ *IThQ* 19 (1952), p. 254-278; 20 (1953), p. 172-191.

³⁷ *Ibid.*, *IThQ* 19 (1952), p. 257.

Робер Деврес и да върне разговора върху актуалното отражение на Теодоровата мисъл върху несторианската ерес, а не да се затваря в спор около действителността на един или друг фрагмент. Точно това той прави: изследва редица зависимости между Несторий и Теодор, когото смята дори за духовен наставник на еретика³⁸. Въпреки редицата клишета, които той използва относно „същностните различия“ между „александрийската и антиохийската школа“, изводите на Мак-Намара относно цялостното творчество на Теодор са важни за нашето изследване. Той достига до заключението, че основните характеристики на несторианството се откриват и в мисълта на Теодор, без значение дали в сирийските, латинските или гръцките фрагменти. Теодор според него не е разбрал правилно истината за Богочовека: той не отрича, че Христос е Богочовек, но не разбира тази откровена истина в светлината на вече установеното в християнството предание³⁹. Според изследователя единението на двете природи в Христос, така както е представено от Теодор и Несторий, представлява както „нравствено, така и динамично единение между два субекта, които днес, съобразно вече развитото ни разбиране за личност, бихме нарекли две отделни личности“. Той смята, че в цялата Антиохийска школа може да се наблюдава тенденция да се съзира в спасителното дело на Христос ролята на водач на човечеството към спасението, което Го явява повече като човек, и по този начин се пропуска същинското единение на двете природи у Него: „то остава като нещо акцидентално, а не есенциално“⁴⁰. Според него причината е в безкритичното възприемане на философията на Аристотел, за когото индивидуалната същност има цялостен и независим характер⁴¹.

Френският изследовател Пол Галтие, въпреки че приема изводите на Съливан относно изворите, отрича неговия анализ на Теодоровата христология (като по този начин, разбира се, отрича и подхода на Мак-Намара). Той всъщност отхвърля тезата, че за Теодор Мопсуестийски единството на Христовото лице е само „нравствено“, а не е същностно. Неговото мнение е, че Теодор Мопсуестийски учи за свършено сътрудничество (синергия) между човечество и божество в лицето на Христос, което е следствие от възплъщението. П. Галтие практически отхвърля възможността от „нравствено“ тълкуване на Теодоровото разбиране за единството на Христовата личност⁴². Той смята, че не бива антиохийският тълкувател да бъде съден през критериите на св. Кирил Александрийски и Ефеския събор (431). Галтие всъщност споделя предпоставките

³⁸ *Ibid.*, p. 255.

³⁹ *Ibid.*, *IThQ* 20 (1953), p. 188.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 189-191.

⁴¹ *Ibid.*, p. 190.

⁴² v. P. Galtier, «Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'Incarnation». *RSR* 45 (1957), p. 161-186; 46 (1958), p. 338-360.

на теорията за разделението между „халкидонизъм“ и „неохалкидонизъм“ и по-специално доводите на Мюлер⁴³, Деврес и Ришар⁴⁴ относно разбирането, че Халкидон възстановява нарушения баланс между Антиохия и Александрия на Третия вселенски събор през 431 г. в Ефес и който отново е нарушен на Петия вселенски събор в Константинопол въз основа на т. нар. „неохалкидонизъм“.

Основна слабост на изследването на Галтие е, че той практически разглежда селективно една сравнително малка част от изворовия материал и върху нея прави своите изводи. Неговата теза е, че основният проблем за Теодор Мопсуестийски е бил възприемането на равнозначност между понятията „природа“ и „ипостас“ и оттам той е останал неразбран и осъден главно по политически причини. Галтие е убеден, че единението на двете природи на Христос, за което говори Теодор Мопсуестийски, „явно е същото, за което Кирил използва понятието ипостасно“⁴⁵.

