

Теодор Мопсуестијски: Христолошка прожетост његовог поимања Крштења и Причешћа

Овај рад испитује како Теодор Мопсуестијски у својој светотајинској мисли схвата појмове „тип“, „учешће“ и „стварно присуство“, а у време када долази до појмовних (језичких) промена у Цркви. Најпре ћемо сумирати главне аргументе W.De Vries-а, I.Oñatibia-е, and L.Abramowski-е о ефектима који су, по Теодору, присутни у Крштењу и Причешћу. У овом раду примењује се Теодорово схватање улоге коју „икона Божија“ и „тело Христово“ имају као начин да се разумевање стварног функционалног однос који Теодор поставља (смешта) између светих Тајни и њиховог небеског испуњења. Остати везан за тело Христово требало би да обезбеди бесмртност.

У својој студији која се бавила преосталим расположивим списима Теодора Мопсуестијског о Светим Тајнама,¹ *Wilhelm de Vries*, поставио је фундаментално питање о томе како уопште разумети Теодора. Он се пита: „да ли је крштено људско биће у свом прелазном стању (између садашњег и будућег времена), заправо већ учествује у даровима спасења или ће им, пак, ови дарови бити дати тек по васкрсењу?“² По *de Vries*-у Теодор „јасним речима исказује да то, што Господ узима вино за крв, представља чин пуког симболизма, већ познатог у Старом Завету.“³ Касније, он то поново истиче: „У ствари, изгледа да ми, овде и сада, немамо ништа више осим наде у (задобијање) будући света“⁴. Већ прве речи његовог чланка „*Der Nestorianismus Theodors von Mopsuestia in seiner Sacramentenlehre*“ указују на то да *de Vries* сматра да, то што Теодор Тајне схвата као чисте симболичке предлике будуће рајске пуноће, представља логичан наставак и потврду Теодорове несторијанске христолошке мисли.⁵

* Frederick G. McLeod, S.J. је професор Богословских студија на Универзитету Saint Louis.

¹ Wilhelm de Vries, „Der ‘Nestorianismus’ Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre,” *ОСР* 7 (1941): 91–148. Погледати још и његово дело: „Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia,” *ОСР* 24 (1958): 309–38; као и његова успутна запажања о Теодору, која је изнео у својој књизи *Sakramententheologie bei den Nestorianern* (Рим: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1947).

² De Vries, „Nestorianismus,” 315.

³ *Ibid.*, 138.

⁴ *Ibid.*, 318.

⁵ Видети још и de Vries-ов закључак на страни 338.

*Ignatio Oñatibia*⁶ 1954. године и *Luise Abramowski*⁷ 1961. године, довели су у питање *de Vries*-ов закључак. Они чврсто стоје на томе да су њихова истраживања Теодоровог схватања појмова „тип“ и „учешће“ показала да Теодор Крштење и Причешће није посматрао само као просту понуду ишчекивања са надом на будући бесмртни и непроменљиви живот. Они тврде да Теодор сматрао да те две Тајне имају стварне динамичке ефекте на оне који их примају. Овај рад ће се позабавити тим спорењима путем представљања новог приступа, да не кажемо нове димензије погледа, за разумевање Теодорове светотајинске мисли. Намера овог рада је да осветли утицај Теодоровог христолошког става на његово учење о Крштењу и Причешћу, путем испитивања тога шта је он заправо мислио под изразима „икона Божија“⁸ и „тело Христово“. Додатно, ова студија нуди могућност увида у то како се на Теодорово, али и на наше садашње сопствено друштвено-културно разумевање, одражава значење основних евхаристијских појмова као што су: „учешће“, „тип-архетип“, „стварно присуство“, „примање Тела и Крви Христове“ и „обожење“. Или уопштено: Како се данас поимају духовни ефекти Крштења и Причешћа на живот хришћанина?

Почећу са кратким освртом на то ко је био Теодор, као и на историјски и друштвено-културни контекст у којем је он писао своје светотајинске катихетске омилије. Потом ћу сумирати главне аргументе које су изнели *de Vries*-а, *Oñatibia*-е и *Abramowski*-е у прилог својим тврдњама о Теодоровој светотајинској мисли. Потом ћу се бавити Теодоровим учењем о „икони Божијој“ и „телу Христовом“ и извући основне импликације за разумевање Теодорове мисли о Светим Тајнама, и у каквом је односу то разумевање са његовим христолошким ставом. Сматрам да овакав приступ нуди средњу позицију између две супростављене стране. Студију ћу закључити сажетком главних закључака до којих се њоме дошло. Теодор је пример зашто је толико неопходно бити пажљив у погледу историјских околности и друштвено-културне позадине светотајинских појмова.

Теодоров живот

Теодор Мопсуестијски (350-428 н.е.) је широм хришћанског света крајем 4. и почетком 5. века био признат као водећи егзегета и богослов Антиохијске школе.⁹

⁶ I.Oñatibia, „La vida christiana, tipo de las realidades celestes: Un concepto basico de la teologia de Theodore de Mopsuestia,“ *Scriptorium Victoriense* I (1954): 100-133

⁷ Luise Abramowski, „Zur Theologia Teodors von Mopsuestia“, ZKG 72 (1961): 263-93. За друга разматрања Теодорових размишљања на тему Крштења и Причешћа, погледати Günter Koch, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia*, Münchener Theologische Studien II (München: Max Hueber, 1965), 184-208; као и само за Причешће, Rowan A. Greerm *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian* (Westminster: Faith Press, 1961), 79-85; као и Joanne McWilliam Dewart, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia* (Washington: Catholic University of America Press, 1971), 106-10.

⁸ За студију о Теодоровом разумевању „иконе Божије“ погледати: Frederick G. McLeod, *The image of god in the Antiochene Tradition* (Washington: Catholic University of America Press, 1999).

