

АНТРОПОЛОГІЯ ТЕОДОРА МОПСУЕСТІЙСЬКОГО ТА ЇЇ ВПЛИВ НА СИРІЙСЬКУ БОГОСЛОВСЬКУ ТРАДИЦІЮ

У статті проаналізовано ключові аспекти антиохійської антропології на основі творів Теодора Мопсуестійського. Розглянуто особливості антропологічного вчення Теодора, які вирізняють його з-поміж інших антиохійських Отців, зокрема його науку про деякі аспекти Божого образу в людині, смертність і безсмертя, про жінку як образ Божий. Прослідковано також вплив антропології Теодора на східносирійську традицію, представлену в особі Нарсая. На завершення авторка робить спробу синтезувати деякі аспекти антиохійської та александрійської антропології.

Ключові слова: антропологія, Теодор Мопсуестійський, Нарсай, східносирійська традиція, образ Божий, смертність і безсмертя, жінка.

Вступ

Уже з перших років існування християнства Отці й Учителі Церкви, роздумуючи над Святим Писанням, намагалися пояснити, що мав на увазі автор книги Буття, коли проголосив: «Тож сказав Бог: *Сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу, і нехай вона панує над рибою морською, над птаством небесним, над скотиною, над усіма дикими звірами й над усіма плазунами, що повзають на землі. І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх*» (Бут 1:26-27). Ці слова, як початок історії спасіння людини, були найбільш цитованим уривком з усього тексту Старого Завіту і стали темою не однієї проповіді чи богословського трактату. Однак уже від початків християнства у різних традиціях по-різному трактували ці слова. Зокрема, александрійська традиція більше акцентувала увагу на другій частині, тобто Бут 1:27б, тоді як антиохійці радше наголошували на Бут 1:26-27а.

Сирійське богослов'я, на відміну від богослов'я інших традицій, випрацювало свій особливий спосіб бачення історії спасіння і призначення людини в ній на основі цього ж уривка Святого Писання, який воно

тракувало дослівно. Буквальне трактування було завжди ближче сирійській ментальності, і тому в певний момент свого богословського становлення сирійська традиція прийняла богословську систему антиохійського коментатора Святого Письма – Теодора Мопсуестійського¹, якого Ассирійська Церква Сходу² досі називає «блаженным коментатором» або «коментатором *par excellence*». Богословські роздуми Теодора про людину як образ Божий та її призначення лягли в основу сирійської антропології, а систематизував і пересадив ці богословські ідеї на сирійський ґрунт прихильник і послідовник Теодора – Нарсай, видатний сирійський поет-богослов V ст., якого традиція назвала «Арфою Духа»³.

Хоча більшість науковців вважає, що Нарсай привніс мало оригінального до системи Теодора⁴, для кращого розуміння сирійської антропології проаналізуємо в цій статті як Теодорові, так і Нарсаєві думки. Деякі аспекти антиохійської антропології допоможуть нам краще зрозуміти характерні риси антиохійської сотеріології та христології, що відрізняють їх від учення

¹ Теодора Мопсуестійського (350–428) вважають одним із найвидатніших коментаторів Біблії, після Орігена. Та якщо Оріген здебільшого представляє александрійський алегоричний підхід до розуміння Святого Письма, то Теодор є представником і виразником антиохійського буквального, історичного розуміння Писання. Теодор народився в Антиохії та жив там до 392 р., а згодом став єпископом Мопсуестії, де й помер, пробувши на своїй єпископській катедрі 36 років. Теодор писав грецькою мовою, а вже до кінця V ст. було здійснено повний переклад його творів на сирійську мову, і відтоді вони замінили вчення Єфрема, ставши незаперечним авторитетом для східносирійського богослов'я. Див.: F. McLeod. Narsai's dependence on Theodore of Mopsuestia // *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 7 (2007) 18-38.

² Східносирійська, або «несторіанська», як її іноді досі помилково називають, Церква – одна з найстаріших східних Церков, яка вважає своїм просвітителем та євангелізатором св. апостола Тому. Патріаршим осідком цієї Церкви спочатку було місто Селевкія-Ктесифон, а пізніше – Багдад. Ассирійська Церква визнає перші два Вселенські собори – Нікейський (325) і Константинопольський (381), але не приймає рішень Єфеського (431) та Халкедонського (451), оскільки вважає, що христологічна доктрина цих соборів суперечить її традиційній христології.

³ Нарсай (399?–502) – сирійський монах, богослов, поет. Народився і виріс у Перській імперії. Спочатку навчався в Едесі, потім став там-таки директором знаменитої Школи персів. Пізніше задля безпеки був змушений повернутися до Перської імперії і там, у Нізібіні, продовжував розвивати Школу персів. Нарсає вважають одним із найвидатніших богословів Ассирійської Церкви Сходу, однак донедавна його вчення було мало відомим через відсутність критичного видання його творів. Традиція приписує Нарсаю понад 300 мемрів (метричних проповідей), однак досі видано лише бл. 60. Див.: *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina* / перекл., уряд. А. Mingana. Mosul 1905; *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens* / перекл. і комент. F. Martin // *Journal asiatique* 9, ч. 14 (1899) 446-493; ч. 15 (1900) 469-525.; *Homélie de Narsai sur la création* / перекл. і комент. P. Gignoux. Turnhout 1968; *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* / перекл. і комент. F. G. McLeod. Turnhout 1979.

⁴ Поп.: A. Vööbus. Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia // *Church History* 33:2 (1964) 115-124, тут с. 120.

александрійської традиції. На завершення торкнемося досить суперечливого питання ранньохристиянської антропології – про те, чи жінка теж є образом Божим, і спробуємо зрозуміти, як відповідали на нього представники антиохійської традиції.

Образ Божий – цілісна людина

Сотворивши людину на свій образ, Бог не лише обдарував її гідністю та славою, а й поділився з нею своїми божественними властивостями: здатністю мислити, творити, встановлювати закони, управляти всесвітом. Однак важливо відразу зауважити, що в антиохійській традиції бути сотвореним на образ Божий – це унікальна ідентичність лише людини, яка відрізняє її від усього сотвореного, і навіть ангелів. Влада над видимим світом, на думку Теодора Мопсуестійського, не є характерною рисою образу Божого⁵, бо хоч небесні сили мають владу над світом, вони, однак, не наділені привілеєм бути образом Божим⁶. У чому ж тоді суть Божого образу?

Одним із ключових аспектів, на якому постійно наголошує Теодор, а пізніше і Нарсай, є цілісність Божого образу. Тобто, на відміну від александрійських письменників, які вважали, що образ Божий – це суто духовна дійсність, місцем перебування якої в людині є воїс, антиохійці та сирійці стверджували, що як душа, так і тіло творять єдину цілість – образ Божий⁷, який стає видимою присутністю невидимого Бога. Образом Божим є не просто душа чи якась її частина, а ціла людина. Теодор не полемізує з александрійцями, а просто подає декілька аргументів своєї богословської теорії. Найперше, людина як образ Божий стає видимою присутністю невидимого Бога, і тому ця присутність має бути матеріальною:

⁵ Цим ученням Теодор відрізняється від інших антиохійських богословів, наприклад Йоана Золотоустого й Теодорета Кирського, які вважали саме владу над видимим світом основною рисою Божого образу в людині. Див.: P.-W. Lai. *The Imago Dei and Salvation among the Antiochenes: A Comparison of John Chrysostom with Theodore of Mopsuestia* // *Studia Patristica* 67 [15] (2013) 393-402. Тут, однак, варто наголосити, що Теодор не завжди послідовно дотримується такого переконання. На думку Серджіо Дзінконе, у павлівському контексті Теодор пов'язує владу з образом Божим, натомість у контексті сотворення людини він не вважає владу визначальним аспектом Божого образу. Див.: S. Zincone. *Il tema dell'uomo/donna immagine di Dio nei Commenti paolini e a Gn di area antiochena (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto)* // *Annali di storia dell'esegesi* 2 (1985) 105-106, прим. 6.