Точно в обратната посока върви протестантският изследовател Роуан Гриър⁴⁶. Той се занимава да изследва предимно въпроса за „нравственото единение“ между Бог Слово и възприетия човек в лицето на Исус Христос. Гриър смята, че Теодоровото разбиране за тварността на човека е тясно обвързано с проблема за наличието на греха в човешката природа (той говори просто за несъвършенство на първосъздадения човек) и ролята на „нравственото израстване“ в процеса на усъвършенстване. Проблемът на хипотезата на Р. Гриър е, че той, въпреки че схваща основната тенденция в мисълта на Теодор и е склонен да си обясни христологичния модел на антиохиеца с разбирането му за спасението, не вижда еретическия момент в това учение за спасението. Напротив, той полага цялото си изследване върху идеологически предпоставената от неговата протестантска идентичност теза, че богословието на отците е изпълнено с предпоставки, заимствани от платонизма „и по тази причина църковните отци обладават мрежа от схващания за човека, които са в действителност чужди на Писанието, както и на християнското разбиране за Бога. Важно е да се види как тези платонически схващания подмолно намират своя път в основни формулировки на християнската теология“⁴⁷. Въз основа на това свое разбиране Гриър развива тезата, че Теодоровата мисъл представлява особена амалгама между платонически схващания и отклонения от тази „обща за отците платоническа база“⁴⁸. Той изобщо не се опитва, както правят някои от римокатолическите изследователи като Ришар и Деврес, да привиди у Теодор

⁴³ v. C. Moeller, *Le Chalcedonisme et Néo-chalcedonisme*, p. 637 sq.

⁴⁴ Виж цитираните по-горе (с. 8-10) техни съчинения.

⁴⁵ P. Galtier, *Théodore de Mopsueste*, p. 339.

⁴⁶ R. Greer, *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian*. Westminster, 1961.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 16 sq.

един халкидонец преди Халкидон, а пренебрегвайки изобщо значението на преданието, се впуска в разсъждения за същностната свобода на човека като водеща нравствена сила, като основа за разбирането на концепцията на Теодор за „възприетия човек“, в който всъщност се осъществява, както той казва, „една особена нравствена хармония и благодат“ (?)⁴⁹. В същата посока върви и друг протестантски автор – Джоан Мак-Уйлям-Дюар⁵⁰, както и знаменитият немски библеист Рудолф Бултман, който, макар и от друга перспектива, засяга и христологичния въпрос при Теодор Мопсуестийски⁵¹.

За разлика от Франсис Съливан, който е съотнесъл разбиранията на Теодор Мопсуестийски за лицето на Господ Иисус Христос към Халкидонското вероопределение и традицията, довела до него, друг западен изследовател – протестантът-англикан Ричард Норис прави по своите думи „историческо, а не догматическо изследване“ (?), като поставя мисълта на антиохиеца в контекста на философската мисъл на неговата епоха⁵². Този негов метод на работа, казва той, е обусловен от наблюдението, че христологията на Теодор не може да бъде откъсната от антропологията му. „Ако този акцент [в Теодоровото творчество] е правилен, то следователно Теодоровото разбиране за Христос не може да бъде... оценявано отделно от един предхождащ анализ на антропологията, която е негова отправна точка, а такъв анализ би трябвало да започне с философското и библейското схващане за човека“⁵³. Този метод, според Ричард Норис, е особено полезен за поставянето на христологията в цялостната картина на „Теодоровата богословска система“⁵⁴. Английският изследовател употребява израза „богословска система“, с който не съм съгласен, тъй като Теодор едва ли създава цялостна богословска система; но пък Р. Норис за първи път поставя сериозно въпроса за влиянието на Теодоровата антропология върху христологичеките му разбираня⁵⁵, което, както ще видим, представлява особена обратна перспектива в сравнение с преобладаващия в Преданието подход към христологията и въпроса за човека. Все пак Ричард Норис не успява да достигне до това разбиране за Теодоровия метод като „обратната перспектива“ на наложилия се в Преданието модел и остава в зоната на наблюдението на Теодоро-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁰ v. Joanne McWilliam-Dewart, *Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*. Washington, 1971, p. 18-153.