⁹ Појам „школа“ овде не треба узети у њеном садашњем значењу. У Теодорово време, појам је означавао групу егзегета и богослова који су делили исте погледе. Иако се међусобно разликујући у

Он је живео и писао у време када су различите форме аријанства већ биле у паду на хришћанском Истоку, а источни богослови пажњу преусмерили са дефинисања правилног израза о једнакости три божанска Лица у Тројици ка дефинисању врсте јединства која је постојала између божанског Логоса и Исуса. У таквим околностима, Теодор се истакао као утемељивач и главна личност антиохијског настојања на очувању пуног човештва Христа у његовом јединству са Логосом. Умро је три године пре него што се разбуктао богословски спор између Несторија (+451.) и Кирила Александријског (370-444) о начину изражавања јединства Христових природа, а тај спор је довео и до поделе. Иако Теодор и Диодор Тарсијски (умро пре 394. године) нису заједно са Несторијем били осуђени на Сабору у Ефесу (431. године), касније су постали мета напада због заступања истоветних христолошких ставова. Међутим, до осуде Теодорових списа и саме Теодорове личности, као јеретичких и непобожних, дошло је тек неких 125 година касније, на Сабору у Константинопољу 553. године.¹⁰ Од тада, Теодор је, без измена, именован као „отац Несторијанства“.¹¹ Иако је највећи део његових списа по заповести цара Јустинијана (483-565) уништен, неколико његових списа ипак је преживело. Срећом, за сврху овог рада, имамо преводе његових *Катихетских омилија* и његове коментаре мањих посланица Ап. Павла и Јеванђеља по Јовану. Ови радови, заједно са другим постојећим деловима, пружају добру основу за стицање увида у Теодорову светотајинску мисао.¹² Његове катихетске омилије посебно су од помоћи за разумевање крштењских и евхаристијских обреда коришћених у Теодорово време.

Светотајинске праксе четвртог века

Најпре, пожељно је поново се осврнути на историјске околности у којима Теодор износи своје катихетске омилије. С обзиром на то да су цар Константин и Свети Августин умрли у приближно време када се Теодор родио (as the emperor Constantine's and Saint Augustine's lives both highlight), у време када је Теодор писао, честа пракса била је одлагање примања Тајне Крштења, а што је за резултат имало да је примање Причешћа постало пракса само оних истински посвећених. Парадоксално, када је хришћанство постало прихваћено као вера Римског/Византијског царства оно је код многих изазвало кризу. Јер, хришћанство је за-

детаљима, они су наглашавали дословно, историјско и рационално тумачење Писма, с нагласком на целости Христовог човештва.

¹⁰ *The Christian Faith: Doctrinal Documents of the Catholic Church*, ed. J. Neuner and J. Dupuis, 5th rev. ed. (New York: Alba House, 1990), 175.621 (434-35 in Denzinger).

¹¹ На крају свог закључног испитивања Теодорових преосталих списа, Francis A. Sullivan: „не може се порећи да је Теодор Мопсуестијски, упркос православности својих намера, заиста представљао оно што су га дуго називали: „отац Несторијанства“.“ *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, *Analecta, Gregoriana* 82 (Rome: Universitas Gregoriana, 1956), 288.

¹² Радови који су преживели су они пасуси његових списа који су цитирани као доказ његове јереси, његови коментари Псалама и неколико Павлових посланица и нешто изолованих делова, као и његове Катихетске омилије и спорови са македонијанцима. Пошто су катихетске омилије подужи списи, оне представљају више него довољан материјал за утврђивање Теодорове светотајинске мисли.

хтевало радикалну посвећеност јеванђелском начину живота који успоставља строге епитимије за јавне грешнике. Та је строгост код многих младих људи довела до оклевања – било због уважавања њихових људских слабости и светости Светих Тајни, било једноставно због страха и цинизма – да Крштење приме тек у каснијем периоду свог живота.¹³ Таква пракса била је широко осуђивана у списима Отаца, нпр. Григорије Нисијски (335-394), омилија „Против оних који одлажу крштење“¹⁴. И Кирил Јерусалимски¹⁵ (315-387), Амвросије¹⁶ (337-397) и Јован Златоусти¹⁷ (350-407) у својим проповедима такође су говорили против такве праксе. Њихова осуда открива постојање широко распрострањеног става који указује на врло мало или никакво уважавање фундаменталног значаја који би Крштење и Причешће требало да имају у духовном животу хришћанина.¹⁸

Имајући у виду тако дубоко укоренењено оклевање према примању Светих Тајни, можемо видети најмање један од трендова против којих су се борили велики мистагози четвртог века: Кирил Јерусалимски, Јован Златоусти, Амвросије и Теодор Мопсуестијски, пишући о две основне хришћанске Свете Тајне, Крштењу и Причешћу. Њихова намера није била само да дају упутства, већ изнад свега да надахну и ојачају решеност оних који се спремају за ове Тајне. Они наглашавају значај, али и потребу за учешћем у тајинском животу Цркве, које је неопходно, уколико су хришћани заиста озбиљни у намери да живе у Христу и жељи за будућим вечним животом. Ова омилија, која објашњава хришћанске Свете Тајне, од велике су помоћи за добијање увида или бар доказа о томе како су Оци у периоду касне Антике поимали духовно значење и преображавајућу моћ симбола, обреда, типова и архетипова коришћених у Светим Тајнама.¹⁹

Спор

Као што је већ поменуто, неслагање је настало око става о Теодоровом разумевању садржине Светих Тајни. Искрсло је *Wilhelm de Vries*-овим закључком који је изнео у својој студији о Теодоровој светотајинској мисли. Он сматра да је

¹³ За разматрање овог широко распрострањеног става погледати Georg Kretschmar-ову обимну студију о литургији у раној Цркви, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* у K. Müller и W.Blankenburg, eds., *Leiturgia 5* (Kassel: J.Stauda, 1970), 146-48 и у његовом „*Die Zwei Imperien und die zwei Reich*“ in idem, *Ecclesia und Res Publica* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 70, 89-112.

¹⁴ Григорије Нисијски, PG 46:415-32.

¹⁵ Погледати на пример Кирилову *Беседу о свейом Кршћену*, NPNF 7:363 ff

¹⁶ Погледати на пример Амвросијеву беседу *О смрти Сашировој* NPNF 10:169

¹⁷ Погледати на пример Златоустову прву и двадесет трећу омилију на Дела Апостолска, NPNF 1st ser., 2:8 и 152-53

¹⁸ За потпунију обраду историјског контекст у којем је писао Теодор, погледати Karl Baus, „The Development of the Church within the Framework of the Imperial Religious Policy,“ *The Early Church: An Abridgment of History of the Church, Volumes 1 to 3*, ed. Hubert Jedin, trans. John Dolan, abr. D.Larrimore Holland (New York: Crossroad, 1993), 170.