⁶ Тут бачимо чітку відмінність між антиохійськими авторами й Оригеном, який вважав, що ангели також є образом Божим. Див.: N. V. Harrison. *Women, Human Identity, and the Image of God: Antiochene Interpretations* // *Journal of Early Christian Studies* 9:2 (2001) 208, 217-218.

⁷ В антиохійському середовищі була поширеною дихотомічна концепція розуміння людини. Згідно з нею, людина складається з двох елементів: тілесного смертного і безтілесного безсмертного; дух не вважається третім елементом, окрім душі і тіла, а ідентифікується або з душею, або з даром благодаті, який дарує людині Святий Дух. Таке розуміння знаходимо і в Теодорета, і в Теодора Мопсуестійського. Див.: Zincone. *Il tema dell'uomo/donna*, с. 14-15.

Кожний видимий образ вказує на те невидиме, що за ним стоїть. Який сенс творити невидимий образ невидимої реальності? Тому й існує звичай творити видимий образ для поклоніння і шанування, а також і пригадування про ту дійсність, яка з різних причин є тепер невидимою.⁸

Ще одним вагомим аргументом для Теодора є Христове Воплочення, у якому Слово Боже, прийшовши у світ, прийняло на себе не лише тіло чи душу, а цілу людську природу як психосоматичну єдність, котра «складається зі смертного тіла і безсмертної розумної душі»⁹, тому що Слово зішло на землю задля цілої людини та її спасіння.

Тут варто наголосити, що сирійська богословська традиція трактує поняття «образу Божого» метафорично, оскільки зрозуміло, що видима матеріальна людина не може бути образом невидимого трансцендентного Бога. Про це виразно говорить Нарсай, доповнюючи Теодора:

Бог назвав Адама образом своєї величі в метафоричному сенсі, оскільки все сотворене безмежно менше від Божественної сутності. Божественна природа незбагнено перевищує все сотворене, оскільки вона, на відміну від створінь, не посідає видимого відображення.¹⁰

Тобто людина є образом Божим не в онтологічному сенсі й не фотографічним способом, а в метафоричному значенні. Назагал для сирійських отців важливим був радше функціональний аспект людини – образу Божого, створіння поміж іншими створіннями, ніж її онтологічна сутність, про що нижче буде мова.

Ця подвійна природа людини вказує на дуже важливу рису образу Божого – об'єднавчий аспект. Теодор звертає увагу на те, що в людині незбагнено поєднуються дві реальності – видима і невидима, і таким чином людина стає своєрідним мікрокосмосом. Хоч Теодорова ідея близька до ідеї каппадокійських отців про те, що людина – це мікрокосмос¹¹, однак він розвиває цю думку дещо відмінним способом:

Забажавши привести все до порядку й зібрати воедино все створіння, усе видиме і невидиме, смертне і безсмертне, раціональне й ірраціональне, Бог створив людину як зв'язок (σύνδεσμος) усього. Так усе сотворене єднається з людиною через служіння їй, а людина об'єднує в собі все,

⁸ Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli ad Colossenses I:15 // *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii* / перекл., комент. Н. В. Swete: у 2-х т. Cambridge 1880–1882 (далі – Swete), тут: I:262-263 (тут і в усіх наступних випадках переклад мій, якщо інакше не зазначено. – І. Г.).

⁹ *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* / перекл., упоряд. А. Mingana. Cambridge 1932, с. 59.

¹⁰ *Narsai's Metrical Homilies* I, 19-23, с. 39.

¹¹ Див.: Grégoire de Nazianze. *Discours 28* [= SCh 250]. Paris 1978, с. 148; Gregorius Nyssenus. *De anima et resurrectione* // PG 46:28B-C.

стаючи запорукою приятельства для всіх. Він сотворив її та дав душу і тіло – душу, щоб була подібна до всього невидимого і розумного, і тіло, щоб усе видиме і матеріальне віднайшло в людині свою подобу. І так усе видиме і невидиме сотворіння об'єднується в людині через служіння їй та за подібністю природ.¹²

Ідея, що людина – *σύνθεσις* усього видимого і невидимого, є ключовим аспектом антропології Теодора Мопсуестійського. На його думку, саме ця єдність і становить суть Божого образу. Це вчення успадкувала і східносирійська традиція. Нарсай підкреслює цілісність Божого образу: він каже, що Господь, сотворивши людину, «душу і тіло назвав своїм образом»¹³. Тут варто звернути увагу на позитивне ставлення Нарсая до тіла. Сирійський богослов називає його арфою душі¹⁴ й не мислить одне без другого. Про цю психосоматичну єдність він говорить у Гомілії 63, вкладаючи в Божі уста такі слова:

Сотворімо розумну людину на наш образ, яка об'єднувала б у собі все сотворене завдяки єдності душі і тіла. Щоб життям душі вона уподібнювалася до невидимих ангелів, а тілесним складом близька була до всього видимого світу.¹⁵

Остання фраза попередньої цитати відкриває нам ще один важливий аспект учення Нарсая, який він запозичив від свого вчителя Теодора, однак розвинув дещо повніше. Сирійський поет говорить про те, що тіло людини відображає весь видимий світ, а душа – всю невидиму дійсність і це є свідченням невимовної Божої любові до людини: вона почувається добре у всесвіті й жодне сотворіння не є для неї чужим:

О Предивний Художнику! У людському тілі і душі Ти з любові відобразив увесь всесвіт, неначе величезну картину. У ній Тебе пізнають мешканці неба і землі, у ній Ти далекий стаєш близьким. Ти сотворив людину на свій образ та прикрасив її тілом і душею, і вона стала посеред землі наметом, у якому знаходять притулок мешканці неба і землі.¹⁶

Як і Теодор, Нарсай наголошує на тому, що людина поставлена Богом у цьому світі як посередник, через якого і в якому сотворіння повинно пізнавати й любити свого Творця та служити Йому. Людина об'єднує духовний і матеріальний світ у горизонтальному вимірі, щоб пізніше привести все у вертикальному вимірі до Бога.

¹² Theodorus Mopsuestenus. *Fragmenta in Genesin* // PG 80:109B-112A. Цей текст знаходимо як вставку серед коментарів Теодорета Кирського на книги Буття і Виходу. Див.: Theodoretus episcopi Cyrensis. *Opera omnia* // PG 80.

¹³ *Homélies de Narsai sur la création* IV, 1-2, с. 611.

¹⁴ Там само, 59-66, с. 619.

¹⁵ *Homélies de Narsai sur la création* I, 149-152, с. 535.

¹⁶ *Homélies de Narsai sur la création* III, 237-240, с. 599.

Місія людини у світі

Оскільки для антиохійських письменників важливим був не стільки онтологічний аспект людини як образу Божого, скільки функціональний, дехто з дослідників виокремлює три основні аспекти функціональної антропології Теодора Мопсуестійського, що їх перейняли також східносирійські богослови¹⁷. Йдеться про богословський аспект (зв'язок людини з Богом), космологічний (об'єднавча місія) та доксологічний (прослава Творця від об'єднаного у людині всесвіту).