⁵¹ v. R. Bultmann, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*. Marburg, 1912, passim.

⁵² R. A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford University Press, 1963, p. xiii.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. xiv.

⁵⁵ В рамките на две страници този въпрос е споменат по-рано и от К. McNamara, *Op. cit.*, p. 262-264.

вата антропология в контекста на философската мисъл на епохата⁵⁶. Въпреки това, работата му е особено ценна с щателно извършения анализ на влиянието на философските дискусии на епохата върху разбирането на Теодор за човека. По думите на самия автор „...възможно е да се реконструират Теодорови възгледи в тези връзки [между философската мисъл и Теодоровото учение] по такъв начин, че да указват от една страна на това, как той естествено е възприел определени елементи от философската антропология на неговото време, и от друга – как той е критикувал и преразгледал тази антропология, съгласувайки я със своето собствено разбиране за библейската религия. Като се наемаме да извършим такава реконструкция, ние се надяваме да изложим как философските му убеждения влияят върху неговата богословска антропология и вече непряко – върху неговата христология“⁵⁷.

Интересно е изследването на Гюнтер Кох, който се наема да изследва систематично сотириологията на Теодор Мопсуестийски. Още Франсис Съливан в своята монография говори за зависимостта между сотириология и христология при Теодор, но не я разработва. В своето съчинение *Домостроителството на спасението според Теодор Мопсуестийски* Гюнтер Кох практически извежда редица основни моменти в учението за спасението на Теодор от опозицията му против ариани и аполинариани, но за съжаление се затваря единствено в тази посока и не вижда редица важни елементи в творчеството на антиохиеца, особено в сферата на антропологията, които дават ключа за неговото разбиране за спасението. Неговият анализ се е ограничил най-вече върху разбирането му за Църквата⁵⁸. Именно обаче разбирането за Църквата, както ще видим, при Теодор е един от същностните проблеми, тъй като кинонийният светотайнствен живот в Църквата остава на заден план в неговото богословие под влиянието на индивидуалистичните моралистични тенденции в него. Така че в творчеството му Църквата изчезва от хоризонта на богословието. Освен това Кох вероятно под влиянието на своята богословска традиция и контекст не отчита проблемите в парадигматичния характер на Христовото дело, както е представено от Теодор, и не може да прозре проблемната му есхатология, тясно обвързана с разбирането му за тайнствата – явно излизашо от рамките на това, което наричаме Православно предание. Също така Г. Кох, възприемайки дословно тезата на П. Галтие (възприета и от Мак-Намара, Съливан⁵⁹ и др.), че при Теодор христологията се формира въз основа на „друго разбиране“ за

⁵⁶ v. R. A. Norris, *Manhood and Christ*, p. 125 sq.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 125-126.

⁵⁸ v. G. Koch, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia*. München, 1965, p. 91-219.

⁵⁹ При тези двама автори тази теза не оневинява Теодор Мопсуестийски, напротив, тя е доказателство за това, че той е еретик. За Галтие, Мак-Кензи, Ришар и др. обаче тя го оправдава, тъй като критерият, по който е оценяван той, е друг.

понятия като ипостас и природа (сиреч при него те са равнозначни), поставя христологията като предпоставка на сотириологията. Този подход е възможен за Кох, тъй като той работи в рамките на неосхоластичната методология, което позволява „пренареждане“, систематизиране и извеждане на преден план на различни елементи от творчеството на Теодор. Това обаче видимо е отклонило Кох от актуалната богословска логика на Теодор Мопсуестийски.

В съвременната православна богословска наука протопрезвитер Йоанис Романидис⁶⁰ и Хрисостомос Стамулис⁶¹ са разглеждали отделни аспекти от богословието на Теодор Мопсуестийски и то именно във връзка с неговата христология.