¹⁹ За упоредну студију мистагошких списа Кирила, Јована Златоустог, Теодора и Амвросија о њиховим тумачењима крштењске литургије погледати Hugh M.Riley, *Christian Initiation* (Washington: Catholic University of America Press, 1974).

Теодоров христолошки став свакако утицао на његов поглед о духовној ефикасности Крштења и Причешћа. По *de Vries*-у, Теодор ове Тајне посматра као једноставно нуђење наде да ће се у неко будуће време достићи бесмртни и непроменљиви живот, налик ономе који сада живи васкрсли Христос.²⁰ Против тога су се побунили *Oñatibia* и *Abramowski*, који сматрају да је Теодор учио да Крштење и Причешће већ сада имају духовно дејство на оне који их примају, а што се може видети уколико се пажљиво посматра Теодоров начин коиршћења појмова „тип“ и „учешће“. Представићемо аргументе које свака страна износи у одбрану својих ставова. Почећемо најпре са *de Vries*-ом. Као што је *Abramowski* приметила у вези са *de Vries*-овим полазним основама,²¹ *de Vries* је свој закључак извео из схоластички оријентисане, догматске перспективе. Иако је његово расуђивање било унеколико под овим утицајем, он је ипак један пажљив научник чији радови и књиге показују детаљно и темељно знање светотајинског учења, Теодоровог и Теодору блиских, источно-сиријских богословских присталица.

Баш као што наслов његовог рада говори („*Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia*“), *de Vries* сматра да есхатолошко јесте примарни аспект Теодорове светотајинске мисли.²² На основу тога, *de Vries* тврди да, уколико „ново стварање није ништа више, до уздизање у бесмртни и непропадљиви живот на крају времена“,²³ из тога следи да „када Теодор говори о обнови у Крштењу, о новом човеку који је Крштењем рођен, исправно тумачење је да се то односи на будућност, а не значи стварну обнову, овде и сада“.²⁴ Другим речима, полазећи од тога да се поновно рођење, обећано у Крштењу, остварује само у бесмртном будућем стању, *de Vries* онда закључује да је логично претпоставити да су Свете Тајне чисто и једноставно симболички акти, без стварне духовне садржине. Пример за то он налази у начину на који Теодор говори о преображају који се догађа приликом посвећења хлеба и вина, и тврди: „Ово веома убедљиво говори против стварног присуства“, као и још наглашеније: „евхаристијски хлеб разликује се од тела Христовог и представља један пуки символ.“²⁵ Он, ипак, са извесном несигурношћу признаје и одмах додаје: „Наша сумња о Теодоровом схватању символа изгледа нам утолико потврђенија, уколико погледамо касније несторијанске ауторе, за које је Теодор први-основни ауторитет, а који поричу стварно присуство“.²⁶ По *de Vries*-овом

²⁰ *De Vries*, „Nestorianismus“, долази врло близу категоричке претпоставке тврдећи: „Такво богословље попут богословља Теодора Мопсуестијског које нагиње рационализму и минимализму, које подржава један такав ултареалистични концепт, нама са стране уопште не делује као извесно/вероватно.“ (114) Касније он закључује: „Теодорово светотајинско учење у својој суштини пројављује се, по својој Христологији, као несторијанско.“ (146). Ови преводи са немачког, као и они који следе су моји лични. Видети још: *de Vries*, „Eschatologische Heil“, (309-10), 318 and 320; као и његово *Sakramententheologie*, 22-24 и 88-91.

²¹ *Abramowski*, „Zur Theologia“ 267.

²² *De Vries*, „Nestorianismus“, 112, 118-120. Видети још и: *de Vries*, „Eschatologische Heil“ 320. и 329.

²³ *De Vries*, „Eschatologische Heil“, 319.

²⁴ *De Vries*, „Nestorianismus“, 111.

²⁵ *Ibid.*, 137.

²⁶ *Ibid.*, 138.

мишљењу, Теодоров начин изражавања није у сагласју са католичким схватањем заједничарења као истинског натприродног учешћа у телу и крви Христовој.²⁷ Највредније што Тајне доносе јесте потраживање/тражња/захтев/залог будућег вечног благослова и примања – али не као обитаване Духа који удељује благодат потребну да се води врлински живот у међустању живота од смрти ка бесмртности. Према *de Vries*-у, учинковитост коју Теодор приписује Тајнама налази се у благодати које оне дарују: „Већ смо видели горе да то није питање о Личности Светог Духа, већ једино питање благодати Духа“.²⁸

Оñatibia-ини аргументи

Ignatio Oñatibia и *Luise Abramowski* успротивили су се *de Vries*-овим закључцима. Започећемо најпре са излагањем *Oñatibia*-них аргумената, пошто је он први оспорио *de Vries*-а.²⁹ *Oñatibia*-на главна примедба јесте да *de Vries* није узео у обзир основну врсту односа коју Теодор поставља између типа и његовог архетипа.³⁰ За Теодора, тип и архетип су два пола, међусобно повезани тако да откривају јединство непроменљивог Божијег плана за спасење. На пример, Теодор је сматрао да ће се типови и симболи, присутни у хебрејском Писму, испунити у будућем животу Цркве, као и да таква паралелна веза такође постоји и између живота Црква и живота у Царству Небеском.³¹ Пошто ови типови учествују у будућој стварности њихових архетипова, *Oñatibia* веома инсистира на томе да такође мора постојати и слична веза између Тајне Крштења, односно Тајне Причешћа и њиховог испуњења у Царству.³² Пошто су тип и његов архетип у стварној међусобној вези,³³ то значи да постоји и стварна основа за гарантовану наду у задобијање њиховог будућег испуњења, имајући у виду, наравно, да крштена особа остане привржена захтевима свог крштењског живота.

Како би поткрепио сопствене аргументе *Oñatibia* наводи једну аналогију, коју је уочио у Теодоровим списима, између Исусовог крштења и крштења других људи.³⁴ Иако је Христова људска природа у овоземаљском животу била смртна, Теодор је сматрао да је Христово крштење видљив тренутак када му је Дух даровао дар бесмртности, али на светотајински начин, на начин „у зачетку“.³⁵ По Његовом васкрсењу, Дух је довршио своје испуњење. Извлачећи ову

²⁷ *Ibid.*, 137.