Фактично разом із гідністю і славою бути Божим образом людина отримує важливу місію – перебувати в постійному зв'язку зі своїм Творцем, щоб могли бути місцеблюстителем Бога у світі та посередником між Творцем і сотворінням, об'єднувати в собі все сотворене, що через людину пізнає і любить свого Творця та служить Йому. Теодор Мопсуестійський каже, що людина є не просто сотворінням, як усі інші сотворіння, і навіть не просто видимою присутністю Бога, а представником Бога у видимому світі, царським образом для всього сотворіння. Теодор порівнює всесвіт із містом, яке заснував усемогутній володар:

Подібно як цар, збудувавши величне місто і прикрасивши його багатьма різними творами, на завершення наказав, щоб його образ, виготовлений якнайкраще, був установлений у центрі міста як нагадування про його засновника – це зображення царя всі мешканці міста повинні вшановувати на знак вдячності володареві за те, що подарував їм можливість жити в цьому чудовому місті, – так само і Творець усього сотвореного, сотворивши всесвіт, прикрасив його різноманітними витворами, а на завершення сотворив людину, яка повинна була бути образом Господаря, щоб усі творіння турботою і пошаною до людини віддавали славу і хвалу своєму Сотворителеві.¹⁸

У цьому уривку Теодор використовує порівняння з давньоримською практикою встановлювати статуї чи зображення імператора по цілій імперії. За відсутності імператора їх ушановували замість нього самого. На думку Теодора, Господь Бог поставив людину в цьому сотвореному світі як свого представника, якому все сотворіння – ангели і тварини – повинно віддавати шану та слухати його, служачи таким чином Богові через людину як Його видимий образ.

Хоча ні Теодор, ані Нарсай не заперечують, що божественне вшанування Адама «образом» передбачало наділення його певною владою над

¹⁷ Дослідниця Коллет Паске детально зупиняється на цих характерних рисах антропології Теодора у статті: С. Pasquet. L'homme créé à l'image de Dieu chez les Pères syriaques // *La Création chez les Pères* / ред. М.-А. Vannier. Berne 2011, с. 164. Окрім трьох згаданих характеристик, спробуємо розглянути ще деякі завдання, котрі стоять перед людиною як образом Божим.

¹⁸ Theodorus Mopsuestenus. *Fragmenta in Genesin* // PG 80:109A-B.

матеріальним світом, вони, однак, наголошують, що першим і основним завданням людини було являти невидимого Бога у всесвіті, щоб усе сотворіння могло віддавати належну шану і служіння Богові через своє служіння людині та турботу про неї. А Бог через людину виявляє свою владу і любов творінню. Тут варто зазначити, що образом Божим є не окремих індивідум, а людська природа, главою якої є Адам.

Важливо наголосити, що, на відміну від александрійської традиції, згідно з якою завданням людини є бути причасником божественного життя і звіщати це життя всьому сотвореному¹⁹, антиохійці трактують боголюдські відносини радше зовнішньо, лише з точки зору моралі та послуху. Тобто людина є посередником, через якого сотворіння приносить Богові послух, служіння й пошану, натомість у зворотному напрямку отримує в образі людини господаря, якому дана божественна влада і панування. Бачимо тут традиційне уникання можливості спілкування між божественним і людським, що пізніше проявиться в сирійській христології в запереченні будь-якого сопричастя між Божою і людською природами у Христі.

Крім усього сказаного, Адам не просто об'являє Бога всьому сотвореному, навіть ангелам, – він об'являє цілому всесвіту таїнство Пресвятої Тройці. Про це Нарсай говорить у контексті сотворення Адама: «Виразом “на наш образ” проголошується єдина Божественна природа, а “на нашу подобу” Він [Творець] об'являє нам і показує три рівні Особи»²⁰. Людська природа, слово і життя, на думку Нарсая, можуть символізувати три Особи Пресвятої Тройці, де «природа свідчить про Отця, слово – про Сина, а життя – про Духа»²¹. Нарсай наголошує, що людина є не просто образом Божим, а іконою Божою для сотворіння. Ця ікона об'являє сотворінню його Сотворителя і приводить усе сотворене до його Творця. Цим ще раз підкреслюється велич і важливість людини в цілій антропологічній системі.

Знаємо, однак, що людина не виконала завдання, призначеного їй Господом, і коли Адам не послухав Бога й переступив Його заповідь не їсти з дерева пізнання добра і зла, він утратив божественну гідність образу Божого, і в цей момент лад у всесвіті було порушено. Адам не просто втратив божественну гідність, а став образом Сатани, а отже – ворогом усього сотвореного:

Від сотворення ми не належали Сатані, оскільки Бог сотворив нас для себе на свій власний образ. І лише через підступ і хитрість Тирана та через

¹⁹ Про це пізніше говоритиме Максим Ісповідник у своєму богословському синтезі. Див.: Harrison. *Women, Human Identity*, с. 221.

²⁰ *Homélies de Narsai sur la création I*, 141-143, с. 535.

²¹ *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, с. 239. Перекл. за: F. G. McLeod. *Man as the Image of God: Its Meaning and Theological Significance in Narsai // Theological Studies* 42:3 (1981) 460.

наше недбальство ми звернули наші кроки до зла і втратили честь і велич образу, а потім отримали покарання смертю за наш гріх.²²

Щойно в Христі досконало звершуються слова Божі з Бут 1:26, а людина – це місце, де спочиває слава Божа. Нарсай першим робить розрізнення між образом Божим у людині і Образом Божим, досконало реалізованим у Христі. Людина сотворена «на образ Божий», і лише Христос – другий Адам – є істинним Образом Божим за природою, який відновив упалого Адама. Людина є образом Образу, або образом Первообразу, на який вона сотворена і який існував до неї. Щойно в Христі виявляється вся повнота образу Божого, який єднає все видиме і невидиме:

Бог обдарував смертного Адама всім: і фізичним складом та силою, і тим, що Він назвав його «своїм власним образом» та об'єднав ним усе, що існує. Образ подібний до Творця, однак номінально, не за природою, і тому він домінує над усім сотвореним, як і Творець володіє всім. Повнота образу є у Христі – другому Адамі. І той, хто був названий Його образом і пошкоджений, у Христі був відновлений.²³

Таким чином, Христове Воплочення бачиться не як потреба, спричинена гріхом Адама, а як відвічний план Отця зробити видимим істинний Божий образ. У Нарсая є христологічний уривок, у якому він окреслює Христа – істинний Образ Божий:

Слово прийняло Христа задля примирення всього сотворіння, щоб об'єднати все знову в любові, яку Адам утратив через переступ заповіді. Слово вшанувало всю розумну природу, прийнявши її на себе, оскільки тих, що належать Йому за природою, Він учинив учасниками своєї слави.²⁴

Щоб образ виконував свою місію, він мусить бути подібним до того, кого відображає, тобто до свого Первообразу. Це чітко бачимо у словах Святого Письма, де згадуються обидва терміни: «на наш образ» і «на нашу подобу» (Бут 1:26). Таким чином, зрозуміло, що «образ» і «подоба» є не синонімами, а радше дійсностями, які взаємодоповнюються²⁵. Назагал антиохійська, а пізніше і сирійська антропологія мало говорить про подобу. Зрозуміло, звичайно, що не йдеться про якусь матеріальну подібність, оскільки людина не може уподібнитися Богові за природою, а може зробити це лише в любові. Тому подоба Божа в людині – у тому, що вона повинна була представ-

²² *Commentary of Theodor of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* / ред. і перекл. А. Mingana. Cambridge 1933, с. 28.