Отец Йоанис Романидис се заема в своята неголяма студия да анализира позициите на спорещите (във време, което е все още твърде близо до апогея на спора в края на 50-те години) и да обори от православна гледна точка опитите Теодор да бъде оправдан от редица западни изследователи (както протестанти, така и римокатолици) въз основа на пренебрегването на решенията на Ефеския събор (431) и противопоставянето на халкидонската христология на решенията на Петия вселенски събор в Константинопол (553). Според него при решаването на този проблем централният въпрос е: коя е Девата Мария, дали е Богородица, или не? Това е причината от нейното прозвище „Богородица“ да тръгне и спорът в началото на V век. Според Романидис не е коректно да се поставя въпросът за „критерия“, по който се съди за христологията на мопсуестийския епископ (повдигнат от Галтие), тъй като може да има само един критерий и това е Православието, съхранено благодарение на съборния принцип в Църквата. Освен това отец Йоанис Романидис убедително разяснява тясната връзка между христологията на св. Кирил Александрийски и Халкидонската христология, която утвърждава един и същ Иисус Христос – Въплътения се Бог Слово⁶². Единствен Бог спасява хората от греха и Той именно

⁶⁰ John Romanides, *Highlights in the Debate*, p. 140-185.

⁶¹ Хр. Σταμούλης, *op. cit.*, p. 563-582.

⁶² Този негов анализ е повлякъл след себе си редица изследвания в гръкоезичната богословска среда, в които се анализира влиянието на св. Кирил Александрийски върху решенията на Халкидонския събор (451): John Romanides, «St. Cyril's 'One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate and the Chalcedon'». *GOTR* 10, 2 (1964-65), p. 15-34; Μεθόδιος (Φούγιος), Μητροπολίτης Πισιδίας, *Τὸ Πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ στις ἀποφάσεις τῶν Οἰκουμενικῶν συνόδων*. Ἀθήνα: ΑΔ, 1997; Γ. Μαρτζέλος, *Γένεση καὶ πηγὲς τοῦ ὄρου τῆς Χαλκηδόνας. Συμβολὴ στὴν ἱστορικοδογματικὴ διερεύνηση τοῦ ὄρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου*. Θεσσαλονίκη, 1986; Β. Φανουργάκης, *Ὁ Κυρίλλιος χαρακτήρας τοῦ ὄρου τῆς Χαλκηδόνας στὸ διάλογο τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας μέ τις Ἀρχαίες Ανατολικές μη Χαλκηδόνιες ἐκκλησίες. Ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ θέματος στὴν ἐκκλησιαστικὴ γραμματεία*. Θεσσαλονίκη, 1993; Γ. Μαρτζέλος, «Ὁ Ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ Δ' Οἰκουμενικὴ σύνοδος». In: *eiusdem, Ὀρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Β'.* Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 1998, p. 77-105; Στ. Παπαδόπουλος, «Н συμβολὴ τοῦ ἀγίου Κυρίλλου

става човек. В заключение към своята работа отец Йоанис Романидис казва: „Общоразпространеното мнение, че Теодоровата христология се базира върху индуктивен историко-библейски метод, основан на принципа на признаването на пълното човечество на Христос и че той се опитва от тази изходна точка да разреши проблема за единството на субекта в Христос, е просто мит. Теодор, подобно на много други в източните провинции, е моралистично настроен метафизик, който прилага концепции и дефиниции за божествената природа и като резултат от това определя какво е възможно за Бога и какво не е. Според неговото учение за божествените отношения не е възможно за Бога да съедини със Себе си по природа човешката природа. Неговата начална позиция не е нито човечеството на Христос, нито библейското свидетелство като история, а по-скоро определяне и ограничаване на божествената природа в понятия за необходимост, детерминирана от волята. Точно затова в тази трансцендентална начална точка на Теодоровото учение за Троицата няма място за различieto между ипостас и същност. В богословието на кападокийските отци и при александрийците действителността на божествените ипостаси като оразличени от божествената същност е основано върху вярата, че Втората ипостас на Троицата действително и наистина живя, волеизявяваше и страда като истински и съвършен човек, и че Той действително и наистина възкръсна с плът, за да стане първороден от смъртта. За Теодор няма нужда да се прави различие между ипостаста на Словото и природата на Словото, тъй като лицето, постигнато от съединението на природите, не само не е Единородният Син Божи..., но също няма как да е ипостас на Троицата. Природно или ипостасно единение за Теодор представлява единение по необходимост. Няма съмнение, че Теодор с всички сили би подкрепил атаката срещу св. Кирил...“⁶³