²⁸ *De Vries*, „Eschatologische Heil“ 322. уз референцу на 317.

²⁹ *Abramowski* је доста детаљно сумирао *Oñatibia*-ин став, надовезујући се на њега. Видети: *Abramowski*, „Zur Theologia“, 269-74.

³⁰ Док *Oñatibia* кроз цео свој рад наводи примере Теодорове типологије, он своју позицију сумира у уводу (101) и закључку (128-33).

³¹ *Ibid.*, 103-9.

³² *Ibid.*, 109-28.

³³ *Ibid.*, 102 n.8 и 103.

³⁴ *Ibid.*, 106.

³⁵ *Ibid.*, 107.

аналогију, *Oñatibia* предочава да се нешто слично догађа и када оглашени, приликом Крштења, почиње да учествује у Христовој смрти и васкрсом животу.³⁶ Онима који примају Тајне, Дух овде и сада дарује једну врсту стварног, али ипак у форми зачетка, учешћа у бесмртном животу који ће бити у потпуности остварен у будућем животу. Додатно, приликом миропомомања, Дух крштено особу чини истинским дететом Божијим и делом тела Христовог.³⁷ Ово *Oñatibia*-и показује да је Теодор веровао како се нека врста стварног преображаја ипак догађа. Исто се може видети и код евхаристијског хлеба и вина који, за оне који их узимају, представљају будућу слику рајске духовне хране.³⁸ То се види у благодати коју Причешће доноси свима онима који желе да расту у животу у Христу.³⁹

Бавећи се Теодоровим схватањем Причешћа, *Oñatibia* указује на то како је Теодорова терминологија у блиском сагласју са оним Оцима четвртог века који термине „тип“, „архетип“ и „символ“ користе као погодан начин изражавања Христовог стварног присуства у (појави) хлебу и вину.⁴⁰ Он се потом позива на студију *K.J. Woolcombe*-а који закључује да се овакав начин посматрања Причешћа мења крајем четвртог века, под александријским утицајем.⁴¹ *Oñatibia* сматра да Теодор реагује против ове промене виђења Причешћа као симбола, па описујући евхаристијски преображај на знатно реалистичнији начин,⁴² цитира место где Теодор изричито тврди како Христос није рекао да су хлеб и вино симболи Његовог тела и крви, већ да јесу тело и крв.⁴³ Ипак, касније Теодор о Причешћу заиста прича као о символу,⁴⁴ указујући, по *Oñatibia*-и, да је он оба израза посматрао као међусобно једнаке. Другим речима, он је идентификовао символ са стварношћу на коју указује. Као што ћемо касније показати, Теодор спремно признаје да посвећени хлеб и вино јесу преображени у тело Христово, али не и у тело Логоса.

³⁶ *Ibid.*, 109.

³⁷ *Ibid.*, 111. и 116-17.

³⁸ *Ibid.*, 117-20.

³⁹ *Ibid.*, 118.

⁴⁰ *Oñatibia* цитира (119) *Johannes Betz*-ово разматрање Теодоровог схватања Причешћа у *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* 1.1. (Freiburg: Herder, 1955), 227-39; и P.Battifol, *Etudes d'histoire et de theologie positive*, 2 sér. (Paris: Victor Lecoffre, 1920), 385-89.

⁴¹ K.J.Woolcombe, "Le sens de 'type' chez les Peres" *Supplement de la Vie Spirituelle* 4 (1951): 84-100. Иако признаје да је више секундарних узрока имало улогу у тој промени, Woolcombe свађује „највећу одговорност на плећа Оригена“ (99).

⁴² *Oñatibia*, „Vida christiana“ 119.

⁴³ *Ibid.* Цитиран је Теодоров *Коментар на Мајејево Јеванђеље*, PG 66:713B.

⁴⁴ *Ibid.* За превод овог контекста на енглески, погледати A.Mingana, ed. And trans., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies 6 (Cambridge: Hefter, 1933), 75 у преводу на енглески и 210 у преводу на сиријски. У наредним цитатима Теодорових *Каџихејџских омилија* користимо *Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, у преводу Raymond Tonneau и Robert Devreese (Vatican City: Vaticana, 1949). Tonneau је много ближи сиријском оригиналу. Превод на енглески је мој лични.

Као даљу потврду овог става, *Oñatibia* се позива и на Теодорово веровање у Причешће као жртву.⁴⁵ На евхаристијску жртву Теодор гледа као на истоветну жртву који нуди Христос Својом смрћу. Он сматра да служашчи свештеник представља Христа у Његовој улози врховног свештеника. То сугерише да оно што свештених сада нуди јесте у симболичком, жртвењском смислу истоветно вечној жртви понуђеној Оцу, једном и за све.⁴⁶ Ако је жртва која се сада нуди истоветна оној у Царству, разумно је закључити да Теодор Причешће види као стварну духовну храну. Евхаристијском хлебу и вину неће мањкати ефективности, већ ће, у ствари, учествовати у стварности Царства кога изображавају као истински типови.⁴⁷ Поткрепљујући даље ово виђење, *Oñatibia* нуди пример из Матејевог Јеванђеља (16,13-20), где су кључеви Царства Божијег поверени Петру.⁴⁸ Уколико је истина, да што год веже на Земљи, биће везано и на Небу, онда такође постоји и стварна веза која уједињује два Царства, односно, по Теодору, две *ка̀иас̀и́азе*, оне на Земљи и оне на Небу.

Oñatibia нуди један завршни аргумент: наиме, Теодор држи да су, појмовно, Крштење и дарови Духа заправо једно те исто. Теодор сматра да Дух онима у овом животу даје преукус бесмртности.⁴⁹ У ствари, он ово пружање дарова користи као главни доказ божанства Светог Духа. *Oñatibia* верује да првина дарова Духа, онако како их поима Теодор, јесу натприродни дарови, а не просто природни (мада још увек непознати, необјашњени дарови), како сматра *de Vries*. Дарови, које особа прима кроз црквене Тајне, превазилазе створену природу те особе. Они јој доносе основу за наду у задобијање пуноће стварности у будућем животу. На крају, да је Теодор заиста намеравао да тврди како Тајне стварно немају духовни садржај нити ефективност, он не би користио појмове као што су „тип“ и „символ“. Пре можемо очекивати да ћемо у његовим *Ка̀иихѐи́ским омилијама* наћи сиријске речи за „у име“ и „појава“ јер су то најприближнији преводи грчких оригинала.⁵⁰ Стога, Теодор није покушавао да прекине традицију, већ да остане у сагласности са оним што сматра да представља истинску Павлову мисао и апостолско Предање.