²³ *Homélies de Narsai sur la création* III, 241-242, 281-283, 295-299, с. 599, 601, 603.

²⁴ *Narsai's Metrical Homilies* III, 690-698, с. 131.

²⁵ Поп.: F. Petit. *L'homme créé 'à l'image de Dieu': quelques fragments grec inédits de Théodore de Mopsueste // Le Muséon* 100 (1987) 272-273.

ляти Бога у світі, бути видимою люблячою і дбайливою присутністю Бога для сотворіння. Подобою Божою в людині була її відповідальна влада над усім сотворінням і турбота про нього, можливість творити, народжувати, доходити до суті всіх речей та в її царській здатності до розсудливості²⁶. Крім того, Нарсай каже, що хоч людина не має «природної» подібності з Богом, вона уподібнюється до Нього через любов²⁷. Так людина – «образ Божий» – об'являє Божу любов і водночас стає видимим об'єктом, за допомогою якого творіння може пізнавати Бога та виявляти Йому свою любов:

Бог назвав Адама своїм образом у сенсі аналогії стосовно Його величі, оскільки все створене є незрівнянно нижчим від Божественної сутності. Божественна природа незрівнянно вища від усього створеного і не має матеріального вираження, яким наділені смертні творіння. Назвавши людину своїм образом, Бог звеличив свій образ, щоб у ньому об'єднати все створене, щоби всесвіт міг виявляти Творцеві свою любов через Його видимий образ.²⁸

Нарсай бачить тут місію людини як служителя своєї вселенської літургії: всесвіт приносить Творцеві свою любов і служіння через людину, виявляючи їй свою прихильність, а людина, своєю чергою, отримуючи від всесвіту любов і служіння, приносить їх Богові разом зі своєю жертвою любові²⁹.

Смертність і безсмертя

Антиохійське богослов'я розглядає спасіння у сенсі переходу людини від стану смертності до стану безсмертя. На думку Теодора, Адам був сотворений смертним, тобто смертність була питомою рисою людської природи ще до гріхопадіння і не була покаранням за Адамів гріх, оскільки тіло Адама, взяте з пороку земного, від початку було призначене в цей порох повернутися. Натомість карою за гріх стало підтвердження цієї смертності Адама (Бут 3:19). Було би глупотою думати, що Бог на початку сотворив Адама безсмертним, не знаючи, що той згрішить, і що Адам став смертним аж після гріхопадіння:

²⁶ Пор.: Harrison. *Women, Human Identity*, с. 228. Франсуа Петі вважає, що до подібності належить теж і панування над усім сотворінням. Див.: Petit. *L'homme créé à l'image de Dieu*, с. 273.

²⁷ Фредерік Мак-Леод вважає, що Нарсай тут перевершує свого вчителя, наголошуючи на тому, що людина уподібнюється Богові не за природою, а в любові. Можливо, Теодор передбачав таке трактування, однак у його вченні воно не простежується так виразно, як це бачимо в Нарсая. Ще однією причиною відсутності такого трактування у самого Теодора може бути і втрата великої кількості його творів. Див.: F. G. McLeod. *The Soteriology of Narsai: Excerpta ex dissertatione ad Lauream*. Roma 1973, с. 37-38.

²⁸ Narsai. *Homily 4*. Перекл. за: McLeod. *The Soteriology of Narsai*, с. 21.

²⁹ Пор.: Pasquet. *L'homme créé à l'image de Dieu*, с. 173.

Невже Бог не знав, що Адам згрішить? [...] Нехай це буде відповіддю цьому наймудрішому мужеві³⁰: було би повним нерозумом навіть припустити таку думку. Зрозуміло, що, по-перше, Бог знав, що Адам згрішить, а по-друге, що гріх спричинить смерть. Хіба ж це не глупота думати, що Бог сотворив спочатку Адама безсмертним на шість годин (бо саме стільки часу минуло від сотворення Адама у шостий день до його гріхопадіння), а потім, після гріха, перемінив його у смертного! Бо ж якщо Бог хотів, щоб Адам був безсмертним, тоді чому не відвернув його від гріха, щоб уникнути покарання? Чому Бог не змінив також стану диявола, що є джерелом усякого зла, з безсмертності до смертності?³¹

Таким поясненням Теодор виразно намагається обстояти тут верховенство Божої влади і незмінність Божого рішення. Крім того, якби Адам був сотворений безсмертним від початку, то після гріха, покараний смертю, він залишився б у вічній смерті без можливості покаяння, подібно, як диявол. Натомість у Божому провидінні й чоловіколюбстві смерть Адама як належна кара за гріх стає одночасно і смертю для самого гріха, а отже – втечею від едемської трагедії та можливістю брати участь у новому житті, яке Христос – Новий Адам – започаткував своїм воскресінням. Через хрещення ми стаємо учасниками Христового воскресіння і нового життя.³²

Бачимо, що мова йде немовби про дві смертності: перша – природна, оскільки Адам був тілом, яке мало повернутися в землю, а друга – як покарання за гріх. Таким чином, перша смерть стала логічною підставою для другої, яку Адам добровільно вибрав для себе і своїх нащадків.

Що було б, якби Адам не згрішив? Чи міг би він досягнути своїм послухом безсмертя? Насправді Теодор не розглядає такої гіпотетичної можливості, але, на його думку, безсмертя належить єдино Богові, і тому в одвічному плані Божому прихід Христа був передбачений, щоби спасти людину від смертності, даруючи їй безсмертя. Він був передбачений у сотворенні смертної людини, щоби привести людину до безсмертя. Теодор не говорить про якийсь проміжний стан Адама і можливість вибору, як це бачимо в александрійській традиції, а натомість наголошує, що стан смертності був не лише первісним станом Адама, а й добром для нього:

Господь Бог сотворив нас смертними з огляду на теперішнє життя. Смертність не була причиною Божого гніву за гріх Адама, – непристойно навіть думати так про Бога, – ані зміною Богом свого первісного рішення щодо нас. Первісний стан смертності людини був виразом невимовної Божої

³⁰ На думку Мак-Леода, Теодор говорить тут про Августина або Єроніма. Див.: F. G. McLeod. *Theodore of Mopsuestia*. London – New York 2009, с. 180.

³¹ Theodorus Mopsuestenus. *Ex Libro contra defensores peccati originalis* // PG 66:1005.

³² Поп.: Theodorus Mopsuestenus. *In Epistolam Pauli ad Romanos Commentarii fragmenta* // PG 66:800-801.

премудрості й турботи про нас Того, хто сотворив нас із любові. Він дарував нам це теперішнє смертне життя, щоб ми вправлялися в чеснотах та навчалися про те благо, яке очікує нас у майбутньому віці.³³

Крім того, якби Бог від початку сотворив людину безсмертною і незмінною, то вона нічим не відрізнялась би від нерозумних істот, оскільки не вміла б оцінити своєї величі. Не досвідчивши змінності, ми ніколи не могли б оцінити незмінності; не зазнавши смерті, ми ніколи не змогли б досягнути величі безсмертя³⁴. Однак Теодор постійно наголошує, що людина не може досягнути безсмертя своїми силами. Його дарує людині Христос, який є тим Деревом Життя посеред раю, з якого людина не встигла скуштувати.