Изглежда под влиянието на тази работа на прот. Йоанис Романидис гръцкият догматист Хрисостомос Стамулис в своето изследване *Човешката природа на Христос и грехът у антиохийските богослови от V век* отделя значително внимание на Теодор Мопсуестийски и Несторий. Той възприема, че в съчиненията на двамата антиохийски автори грехът се разглежда като свойствен за човешката природа (и се поражда в душата) след грехопадението. Затова именно Словото се налага да възприеме цялостна човешка природа – за да я освободи постепенно от греха в продължението на Своя земен живот. Така Хрис. Стамулис заключава, че Теодор и Аполинарий, макар и богословски противници,

Ἀλεξανδρείας στὴν Χριστολογία». In: eiusdem (ed.), *Σκάνδαλο ὁ Χριστὸς χθὲς σκάνδαλο καὶ σήμερα. Γιατί; (Ἡ Χριστολογία τοῦ ἁγ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας)*. Πύργος: Ἰ.Μ. Ἡλείας, 2003, p. 13-91); Χρ. Σταμούλης, *Θεοτόκος καὶ Ὀρθόδοξο δόγμα. Σπουδὴ στὴ διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*. Θεσσαλονίκη, 1996.

⁶³ John Romanides, *Highlights in the Debate*, p. 184-185.

възприемат еднакви антропологични предпоставки (Аполинарий вижда греха като същностно свойствен за човешкия ум, затова се налага на негово място да се настани Словото), но извеждат различни последици от тях⁶⁴.

Стамулис възприема и позицията, че за учението на Теодор могат да се открият сериозни метафизични предпоставки. Според него, Несторий, като следва учителя си Теодор Мопсуестийски, изказва съвсем ясно идеите му вече без двузначността, присъща на Теодоровия изказ. При разглеждане на човешкото същество като определена и една „същност“ и „природа“, Теодор говори за човечеството на Христос като за една друга същност и природа, различна от божествената. Той се опитва да говори персонифицирано за човешката природа на Христос, приемайки принципа, че една същност не може да съществува без лице, нито една природа може да съществува без лице, а едно определено лице (сиреч нещо, на което приписваме лични свойства) не може да съществува без определена природа. Изхождайки от този принцип, който при Теодор търпи известна относителност, Несторий употребява навсякъде еднозначно „природа“ и „същност“⁶⁵. Той приема, че същност е онова, което Аристотел нарича „първа същност“, т.е. това, което носи лични характеристики, и говори за възплътения Бог Слово като за носещ две същности – една на Бог Слово и друга на човека Христос. А с „втора същност“, което означава общите белези на рода или вида, Несторий обяснява единосъщиято на трите лица на Светата Троица.

Употребявайки понятието „природа“ със значението на „първа същност“, т.е. вродени свойства и начин на съществуване на едно индивидуално нещо, Несторий смята, че свойствата на природата и същността на плътта (т.е. според него – човека Иисус Христос) не могат да се приемат за Бог Слово и обратно – свойствата на Бог Слово не могат да се приемат за човечеството, което той вече разглежда като отделен индивид. Теодор Мопсуестийски и неговият ученик Несторий в крайна сметка приемат като метафизична презумпция, че съединение и пълноценно общение по същност между две неща, имащи различни същности или природи, е невъзможно. Възможно е обаче съединение на два такива обекта по благоволение, като те запазват природите си и осъществяват едно неразделно лице, което притежава една воля и едно действие, от които следват една власт и могъщество. По този начин Теодор Мопсуестийски обосновава единението по същност на трите лица на божествената Троица, тъй като имат една и съща същност, но изключва такова единение между разносъщностни субекти. Със субекти, които нямат божествена същност, Бог може да се съедини само по благоволение (изглежда с това понятие се има предвид „по благодат“). Най-съществената грешка на Несторий обаче се нами-

⁶⁴ Хр. Σταμούλης, *Ανθρώπινη φύση του Χριστού*, p. 563-582.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 593.