Аргументи Abramowski-e

На аргументе *Oñatibia*-e, *Luise Abramowski* нуди сопствене додатне аргументе и даље разраде. Она започиње указивањем на богословски значај тада недавно откривених фрагмеата Теодоровог „*Про̀и́ив Евномија*“.⁵¹ Теодор говори о две вр-

⁴⁵ *Oñabitia*, „*Vida christiana*“ 122.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, 125.

⁴⁸ *Ibid.* У овом раду коришћена је *New American Bible* верзија Библије.

⁴⁹ *Ibid.*, 126-27.

⁵⁰ *Ibid.*, 129. Одговарајући сиријски појмови били *b'schêma* и *b'chezâtâ*

⁵¹ Abramowski, „*Zur Theologia*“, 263-66. Abramowski изјављује како у Теодоровим преосталим списима не постоји ниједна друга експлицитна паралела овом фрагменту. Верујем да се то такође одразило на Теодорово виђење „иконе Божије“.

сте лица (*πρόσωπον*), једном које је онтолошки повезано са ипостасју и другом који је објекат обожавања и поштовања. *Abramowski* се бави потоњим како би покрепила своје убеђење да је примарна сврха Теодорове приче о постојању једног лица у Христу била литургијска, а не христолошка.⁵² У ствари, она заступа тезу да се читава Теодорова Христологија мора разматрати из ове перспективе. Уколико се божанско прослављање нуди само Христовом заједничком лицу, онда је то аргумент против оних који изјављују да је Теодор учио како је јединство двеју Христових природа само морално, а не суштинско. Даље, након детаљног сумирања *Oñatibia*-иног погледа на Теодорово схватање типологије, она наставља даље, развијајући *Oñatibia*-ине аргументе кроз разматрање оног што сматра као Теодорову паралелну мисао о томе како примаоци Крштења и Причешћа учествују на стварни начин у Христовом божанском животу.⁵³

Abramowski најпре набраја готово све пасусе где се код Теодора може наћи појам „учешће“.⁵⁴ Та места јој указују да је Теодор, када је год желео изразити стварно учешће, прибегавао неком од облика овог појма. Како би даље искристалисала Теодоров поглед, она у једној подужој дигресији испитује како Кирило Александријски схвата појам „учешће“.⁵⁵ У својим ранијим списима, Кирило је одбијао погодност тог појма за описивање Тројице,⁵⁶ али га је касније користио кад год је говорио о односи између Логоса и Причешћа.⁵⁷ Кирило је изјављивао да свако ко је примио хлеб и вино, у ствари учествује у Христовом телу и крви. *Abramowski* се потом окреће студији *Henry Chadwick*-а која се бави начином на који Несторије и нарочито Кирило схвата Причешће.⁵⁸ Она је сагласна са *Chadwick*-овим закључком да основни и најважнији приговор који Кирило има према антиохијском учењу није упућен ономе што они заступају у христологији, већ ономе што Кирило сматра да је њихово разумевање Причешћа.⁵⁹

Овде је корисно дати сажетак *Chadwick*-овог става, пошто он осветљава средишњи проблем Теодорове светотајинске мисли. *Chadwick* примећује како Кирило извлачи блиску паралелу између тога како је Христова људска природа сједињена са божанском природом Логоса и начина на који су хлеб и вино сједињени са Христовим телом.⁶⁰ Изгледа да је Кирилов резон био да, баш као што

⁵² *Ibid.*, 265.

⁵³ *Ibid.*, 274.

⁵⁴ *Ibid.*, 274-76. Да је хтео изразити идеју „учешћа“, Теодор би користио или *μετουσία* или *μετοχή* на грчком. Они би били еквиваленти појмовима *šautarutha* у сиријском тексту његових *Καὶνῆς ομιλιја*

⁵⁵ *Ibid.*, 277-81.

⁵⁶ *Ibid.*, 280-81.

⁵⁷ *Ibid.*, 281-83.

⁵⁸ Видети *Henry Chadwick*, „Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy“, *JTS* n.s. 2 (1951): 145:64.

⁵⁹ *Ibid.*, 153. На том месту *Chadwick* тврди следеће: „Његова (Кирилова) основна примедба на антиохијско учење усмерена је више на последице које таква мисао има на учење о Причешћу и покајању.“

⁶⁰ *Ibid.*, 157.

Христова људска природа постаје једно са природом Логоса, тако исто и евхаристијски хлеб и вино нису само Христови тело и крв, већ тело и крв и Логоса. Јер, ако је Логос личосни субјекат јединства у Христу, онда је Христово тело сопствено тело Логоса. Читајући списе Антиохијаца, Кирило је веровао да они тврде како „на жртвеницима у црквама једино што је положено, јесте тело човека“.⁶¹ Он је био убеђен да су Несторије и, без сумње, његови ментори Теодор и Диодор сматрали да је Христово тело само људско. Али, за Кирила, Христово тело било је божанско.⁶² (Као што ћемо касније размотрити, Теодор је веровао да Крштење особу преображава у Христово људско тело, које је увек у личосном (персоналном) јединству са Логосом. Иако је само мало у додиру са присутним контрастом *Chadwick*-ово запажање је вредно помена: Кирило је пропустио антиохијски нагласак на сотириолошкој улози Христовог човештва.⁶³ Кирило је највише занимало успостављање јединства између две природе у Христу. Антиохијци су, на другој страни, средиште својих напора усмерили ка очувању искупитељске вредности Христове смрти, која је делотворна због Христовог слободног људског акта савршеног саможртвовања.⁶⁴ Другим речима, Антиохијци су се бавили потпуно другим питањем него Кирило. Несторије је посебно фокусиран на то како Христова божанска и људска природа функционишу слободно заједно у Божијем плану искупљења. Таквим приступом, Кирилов нагласак на Логосу као личосном субјекту Христовог деловања, Несторије тумачи као порицање било какве улоге коју Христова људска воља има у делу спасења.