Ця ідея Теодора досконало вписується в учення про два стани (δύο καταστάσεις): теперішній (смертний і мінливий) і майбутній (безсмертний і незмінний), – яке лежить в основі його богословської антропології. Перший світ, матеріальний, триває від сотворення Адама до кінця часів, а другий – це той нематеріальний, що його Христос – другий Адам – виборів для людства і започаткує під час свого другого пришествя на загальному Страшному суді³⁵. Це вчення є досить оригінальним і відрізняє Теодора від інших отців, які навчали про три стани: первісний (безсмертний або перехідний) стан Адама в раю до гріхопадіння, стан теперішнього віку боротьби з гріхом і, врешті, повернення до стану безсмертя. Натомість Теодорові «два стани» є логічним продовженням – чи, радше, основою – вчення про те, що Адам від початку був сотворений смертним:

Угодно було Богові, згідно з Його силою і мудрістю, щоб ми на початку були [сотворені] у цьому [стані], але згодом переведені в той прекрасний [стан]. Однак не тому, що Бог пошкодував, що сотворив нас так, Він переводить нас у стан безсмертя, а тому, що так було призначено Ним: спочатку ми сотворені смертними, пізніше повинні були переходити у стан безсмертя.³⁶

У «смертному світі» людина є в центрі уваги, вона – центральна фігура, яка все об'єднує: завдяки душі вона єднається з ангельським невидимим світом, а завдяки тілу – зі світом видимим. У майбутньому безсмертному світі в центрі буде Христос, який остаточно перемінить усе та об'єднає в собі все сотворене:

³³ *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli ad Galatas II:15-16* // Swete, I:25-26.

³⁴ Поп.: Zincone. Il tema dell'uomo/donna, с. 22.

³⁵ Див.: McLeod. *Theodore of Mopsuestia*, с. 119; Vööbus. Regarding the Theological Anthropology, с. 119-120.

³⁶ Theodorus Mopsuestenus. *Fragmenta in Genesis* 1:26. Перекл. за: G. F. Rambow. Theodore vs. the "Arians" and the Parable of Humanity's Creation: A Syriac Fragment of Theodore of Mopsuestia's Commentary on Genesis 1:26 // *Journal of Early Christian Studies* 25:2 (2017) 248.

Ті, які увійдуть із Христом у Його Царство, будуть переіменовані й досягнуть, завдяки Божій благодаті, різноманітні чесноти. Вони зі смертних перетворюються у безсмертних, із тлінних – у нетлінних, із пристрасних – у безпристрасних, зі змінних – у незмінних, з рабів – у вільних, з ворогів – у друзів, із чужинців вони стануть синами, але не як Адам, а як Христос.³⁷

Якщо смертність Адама не є наслідком гріхопадіння, а отже, й онтологічної зміни людської природи після гріха, то смерть як кара за Адамові гріх стає непосильним тягарем, який прародичі залишили своїм нащадкам? Теодор дає тут дуже чітке роз'яснення: смерть є наслідком не лише Адамового гріха, а й гріха кожного з нас, за який ми несемо відповідальність:

Адам згрішив, і через гріх прийшла смерть, що, як кара за гріх, поширилась і на весь людський рід: оскільки всі згрішили, смерть панує над усіма. Смерть є покаранням не за цей чи той вид гріха, а за всі гріхи. Оскільки всі згрішили, – якщо й не тим самим гріхом, що Адам, то якимось іншим чином, – смерть однаково панує над усіма.³⁸

Тобто смерть панує над нами не через гріх Адама, а як наслідок наших власних гріхів. Та якщо смертність притаманна людській природі, то гріх з його наслідками не належить до сутності людини. Доказом цього є те, що

Христос прийняв на себе все, що належало нашій природі, навіть смерть, однак Він не прийняв на себе гріх, який належить не до природи людини, а до її свобідної волі. Бо якби гріх був частиною людської природи, то Христос і його прийняв би на себе.³⁹

Вчення Теодора про те, що Адам був сотворений смертним, міцно вкорениться у східносирійській богословській традиції та стане основою її богословської антропології⁴⁰. Нарсай згодом навчатиме:

Помилково казати, що це [смерть] сталося з нами з волі Творця, немовби Він не знав, що ми згрішимо, і гнів змінив Його рішення стосовно нас. Творячи нас, Він знав, що творить нас смертними. Це не Його гнів стягнув прокляття на нас та болі при народженні, і не тому, що Бог пошкодував про своє первісне рішення щодо людини, Він укінці вирішив накласти смерть на смертних. Природні речі, які належали до смертної природи людини, Він переіменив на покарання для добра людини.⁴¹

³⁷ Theodorus Mopsuestenus. *Homiliae catecheticae* I, 4. Перекл. за: R. A. Norris. *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford 1963, с. 168.

³⁸ Theodorus Mopsuestenus. *In Epistolas B. Pauli ad Romanos* V, 13 // PG 66:796.

³⁹ Theodorus Mopsuestenus. *De creatura*. Див.: McLeod. *Theodore of Mopsuestia*, с. 89.

⁴⁰ Про це говорить у своєму короткому дослідженні Артур Виїбус, подаючи історичний розвиток цього вчення у східносирійській богословській традиції. Див.: Vööbus. *Regarding the Theological Anthropology*, с. 121-122.

⁴¹ *Homélie de Narsai sur la création* IV, 55-57; I, 359-362, с. 613; 549.

Нарсай також говоритиме про те, що мета людини полягає не в обоженні, як навчали грецькі отці, – таке розуміння чуже для сирійської традиції, оскільки могло би провадити до змішування божественної і людської природ, – а в обезсмертненні людини. Нарсай не розуміє, як людина може бути обоженою або як людська природа може брати участь у божественній природі⁴². Для Нарсая спасіння приходить через відновлення людини як образу Божого, через відновлення цілісної людини, в якій усе сотворіння віднаходить свою повноту і звершення через остаточне осягнення людиною безсмертя, для якого вона була сотворена.

Чи жінка є образом Божим?

У святоотцівських текстах як александрійської, так і антиохійської традиції не раз постає питання, чи жінка є образом Божим і яка її роль у Божому плані спасіння. Це питання не дивує, зокрема після прочитання біблійного уривка Бут 3:1-7, де описано, як жінка першою піддалася спокусі, або 1 Кор 11:7, де апостол Павло каже, що чоловік є образом Божим, а жінка – славою чоловіка. Дивними, натомість, можуть здаватися відповіді отців, які заперечують гідність образу Божого в жінці. Хоч антиохійська традиція, на відміну від александрійської, частіше сумнівається в тому, що жінка теж сотворена на образ Божий⁴³, знаходимо в ній два підходи до трактування цього питання, і вони суттєво відрізняються між собою.

Сумнівно, чи отці взагалі намагалися дати чітку відповідь на питання, чи жінка є образом Божим. Вони говорять про це радше в контексті своїх антропологічних роздумів. І відповідь на це питання переважно обумовлюється способом їхнього розуміння того, як людина є образом Божим і що саме є характерними рисами Божого образу в людині, а частково й тогочасними суспільними викликами, на які потрібно було реагувати. Зважаючи

⁴² Вчення грецьких отців про обоження антиохійці вважали вченням про змішування природ, а отже – ересью. Неприпустимо говорити про те, що людська природа якимось чином може брати участь у божественному житті, бо тоді людська природа мала би перетворюватися в божественну. Вислів «Бог став людиною, щоб людина стала богом» в антиохійському та сирійському середовищах вважається богохульством, оскільки посягає на невимовну трансцендентність божественної природи. Знову бачимо тут наслідок буквального, раціонально-критичного трактування Святого Письма, яке унеможливило будь-яку алегорію чи різні рівні розуміння. Пор.: F. G. McLeod. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation. Insights from Theodore of Mopsuestia*. Washington 2005, с. 67-69. Подібно зауважує і Річард Норріс: «У писаннях Теодора не знаходимо жодного натяку на те, що спасіння полягає в обоженні» (Norris. *Manhood and Christ*, с. 169).