ра в схващането му за понятието „ипостас“, което той приравнява с понятието „природа“. Той допуска тази грешка именно поради факта, че противопоставяйки се на една възрастваща по това време тенденция, дошла от Аполинарий, да се обезличава човешкото начало в Христос и да се приема, че човешката природа е погълната и така да се каже обезсвойствена от божествената. Той, за да подчертае, че човешката природа присъства със всичките си свойства в личността на Спасителя, приема, че тя е отделна ипостас. А както видяхме по-горе, понятието „ипостас“, така както е наложено в понятийния апарат по това време, означава някаква същност, която е персонифицирана в лицето на даден конкретен субект⁶⁶.

От 90-те години насам активно в тази област работи йезуитът Фредерик Мак-Лауд. Неговите интереси начеват от сирийската богословска книжнина и най-вече от сириеца Нарсай, върху когото той работи от 70-те години, и се пренасочват през последното десетилетие към Теодор Мопсуестийски⁶⁷.

Интересното при този автор е, че той е по-скоро познавач на сирийското християнство, а не толкова на източните свети отци. Пренасочването му към богословието на Теодор Мопсуестийски обаче е дало завиден резултат. Последното му издание – поредният том от библиотеката *Ранноцърковни отци* (*Early Church Fathers*), озаглавен *Теодор Мопсуестийски*⁶⁸, представлява встъпителна студия и избрани места от съчинения на антиохиеца, преведени на английски език. Този труд за десетилетия оттук насетне ще определя мнението на англоезичната (вероятно не само) публика за изследвания автор. Встъпителната студия е базирана върху основното съчинение на Мак-Лауд в тази област – *Ролята на Христовото човечество в спасението (от прозренията на Теодор Мопсуестийски)*⁶⁹.

Трудът на Мак-Лауд е съизмерим единствено с този на Деврес от 1948 г. и е отправен в същата посока – да реабилитира Теодор Мопсуестийски като християнски мислител, но на различна основа от тази на Деврес. Докато послед-

⁶⁶ *Ibid.*, p. 594-595.

⁶⁷ Frederick McLeod, *The Soteriology of Narsai*. Rome: Pontificium Institutum Orientale, 1973; eisdem, “Man as the Image of God: Its Meaning and Theological Significance in Narsai”. *ThSt* 42 (1981), p. 458-468; “The Antiochene Tradition Regarding the Role of the Body within the Image of God”. – In: M.A. Tilley, S. Ross (ed.), *Broken and Whole: Essays on Religion and the Body*. The Annual Publication of the College Theology Society, 1993, p. 23-53; “Judaism’s Influence upon the Early Syriac Christians”. – In: G. Sloyan (ed.), *Religions of the Book*. Lanham: University Press of America, 1996, p. 193-208; “The Image of God in the Antiochene Tradition”. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1999; “The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia’s Understanding of Baptism and Eucharist”. *J ECS* 10 (2002), p. 37-75.

⁶⁸ Frederick McLeod, *Theodore of Mopsuestia (Early Church Fathers)*. London&New York: Taylor & Francis Routledge, 2009.

⁶⁹ Frederick McLeod, *The Roles of Christ’s Humanity in Salvation. Insights from Theodore of Mopsuestia*. Washington: The Catholic University Press, 2005.