Након ове подуже дигресије, *Abramowski* наставља да копа даље у светотајинско разграновање Теодоровог разумевања „учешћа“. Њу посебно занима утврђивање како је дошло до толике разлике и супротстављања Кириловом разумевању. Она започиње разматрањем како је Теодор на Христово и крштење осталих гледао као да стоје у реципрочном, типолошком односу.⁶⁵ Кроз крштење Христос постаје прави Син Божији, а хришћани кроз сопствено Крштење постају усвојени синови и кћери Божије.⁶⁶ Усвојење омогућава особи да учествује у Христовом васкрсењу и даровима бесмртности и непроменљивости које Он сада поседује.⁶⁷

Abramowski спремно признаје да се Причешће сматра неопходном, потребном небеском храном која се даје крштеноме.⁶⁸ Ипак, она инсистира да је нагласак на Крштењу. То је зато што крштени учествује у истој оној људској природи као што је и Христос, тако да може такође учествовати и у благодатима Духа, баш

⁶¹ *Ibid.*, 156.

⁶² *Ibid.*, 154. *Chadwick* истиче како Кирило инсистира да се израз ‚Логосово тело‘ мора пажљиво разумети: „То да су Логос и његово тело нераздвојиви, не значи да су они постигли апсолутну истовестност природе која би тело чинила *ομοούσιος* са Логосом.“

⁶³ *Ibid.*, 158.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Abramowski*, „*Zur Theologia*“, 281.

⁶⁶ *Ibid.*, 283.

⁶⁷ *Ibid.*, 283-87.

⁶⁸ *Ibid.*, 283.

као што је и Христос то радио, али не на исти квалитативни и квантитативни начин.⁶⁹ Христос је Духа примио потпуно, док остали могу само делимично.⁷⁰

За Теодора, Христово Крштење се разликује од осталих крштења и по чињеници да је Логос увек обитавао у Христовој људској природи и то од самог тренутка зачећа, и да је деловао као водитељ у њиховим заједничким активностима.⁷¹ Теодорову тврдњу да Логос у Христу обитава као у Сину, *Abramowski* тумачи као да значи „као у „истинском“ Сину Божијем кроз кога и ми можемо постати синовима“.⁷² Иако крштени не поседују Христову јединствену благодат, Дух је оспособио да уђу у божански дом (οικειοτης) и учествују у будућем животу⁷³ и односу сина и кћери са Богом.⁷⁴ Ово потом води *Abramowski*-у да у подужем делу свог рада разматра улогу Духа у животу Христовом и животу крштеног. Она то користи као потпору свог става да је Теодор сматрао да учешће у Светим Тајнама има стварни утицај на живот верника.⁷⁵

Abramowski потом испитује на који начин се Теодорови светотајински погледи треба да посматрају као јединствени по себи.⁷⁶ Она сматра да је Несторије у овоме одступио од Теодора. Она мисли да је Теодор своје светотајинско богословље развио како би било способно да се на креативан начин бави питањима и проблемима својственим антиохијском учењу о јединству две природе у Христу. По њеном мишљењу, примарна сврха је сотириолошка, а не христолошка.⁷⁷ Ипак, она прави значајну разлику између тога како Христос и остали верни учествују у божанској природи: „... за Теодора, учешће људских бића у небеским добрима и синовству није дато непосредно, већ једино на основу њихове заједничке људске природе. Њихове природе им омогућују да учествују у ономе што је Христос примио кроз своје јединство са божанском природом.“⁷⁸ Оно што је значајно јесте да особа остаје сједињена са Христовом људском природом. То им даје „право“ на задобијање будућег бесмртног и непроменљивог живота.

У закључку *Abramowski* повезује своју обраду питања учешћа са *Oñatibia*-ом светотајинском типологијом.⁷⁹ Обоје Крштење и Причешће посматрају као типове који не представљају само наговештаје, већ стварно учешће у будућем животу на који указују. Она верује да је христолошком проблему Теодор хтео да приступи из његове светотајинске перспективе – перспективе коју су напустили они који су уследили након њега, а зарад решавања на онтолошки начин недоумице око једин-

⁶⁹ *Ibid.*, 283-84. Видети још и 292-93.

⁷⁰ *Ibid.*, 293.

⁷¹ *Ibid.*, 288.

⁷² *Ibid.*, 293.

⁷³ *Ibid.*, 285.

⁷⁴ *Ibid.*, 287.

⁷⁵ *Ibid.*, 287-92.

⁷⁶ *Ibid.*, 292.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, 293.

ства Христових природа. С тим *Abramowski* завршава, примећујући да је Теодорова христологија антитеза Кирилове: Кирил христологији приступа из своје вере у стварно присуство у Причешћу, а не, као што Теодор чини, из крштења.⁸⁰

Оригеново и Теодорово разумевање светотајинских симбола

Пре него што започнем са изношењем сопствених аргумената, потребно је најпре укратко размотри да ли Теодор, када говори о Крштењу и Причешћу, корист појмове „символ“, „тип“ и „учешће“ на исти или сличан начин као и Ориген. Општепознато је да је ово питање широко и да захтева третман знатно потпунији од оног који се у овом тренутку може приуштити. Али, могу се извући неколико главних запажања. Општа употреба (истог) језика, доводи у питање осликавање Теодора и Оригена као два радикално супротстављена учитеља, од којих један инсистира само на дословном тумачењу Библије, док други сматра да је неопходно прибећи алегоријском тумачењу за објашњавање недоумица у Светом Писму. Чињеница да и Теодор и Ориген о Крштењу и Причешћу говоре користећи исте појмове, указује да, уколико нема преклапања у њиховим размишљањима, они деле исту религијску традицију, бар у делу који се односи на исправно размишљање о тим Тајнама. За њих, „символ“, „тип“ и „учешће“ исправно показују то какав треба да је однос крштене особе према васкрслем Христу и учешћу у духовном животу који Христос сада ужива.