⁴³ Дослідники антиохійської традиції вважають, що Діодор Тарсійський, Йоан Золотоустий і Теодорет Кирський вважали жінку радше «образом образу», тобто образом чоловіка, який є образом Божим. Див.: F. G. McLeod. *The Image of God in the Antiochene Tradition*. Washington 1999, с. 191-229; Harrison. *Women, Human Identity*, с. 205-249.

на це, наші спроби аналізу святоотцівської думки щодо жіночого питання завжди будуть досить відносними і суб'єктивними.

Назагал антиохійська традиція⁴⁴, за винятком Теодора Мопсуестійського, основує свої антропологічні роздуми на Бут 1:26-27а і 1 Кор 11:7. Її богословська доктрина впливає з переконання, що характерною рисою Божого образу в людині є влада над усім сотвореним і управління цим світом, яке Творець доручив Адамові ще до сотворення Єви:

Людина є образом Божим не тілом і не душею, а лише пануванням. І тому що їй дана влада над усіма сотворіннями землі, вона називається образом Божим. Оскільки жінка віддана під владу чоловіка, вона є славою чоловіка, тобто є образом образу. Бо хоч вона й управляє різними справами, однак перебуває під послухом та отримує вказівки від чоловіка.⁴⁵

Чому, отже, сказано, що чоловік, а не жінка є образом Божим? Тому що Буття говорить не про те, що образ полягає у формі, а про те, що образ характеризується владою, яку посідає лише чоловік, а не жінка. Чоловік не підпорядковується нікому, тоді як жінка поставлена під його контроль, як Бог сказав: «*І тягти буде тебе до твого чоловіка, а він буде панувати над тобою*». Отже, чоловік є образом Божим, тому що він не підлягає нікому, подібно до Бога, який нікого не має понад собою і всім управляє.⁴⁶

До свого гріхопадіння Єва була наділена тою самою славою і честю, що й Адам, бо коли Бог сотворив її, Він промовив ті самі слова, творячи чоловіка і жінку (Бут 1:26-27). Бог сказав: «*Сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу*». Не було сказано: «Нехай буде чоловік», – чи про жінку: «Нехай буде жінка», а сказав лише: «*Сотворю йому поміч, відповідну для нього*» (Бут 2:18). Не просто поміч, а рівну йому, вказуючи цим на однакову гідність чоловіка і жінки.⁴⁷

Отже, з наведених цитат Теодорета Кирського та Йоана Золотоустого можемо зробити висновок, що йдеться не так про нижчу гідність чи припущення Богом одної зі статей, як про те, що кожен має свою, відповідну функцію, належну йому місію в цьому світі⁴⁸. І оскільки на чоловікові лежить завдання управляти цим світом, а влада є характерною рисою Божого образу, то чоловік є образом Божим, натомість жінці відведено іншу місію, яка, на думку святителя Йоана, не є особливістю Божого образу. Жіночі функції обмежуються домом, родиною, вихованням дітей, тоді як чоловічим

⁴⁴ Тут маю на увазі антропологічне вчення Діодора Тарсійського, Йоана Золотоустого та Теодорета Кирського.

⁴⁵ Theodoretus Cyrensis. *Interpretatio I Epistolae ad Corinthios XI* // PG 82:312.

⁴⁶ Joannes Chrysostomus. *In Genesim Sermo II* // PG 54:589.

⁴⁷ Joannes Chrysostomus. *In Genesim Sermo IV* // PG 54:594.

⁴⁸ Важливо пам'ятати, що антиохійська традиція говорить радше про функцію людини як образу Божого, ніж про її онтологічний статус.

заняттям є зовнішні справи, політика, а також дбання про Церкву Божу. Із суто практичних засад і для добра вірних Золотоустий говорить про те, що жінці не годиться навчати публічно в церкві. З одного боку, жінка вже раз повчила чоловіка – і її урок виявився фатальним в історії людства (Бут 3:6)⁴⁹, а з іншого – виникали різні суспільно-церковні питання, на які треба було шукати відповідей⁵⁰. Аргументом для Теодорета стають слова апостола Павла: «...кожному чоловікові голова є Христос, а голова жінці – чоловік, а голова Христові – Бог» (I Кор 11:3). Тільки такий порядок і субординація, на думку Кирського святителя, можуть забезпечити спокій і мирне проповідання Слова Божого⁵¹.

Крім добра загалу, на думку Йоана Золотоустого, виконання кожним своєї місії у світі забезпечити належний лад і функціонування всього сотворіння. Адже Творець не випадково визначив кожному інше завдання: чоловік і жінка є істотами, які себе взаємодоповнюють, виконуючи те, чого не може чи не здатний виконати інший. Як вважає Фредерік Мак-Леод, Йоан Золотоустий був переконаний, що поділ обов'язків і відповідна місія кожної статі сприяє добробуту й щастю як людської спільноти, так і цілого всесвіту⁵².

Хоч Теодор Мопсуестійський належить до тої самої антиохійської традиції, його богословські ідеї є досить відмінними. Антропологічно-богословські засновки Теодора, які ми розглядали вище, мають прямий вплив на його висновки також і щодо жіночого питання. Оскільки в основі антропології Теодора лежить твердження, що визначальною рисою образу Божого є єдність душі і тіла, він робить логічний висновок, що жінка теж наділена цією гідністю, бо складається з душі і тіла. Тобто Теодор вважає, що жінка теж сотворена на образ Божий, тому що має ту саму людську природу, що й чоловік, – природу, яка об'єднує в собі духовний і матеріальний світ та провадить усе до Бога.

Однак серед Теодорових коментарів є уривок (коментар на I Кор 11:7), який науковці трактують по-різному⁵³: «Він сказав, що жінка є славою,

⁴⁹ Святитель Йоан зауважує, що якби Адам від початку усвідомив свою владу над Євою, то не послухав би її невторопної поради: «Спочатку Адам не був свідомий своєї влади чи контролю над Євою. Однак коли вона зле використала дану їй силу, то замість помічниці стала для нього напасницею. І тоді Єва втратила все» (див.: Joannes Chrysostomus. *Homiliae XXVI in Epistolam I ad Corinthios* // PG 61:214-215).

⁵⁰ У період святительства Йоана Золотоустого й інших Отців існувало багато різних гетеродоксійних рухів, у яких особливо активними були жінки-пророкиці (напр., монтанізм), а також не раз траплялися випадки втручання представниць вищої аристократії в церковні справи.

⁵¹ Пор.: McLeod. *The Image of God*, с. 221-222.

⁵² Там само, с. 226.

⁵³ Нонна Верна Гаррісон бачить у цьому уривку вказівку на те, що Теодор заперечує присутність образу Божого в жінці (див.: Harrison. *Women, Human Identity*, с. 212), натомість

однак не образом, ...оскільки слава пов'язана з послухом, а образ – із владою»⁵⁴. Бачимо, що Теодор стає тут перед дилемою: він не заперечує, що однією з характеристик Божого образу є влада над світом, однак ця влада дана чоловікові, якому Бог підпорядкував усе, включно з жінкою.