ният преразглежда достоверността на изворите, дошли през монофизитската и през православната традиция, Мак-Лауд се насочва към преразглеждане на позициите, а не на изворите. Той също отчита критиките против труда на Деврес. Подобно на Галтие също и Мак-Лауд смята, че отците на Петия вселенски събор (всъщност той избягва да го нарича „вселенски“) са чели неговите фрагменти, извадени от контекста им, и съответно Теодор, подобно на Несторий на Третия вселенски събор (Мак-Лауд го нарича просто „Ефески събор“), е останал неразбран. Осъждането на Теодор Мопсуестийски е плод на политически натиск от страна на император Юстиниан, диктуван от желанието му за обединение с монофизитите⁷⁰.

По този начин отново дискусията се връща към тезата на Галтие, издигната половин век по-рано, че при преразглеждането на Теодор е важен критерият, който ще се приложи, т.е. може да не се прилага критерият на вселенските събори, поне на някои от тях⁷¹. В работата на Мак-Лауд обаче аргументацията в полза на тази теза е по-подробно разработена. Разбира се, от тази гледна точка критерият на Третия и на Петия вселенски събор не важи при разглеждането на въпроса, защото според Мак-Лауд там „едностранчиво се поставя Кириловият акцент върху божествеността на Христос, а би трябвало антиохийският тълкувател да бъде разглеждан в светлината на Четвъртия и на Шестия вселенски събор, където се поставя ударение върху човечеството на Спасителя и Неговата свободна воля“⁷².

Според Фредерик Мак-Лауд „Теодор и Несторий са осъдени за есенциалистка христология, докато те изповядват функционалистка христология“. Това, което изследователят нарича „функционалистка христология“, е детерминирано от разбирането, че вътрешната същност на някого се явява и познава през външно проявените му действия и реч⁷³. Така един от основните изводи на изследователя-йезуит е, че Теодор е осъден поради различна концепция за „лице/личност“ (πρόσωπον)⁷⁴. Макар и да е трудно през фрагментарно запазеното творчество на антиохиеца да се вникне в пълнота в неговата богословска мисъл, може да се каже, че той е верен в този си подход на синоптиците, ев. Йоан и ап. Павел, на тяхната изразност по отношение на божеството и човечеството на Христос⁷⁵. Така че решенията на съборите, обобщава Мак-Лауд, не са особено важни за актуалния църковен живот⁷⁶. „Вероопределенията на събори-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 4-6.

⁷¹ *Ibid.*, p. 2-19; 257-258.

⁷² *Ibid.*, p. 259.

⁷³ *Ibid.*, p. xi.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 205-225.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 260.

⁷⁶ v. *ibid.*, pp. 226-251.

те – казва той – представляват второстепенни твърдения, които, без значение колко внимателно са изработени, не са способни цялостно да комуникират с действителността, лежаща под тях“(?)⁷⁷.

Подобно на Галтие, Мак-Лауд отрича, че съединението на двете природи на Христос е само нравствено. Той отрича, че под влиянието на тази концепция лицето на Спасителя се разпада на два индивида. Напротив, Христос като човек е възглавител на цялото човечество. Той възсъединява вселената в самата нея и нея с Бога. Той е Спасител на цялата твар, доколкото е едно общо лице на човечеството и Словото. Макар и пряко свързан със Словото, Христос като човек запазва човешката Си воля и, следвайки инициативата на Словото, Той действа по Свое желание според човешката Си природа, но в умишлено съгласие с божествената воля⁷⁸.

Отношението между Словото и човечеството в Христос са аналогични на отношението между душа и тяло в човека – една аналогия, забранена от „Изповедание на правата вяра против трите глави“ на имп. Юстиниан⁷⁹. В тази връзка Мак-Лауд смята, че Теодор Мопсуестийски върви плътно по стъпките на ап. Павел в тази своя аналогия и вижда в нея влиянието на Посланието до колосяни (2:9), където Христос, освен като видим образ на Бога, е описан и като „пълнота“ (πλήρωμα) на божеството⁸⁰. Освен това, изследователят се връща и към аргументите на Луизе Абрамовски⁸¹ от началото на 60-те години на XX век за „доксологичния или литургичния смисъл на единното Христово лице“ в несторианската традиция, на което се отдава едно поклонение и почитание, макар да е постигната от две природи. Мак-Лауд обаче вкарва този аргумент в евхаристиен контекст и го сравнява с почитанието, което католикът изпитва към евхаристийния хляб, в който реално присъства Бог. По същия начин, според него, в човечеството на Христос реално присъства Словото. Така несъмнено те са едно.