Засигурно, Теодоров и Оригенов начин богословског размишљања имају утицај на то како они схватају горепоменуите појмове. Обојица су веровали да је Свето Писмо божански надахнуто и да открива Божију вољу. Ипак, они се не слажу око тога како се може разазнати стварна Божија намера. Ориген претпоставља да је Бог намерно укључио духовне истине (*logoi*) у дословни смисао Писма и да се оне могу открити систематским коришћењем алегорије. Алегоријски метод пружа, такорећи, кључ за отварање духовног значења текста. Ориген је такође веровао да особа улази у истинско тајинствено јединство са Христом узрастајући као икона Божија све док не достигне стање блаженства које се подудара са савршеним познањем. Појединац то задобија кроз созерцање и врлину. На другој страни, Теодор је трагао за смислом библијске Божије намере, и то према једном другачијем, строжијем стандарду. Да ли је то због његове реторичке позадине,⁸¹ или због његовог ослањања на оно што је он сматрао као Павлов метод егзегезе,⁸² или

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ За студију о томе колико је Теодор био под утицајем своје реторичке обуке, погледати Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: University Press, 1997), посебно 180-82. и John J. O'Keefe, "A Letter that Killeth": Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodor, Theodore, and Theodoret on Psalms," *J ECS* 8.1 (2000) > 83-104. O'Keefe иде још даље од Young-а у тврдњи да су Антиохијци „били толико посвећени следовању правила древне граматике и историографије да су пропустили да схвате значај и потребу хришћанског фигуративног и богословског читања Старог Завета“ (85).

⁸² Ulrich Wicker, *Studien zu den Pauluskomentaren Theodors von Mopsuestia: Als Beitrag zum Verständnis der Antiochenischen Theologie* (Berlin: Töpelmann, 1962).

због оног што је наслеђено из конзервативног јеврејског егзегетског метода,⁸³ или због комбинованог утицаја претходно побројаног – Теодор је ипак био чврсто убеђен да је задатак егзегете да истражи откривене Божије речи путем пажљивог, рационалног разумевања онога шта сам текст каже.

Теодор је био осетљив и на духовне везе које могу постојати између две реалности Писма, као што су лица, догађаји и места⁸⁴. Овај поглед он је наследио не само од свог учитеља, Диодора Тарсијског, већ из онога за шта је сматрао да је било присутно и код Павла. Али он је био непопустљив у томе да духовна веза мора бити типска/типолошка, а не алегоријска. То двоје је раздвојио држећи се става да тип и архетип морају бити историјске стварности и да њихов однос мора бити експлицитно потврђен у самом Писму. Уколико то није случај веза би, по Теодору, била само алегорија. Примери за његову такву типско-архетипску духовну везу представљају однос првог и другог Адама, однос Агаре и Саре на једној и два завета на другој страни, однос између Адама као Божије иконе и Христа као савршене иконе Божије, између Израиља и Цркве, између крштења и будућег поновног рођења на небесима. Другим речима, Теодор сматра да се у познавање истински надахнутог значења може бити сигуран само уколико је то стварно садржано и потврђено у самом Писму. Он сматра да је коришћење алегорије просто нагађање егзегете о томе шта је Божија намера.⁸⁵

Теодор се од Оригена разликује и по врсти учешћа које постоји између символа и његове стварности, као и између типа и његовог архетипа. Теодор одбија став да се људска душа на мистички начин може уздићи у стварне учествујуће јединство са Богом. Због тога што је одбацио могућност тренутног јединства између нестворене божанске природе и створене природе – верујући да ће се тиме или људска природа променити у божанску или божанска у људску, Теодор је Крштење видео као нешто што појединцу доноси сигурну наду на учешће у бесмртном и непроменљивом животу који васкрсли Христос сада поседује. Као што смо могли видети, *de Vries* то тумачи у смислу да Теодорова употреба символа и типова не повлачи са собом други духовни садржај, осим примања благодати да се живот живи исправно. Иако представљени чланак нијансира овај поглед, постоји разлика у начину на који су Ориген и Теодор схватили те појмове, бар у делу Крштења и примања Причешћа. Ориген је допуштао непосредно и тренутно учешће у животу са Богом, док се Теодор, као што ћемо видети, држи става да је јединство у животу са Богом посредно и није тренутно, већ се остварује тако што хришћанин постаје живи члан тела Христовог. Бивајући сједињен са Христом и остајући у том јединству, појединац је уверен да ће постићи учешће у бесмртном и непроменљивом животу који Христос сада живи.

Можемо уочити језичку промену у начину на који хришћани, почетком петог века, говоре о Крштењу и Причешћу. Било да је Кирило увео тај нови језик

⁸³ Видети McLeod, *Image*, 11-15.

⁸⁴ *Ibid.*, 35-38.

⁸⁵ За дискусију на ову тему, видети Dimitri Z. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of His Old Testament Exegesis* (New York: Paulist, 1989), 33-34 и нарочито 49-52.

због свог евхаристијског става (као што тврди *Chadwick*), било да је то последица његовог погледа на ипостасно јединство Христових двеју природа, које нужно захтева и разумевање да се примањем Христовог тела и крви, прима тело и крв Логоса – коначно, и православни и католици о те две Тајне говоре у реалистичним појмовима, а не као о симболима и типовима.⁸⁶ То се може јасно видети у декрету Тридентског концила који за дефинисање стварног присуства Христа у евхаристијском хлебу и вину користи термин пресуштавство (трансубстанцијација), као најпогоднији начин да се та промена опише. Ово указује како су средњовековне аристотелске категорије замениле платонски симболички језик коришћен од Отаца. У свом недавном раду, *Lothar Lies* показује како је можда у току извесно преиспитивање.⁸⁷ Он се бавио тиме како су водећи протестантски и католички богослови видели и разумели Оригена у вези са Тајном Причешћа, почевши од времена Еразма. Он наводи значајну улогу коју су у том преиспитивању за католике имали *Hans Urs von Balthasar* и *Henri de Lubac*.⁸⁸ Они су настојали да поновно испитају како Логос христологије отвара нове перспективе разумевања Причешћа, ван оног што је уследило од времена Тридентског концила. Са свим овим у позадини, сада ћемо се окренути објашњењу какво је Теодорово схватање појмова „символ“, „тип“ и „учешће“ у односу на Крштење и Причешће и уграђивање тих схватања у његову христологију.