Щоб розв'язати цю трудність, Теодор звертається до вже згадуваних слів Павла: «...кожному чоловікові голова є Христос, а голова жінці – чоловік, а голова Христові – Бог» (1 Кор 11:3), вважаючи, що в цьому органічно об'єднаному всесвіті жінка повинна підкорятися чоловікові як голові всього, подібно до того, як у людському тілі всі члени підпорядковані голові, завдяки чому в ньому панує порядок і взаємна комплементарність. Автор робить тут наголос радше на єдності та послуху, ніж на приниженні жінки чи применшенні її ролі. Щобільше, він полемізує з апостолом Павлом стосовно невинності Адама й відкидає трактування деяких своїх сучасників, що упадок Єви приніс прокляття на всіх жінок⁵⁵. Тут Теодор дотримується свого вчення про те, що кожен несе відповідальність за власний гріх.

Треба сказати, що в різних контекстах Теодор по-різному трактує образ Божий: у контексті сотворення образом Божим є цілісність людської природи (душа і тіло), натомість у павлівському контексті характерною рисою образу є влада. З огляду на таку непослідовність, важко однозначно говорити про Теодорове розуміння жінки як образу Божого.

Стосовно того, чи може жінка публічно навчати, зокрема в церкві, Теодор згоден зі своїми сучасниками і вважає припис апостола Павла виданим слушно, оскільки він служить для добра загалу:

На мою думку, апостол написав цей припис задля спільного добра, тобто жінці не личить навчати в церкві. Таке правило було необхідністю того часу, коли з'являлося багато різних пророчиць; деякі з них і справді були натхнені Богом та користувалися великим авторитетом. Павло дав такий наказ, щоб ті, які повинні пильнувати за порядком у Божому домі, були уважними, щоби Божі дари не марнувалися, але і щоб не було замішання в церкві. Однак ми не говоримо про те, що жінці зовсім заборонено навчати. У себе вдома вона повинна навчати дітей і навіть чоловіка, якщо потрібно.⁵⁶

Цікаво, що Теодор не має щодо цього питання достатніх аргументів. Він лише вважає, що для спільного добра буде краще, якщо жінка не навчатиме

Фредерік Мак-Леод трактує цей уривок протилежно (див.: McLeod. *The Image of God*, с. 212-213). Погоджуючись із думкою останнього, вважаю, що Теодор не заперечує присутності Божого образу в жінці, а радше звертає увагу на те, що кожен має своє завдання в цьому світі.

⁵⁴ Цит. за: Harrison. *Women, Human Identity*, с. 212.

⁵⁵ Пор.: McLeod. *The Image of God*, с. 216.

⁵⁶ *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolam B. Pauli ad Timotheum I:2* // Swete, II:93-94.

в церкві. На його думку, апостол піклувався проблемами, котрі поставали у тогочасній церковній спільноті: жінки занадто втручалися в церковні справи, занедбуючи свої домашні обов'язки й турботу про власну родину. Теодор вважає, що жінка повинна займатися належними їй справами задля спільного добра.

І тут Теодор звертається до тієї самої теми, яку ми вже розглядали в Йоана Золотоустого: чоловік і жінка мають різні ролі та покликання у церкві й у світі. Теодор знову звертається у цій справі до апостола Павла:

Після того, як Павло звернувся до загалу, говорячи про чоловіків і жінок, він звертається окремо до жінок. Павло говорить про те, що служіння є різні, вони відмінні між собою, і тому для добра спільноти потрібно, щоб вони були виконані. Не можуть усі робити все, бо кожен має особливий дар до чогось. Тому краще буде, якщо кожен виконуватиме притаманне йому завдання.⁵⁷

Тобто йдеться не про те, що чиясь місія краща або якийсь завдання престижніше, а про те, що кожен повинен знати своє місце. Деяко далі Теодор знову каже, що гідність жінки жодним чином не применшується тим, що в церковному служінні їй відводиться другорядне місце, бо є служіння, від яких відсторонені чоловіки, і це не сприймається як приниження, а лише як належний порядок. Теодор не говорить про те, що жінка не є образом Божим, – він радше каже, що вона як образ Божий має інакше, ніж чоловік, завдання. Сфера діяльності чоловіка – це зовнішні справи, суспільні функції, натомість жінка повинна зсередини рядити домом, утримувати церкву та працювати для спільного добра. Теодор не стверджує, що жінці заборонено навчати, однак таке навчання часто може шкодити добру й порядку в церковній спільноті, а тому він вважає за відповідне, щоб жінка в церкві дотримувалася мовчанки.

Полеміку стосовно того, чи Теодор вважає жінку сотвореною на образ Божий, чи ні, варто підсумувати з перспективи його христологічної доктрини. Для Теодора єдиною істинною парадигмою образу Божого є Ісус, у людське тіло якого зодягнулося Слово Боже. Оскільки Адам є прообразом Ісуса, то лише Адам, як чоловік, єдиний вповні виконує роль Божого образу, а жінка цього позбавлена. Звідси і священнича місія, яка покладена на Адама як прообраз Христа. Однак важливо пам'ятати, що священство – це не єдина характеристика Божого образу, і бути позбавленим священничого служіння зовсім не означає бути позбавленим гідності образу Божого.

⁵⁷ Там само.

Висновок

Теодор Мопсуестійський, хоч він належав до антиохійської богословської традиції, своїми антропологічними поглядами дещо відрізнявся від сучасників. Можливо, саме ці особливості його вчення і стали причиною того, що східносирійська богословська традиція незабаром почала вважати цього святиителя своїм незаперечним авторитетом.

Згідно з Теодоровою наукою, після сотворення всього видимого і невидимого Творець сотворив людину і наділив її неймовірною гідністю – бути Його видимим образом. Він поставив людину в цьому світі, щоб вона свідчила Божу любов і турботу про все творіння та – як єдність тіла і душі, видимого і невидимого – об'єднала все і привела все до Творця. Психосоматична єдність людської природи свідчить про важливе місце людського тіла в Божому плані спасіння. Саме ця єдність духовного і матеріального в людині, яким вона об'єднує собою всесвіт, і є, на думку Теодора, визначальною рисою Божого образу в людині. Він не погоджується з ученням Йоана Золотоустого, що цією особливістю є влада, якою Творець наділив людину, тому що й небесні сили мають певну владу над світом, однак вони не є образом Божим. Влада, доброта, здатність до творчості та розсудливості були, радше, характерними рисами подібності людини з Богом. Після гріхопадіння людина залишилася образом Божим, однак утратила подібність із Богом, і таким чином порушився весь лад у всесвіті – сотворіння перестало впізнавати в людині образ свого Творця.

Прихід Сина Божого був від початку передбачений в одвічному Божому плані спасіння як завершення сотворення, і причиною Христового Воплочення не був гріх людини. Тут антропологічна система Теодора Мопсуестійського досить логічна, хоч і дещо незвична для нас: людина була сотворена смертною, і щойно прихід Христа – істинного Образу Божого – мав дарувати людині безсмертя, що належить виключно Богові. Дерево Життя в раю, з якого Адам і Єва так і не скуштували, – це Христос, який дарує безсмертя. Що ж тоді зробив гріх прародичів? Він приніс у світ смерть, яка, з одного боку, була карою за гріх, а з іншого – стала переходом до майбутнього стану безсмертя, який започаткує Христос своїм другим пришествям.