Тази концепция за „общото лице“ е довела Теодор Мопсуестийски и до специфично разбиране на „взаимообщението на свойствата“ (communicatio idiomatum) на двете природи на Спасителя. Функционалността на лицето Му позволява на Теодор, според Мак-Лауд, да запази интегралността на двете природи, като се отнасят свойствата на всяка от тях не към другата, а към общото им лице⁸². Според изследователя епископът на Мопсуестия не може да бъде съден като еретик въз основа на това, че разбирането му за „лице/личност“ е

⁷⁷ *Ibid.*, p. 259.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 163-175.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 173.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 110-115.

⁸¹ v. L. Abramowski, „Zur Theologie Theodors von Mopsuestia“. ZKG 72 (1961), p. 263-293.

⁸² Fr. MacLeod, *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, p. 166-172.

различно от това на Петия вселенски събор, особено имайки предвид, че този събор пренебрегва решително ролята на човечеството във спасението, след като утвърждава, че според Теодоровото богословие Бог Слово само е обитавал в избран човек⁸³.

В интерпретацията на Мак-Лауд спасението според Теодор Мопсуестийски представлява добиването на безсмъртие и е отговор на призива на ап. Павел, поставящ своето ударение върху възкресението и безсмъртието като освобождаване от греховното състояние на човешкия род. Спасението е всеобщо взаимопроникване в едно общо тяло, което се възглавява от Христос. Той всъщност прави способни всички, които са причастни на Неговата природа, не само да участват в Неговото постижение, но и да постигнат съединение с Бога⁸⁴.

Както отбелязва Мак-Лауд, това е една перспектива на ролята на тялото в спасението, която е силно пренебрегвана във Византия поради влиянието на Петия вселенски събор. Тя обаче – отбелязва той – е възвърната в Църквата от аскети като Франциск Асизки и Игнасио Лойола в лицето на един жив Христос, Който е способен да бъде изкушаван дори от детството Си и да устоява на изкушенията като човек – в противоположност на безстрастния византийски Пантократор⁸⁵. Тази тенденция според него довежда и до интереса на римокатолиците в средата на XX век към Четвъртия вселенски събор в Халкидон, тъй като там се утвърждава човечеството на Христос, и към Шестия вселенски събор в Константинопол, тъй като там се утвърждава Неговата свободна човешка воля.

Теодоровото схващане за спасението, даващо особен акцент на човечеството на Христос и отреждащо значително място на тялото, според Мак-Лауд е много по-приложимо към съвременния свят, който се отличава със стремеж към телесността и материализма. Тази концепция за спасението е една реална алтернатива на схващането за спасението като „обожение“ (divinization) с помощта на обожавачата благодат, която – казва Мак-Лауд – „изключва тялото от спасението“ (?)⁸⁶. Това разбиране за спасението като „обожение“ Мак-Лауд не на едно място в своето съчинение нарича „платоническо“⁸⁷.

Така се оказва, че разработката на Фредерик Мак-Лауд се превръща от изследване на христологията на Теодор Мопсуестийски в полемика против разбирането на спасението като „обожение“ и „причастност“ с нетварната Божия благодат. Твърде е вероятно той да има предвид именно православното раз-

⁸³ *Ibid.*, p. 254.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 261.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 263.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 59-62 etc.

биране за нетварна благодат или нетварни енергии, което е неприемливо за западната теология, но пък е привлекателно за редица западни изследователи, търсещи пътища към прозренията на древното християнство, изоставени по едни или други причини от западната теология от схизмата насам⁸⁸.

⁸⁸ v. Duncan Reid, *Energies of the Spirit*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997; Jacques Lison, *L'Esprit répandu – la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris: Les éditions du Cerf, 1994.