Сирійські автори, починаючи від Нарсяя, йдуть за вченням Теодора Мопсуестійського та акцентують увагу не на онтологічній дійсності людини як образу Божого (це було притаманним радше александрійській традиції), а на функціональному аспекті цієї дійсності. Людина як «образ Божий» не просто обдарована славою, владою та гідністю, а має важливе завдання – являти в цьому світі Творця. Людина повинна дбати про всі довірені їй сотворіння, які їй служать у любові, і приносити це їхнє і своє служіння як жертву любові Богові. Завдяки своїй подвійній дійсності людина стає

місцем єднання всього видимого і невидимого та приводить сотворіння до Бога, виконуючи цим свою священничу місію. Крім того, тіло людини як видимий елемент стає способом матеріального об'явлення Бога у всесвіті, завершенням якого стало Христове Воплочення.

Одним із питань, яке сьогодні є надзвичайно актуальним, однак не було таким для Отців Церкви, є питання антропологічної сутності жінки та її ролі в історії спасіння. В антиохійській традиції є дві точки зору стосовно цього питання. З одного боку, Йоан Золотоустий і Теодорет Кирський вважали, що жінка не є образом Божим, оскільки не має влади над світом, яку отримав Адам, а тому повинна підпорядковуватися чоловікові. Їй відведено внутрішню роль у цьому світі. З іншого боку, Теодор Мопсуестійський говорить про те, що жінка, як і чоловік, наділена людською природою, в основі якої лежить психосоматична єдність, що є характерною і визначальною рисою Божого образу, а значить, жінка теж сотворена на образ і подобу Богу. Місії Адама і Єви в цьому світі відмінні: Адамові доручено бути главою сотворінь і священником, що приносить жертву Богові, а Єва покликана бути матір'ю, яка чуває над життям і піклується всім сотвореним.

Назагал антропологія Теодора, а пізніше і Нарсая, є дуже антропоцентричною, на відміну від теоцентричної антропології александрійців і каппадокійців. Якщо для останніх ідентичність людини визначається мірою її участі в божественному житті, то для перших у центрі цього світу стоїть людина, яка не просто прагне власної досконалості та дбає про своє спасіння, а повинна піклуватися про те, щоб об'єднувати все сотворене і вести його до Творця. Тут наголос не так на персональному аспекті, як на спільнотному чи навіть космічному. Обидва богословські підходи, хоч і різні, себе взаємодоповнюють. І цей новий богословський синтез може допомогти нам сьогодні знайти відповідь на питання про сенс існування людини в цьому світі, де вона, дбаючи про всесвіт та об'єднуючи в собі все видиме і невидиме, повинна прагнути привести все до сопричастя з Творцем.

Бібліографія – Bibliography

Джерела – Sources

- Commentary of Theodor of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* / tr., ed. A. Mingana [= Woodbrooke Studies, VI]. Cambridge 1933.
- Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* / tr., ed. A. Mingana. Cambridge 1932.
- Grégoire de Nazianze. *Discours 27-31* / tr., ed. P. Gallay, M. Jourjon [= Sources Chrétiennes, 250]. Paris 1978.

- Grégoire de Nazianze. *Discours 38* / tr., ed. Justin Mossay [= Sources Chrétiennes, 358]. Paris 1990.
- Gregorius Nyssenus. *De anima et resurrectione* // PG 46:11-160.
- Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens* / tr., ed. F. Martin // *Journal asiatique* 9/14 (1899) 446-493; 9/15 (1900) 469-525.
- Homélie de Narsai sur la création* / tr., ed. P. Gignoux [= Patrologia Orientalis, 34:3-4]. Turnhout 1968.
- Joannes Chrysostomus. *Homiliae XXVI in Epistolam I ad Corinthios* // PG 61:211-224.
- Joannes Chrysostomus. *In Genesim Sermo* // PG 54:581-630.
- Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina* / tr., ed. A. Mingana [= Woodbrooke Studies, II]. Mosul 1905.
- Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* / tr., ed. F. G. McLeod [= Patrologia Orientalis, 40:1]. Turnhout 1979.
- Theodoretus Cyrensis. *Interpretatio I Epistolae ad Corinthios XI* // PG 82:163-376.
- Theodoretus Cyrensis. *Quaestiones in Genesim* // PG 80:77-225.
- Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii* / tr., ed. H. B. Swete: in 2 vols. Cambridge 1880–1882 (= Swete I, II).
- Theodorus Mopsuestenus. *Fragmenta dogmatica* // PG 66:969-1054.
- Theodorus Mopsuestenus. *Fragmenta in Genesim* // PG 80:109-114.
- Theodorus Mopsuestenus. *In Epistolam Pauli ad Romanos Commentarii fragmenta* // PG 66:787-876.

Опрацювання – Studies

- Harrison N. V. Women, Human Identity, and the Image of God: Antiochene Interpretations // *Journal of Early Christian Studies* 9:2 (2001) 205-249.
- Lai P.-W. The *Imago Dei* and Salvation among the Antiochenes: A Comparison of John Chrysostom with Theodore of Mopsuestia // *Studia Patristica* 67 [15] (2013) 393-402.
- McLeod F. G. Man as the Image of God: Its Meaning and Theological Significance in Narsai // *Theological Studies* 42:3 (1981) 458-468.
- McLeod F. G. *The Image of God in the Antiochene Tradition*. Washington 1999.
- McLeod F. G. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation. Insights from Theodore of Mopsuestia*. Washington 2005.
- McLeod F. G. *The Soteriology of Narsai: Excerpta ex dissertatione ad Lauream*. Roma 1973.
- McLeod F. G. *Theodore of Mopsuestia*. London – New York 2009.
- McLeod F. G. Narsai's dependence on Theodore of Mopsuestia // *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 7 (2007) 18-38.
- Norris R. A. *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford 1963.
- Pasquet C. L'homme créé à l'image de Dieu chez les Pères syriaques // *La Création chez les Pères* / ed. M.-A. Vannier. Berne 2011, 161-174.
- Petit F. L'homme créé 'à l'image de Dieu': quelques fragments grec inédits de Théodore de Mopsueste // *Le Muséon* 100 (1987) 269-281.
- Rambow G. F. Theodore vs. the "Arians" and the Parable of Humanity's Creation: A Syriac Fragment of Theodore of Mopsuestia's Commentary on Genesis 1:26 // *Journal of Early Christian Studies* 25:2 (2017) 231-254.

Vööbus A. Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia // *Church History* 33:2 (1964) 115-124.

Zincone S. Il tema dell'uomo/donna immagine di Dio nei Commenti paolini e a Gn di area antioclena (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto) // *Annali di storia dell'esegesi* 2 (1985) 103-113.

Ihnatiya Havrylyk

**ANTHROPOLOGY OF THEODORE OF MOPSUESTIA
AND ITS INFLUENCE ON THE SYRIAN TRADITION**

In the article the author analyzes the key aspects of Antiochene anthropology on the basis of the writings of Theodore of Mopsuestia. She considers the peculiarities of Theodore's anthropological doctrine, distinguishing him from other Antiochene authors, in particular, his teaching on some aspects of the image of God in man, mortality and immortality, woman as the image of God. The author traces the influence of Theolodre's anthropology on the East Syrian tradition represented by Narsai. In conclusion, she tries to synthesize some aspects of Antiochene and Alexandrian anthropology.

Keywords: anthropology, Theodore of Mopsuestia, Narsai, East Syrian tradition, the image of God, mortality and immortality, woman.