Светотајински значај Теодоровог схватања иконе Божије

Моја намера је да се контроверзи око Теодоровог поимања Причешћа и Крштења приступи из различите перспективе, али ипак преклапајуће са оним које су понудили *de Vries*, *Oñatibia* и *Abramowski*. Надам се да ће такав приступ појаснити Теодорово светотајинско, сотириолошко и христолошко учење. Он је заснован на, барем међу Оцима, јединственом Теодоровом тумачењу значења библијског израза „икона Божија“.⁸⁹ Као што је наговештено раније, његово узвишено гледање на божанску трансцендицију довело га је до одбацивања идеје да се Бог може видети и да се с Њим може суштински може сјединити било која створена природа.⁹⁰ Он се, као и сви Антиохијци, супротстављао било ком чисто духовном тумачењу иконе Божије сматрајући да: „...[они који сматрају да је икона духовна] нису

⁸⁶ Ово не треба разумети као тврдњу да Оци, када користе библијске типове и светотајинске знаке, не сматрају их за обдарене духовном стварношћу. Видети: Robert Daly, *Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background before Origen*, *Studies in Christian Antiquity* 18 (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1978), 498-508.

⁸⁷ Lothar Lies, *Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionem: Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation*, *Innsbrucker Theologische Studien* 15 (Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1985).

⁸⁸ *Ibid.*, 365-70.

⁸⁹ *Ibid.*, 62-70.

⁹⁰ Видети J.-M. Vosté, ed., *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Joannis Apostoli*, CSCO 115-116/Syr. 62-63 (Louvain: Officina Orientali, 1940), 27; и H.B. Swete, ed., *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Epistolas B. Pauli Commentarii*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1880 and 1882), 2:294.

увидели да свака икона, када се погледа, показује оно што није виђено. Немогуће је, дакле, да се направи икона нечега што није виђено.”⁹¹ Теодор, дакле, резонује да, ако су створења требала да познају и славе Бога, њима је била потребна конкретна и видљива икона Божија:

Он [писац Постања] два у(с)тврдио да је [Бог] створио људе по икони Својој, како би открио да заиста постоји [јединствена] изузетност том обликовању, а која се огледа у томе да су у људима сабрана сва бића, како би могли да дођу у близину Божију кроз [људе] као [Божије] иконе и кроз покорност законима које је дао Бог у вези са начином исказивања служења њима (људима) и могли задовољити Законодавца кроз посвећеност људима.⁹²

Иако Адама и Еву признаје као Божије иконе, Теодор је Христа сматрао савршеном Божијом иконом: „У Њему видимо невидљиву природу Божију, као у икони. Јер, Он је сједињен са Богом Логосом и судиће целом свету, како је право, сагласно његовој сопственој природи, долазећи у будући век са неба у слави великој.“⁹³ Овакво схватање „иконе“ Теодор највероватније извлачи из Посланице Колошанима 1.15-20⁹⁴ где се Христос означава као „икона невидљивог Бога... јер је у Њему створено све што је на небесима и на земљи, све видљиво и невидљиво.. Он је пре свега и све је у Њему сабрано. Он је и глава тела, Цркве.. Јер је Бог благоизволео да у Њему обитава сва пуноћа и да кроз Њега све измири са Собом...“ За Теодора ово значи: прво, у Божијем плану спасења, Христос је био изабран да буде примарна икона Божија, зато што Логос обитава у Њему; друго, Христос такође служи као видљива спона у којој се сва творевина сабира и кроз Којег ће све створено бити измирено са Богом. Због свог јединства са Логосом, Христова видљива природа такође учествује у Логосовој божанској моћи: „...својим обитавањем, Логос је са Собом у потпуности сјединио оног који је усвојен и омогућио му да учествује у свакој части коју Логос, који по природи обитава у Њему, ужива као [Очев] Син; тако да, пошто се у обзир узима једно лице (πρόσωπον) због јединства Логоса и њега, он (Христос?) учествује у свој његовој (Логосовој?) власти и све ствари савршава у њему.“⁹⁵

Пошто Постање означава и Еву и Адама као иконе Божије, Теодор је сигурно признавао божански утврђен тип/архетипски однос између њих и Христа. Јер, он им је приписао све улоге које су додељене Христу као Божијој архетипској икони. Он им је доделио функције које истински, на стваран, али ограничен начин учествују у истим или сличним Христовим улогама у делу спасења. Обрнуто

⁹¹ Swete, 1:262. Уколико није другачије назначено, ово и сваки следећи преводи су лично моји.

⁹² E.Sachau, ed., Theodore of Mopsuestia, *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca* (Leipzig: E. Engelmann, 1869), 24-25 на сиријском и 15. на латинском. За потпуно исто мишљење, погледати Swete, 1:268.

⁹³ Swete, 1:261.

⁹⁴ За дужи Теодоров коментар на овај одломак из Посланице Колошанима, погледати Swete, 1:259-277, и нарочито 268-69.

⁹⁵ Swete, 2:296. За дужу обраду овог одломка, погледати R.A.Norris, Jr., *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia* (Oxford: Clarendon, 1963), 216-28

речено, Адамова и Евина улога као секундарних икона Божијих наговештавају улоге које ће испуњавати првенствено Христос. Тако објашњење даје смисао следећем одломку, где Теодор објашњава да Адам и Ева немају само улогу да открију Божије постојање и да буду свеза универзума, већ да су они изабран пут да ангелски и материјални свет спознају и славе Бога: „Тако је и Виновник стварања начинио целу васиону, улепшавајући је разноврсним и различитим радовима, заснивајући, на крају, људску врсту како би послужила као икона Његовог дома, тако да сва творевина својом пажњом и поштовањем људи пружила и дужно поштовање Богу“.⁹⁶

Дакле, Теодор у икони види троструку функцију: откривајућу, (бого)службену и обавезујућу. Пошто прве две функције откривају Божију вољу и захтевају да божанско поштовање буде само ка Христу, настојаћемо да много ближе испитамо Христову улогу као споне која уједињује и сједињује сва створења једна са другим и са Богом. Када се то споји са секундарном, али стварном улогом коју људи имају као типови Христове примарне улоге Божије иконе, то ће, надам се, омогућити увид у врсту присутног ефекта који Теодор приписује Крштењу и Причешћу.

Органско јединство целокупне творевине

Истичући значај космичке улоге која је у Посланици Колошанима приписана Христу, као онеме који у Себи сабира сву творевину, изгледа да Теодор творевину посматра као органску целину. Мислим да је то очигледно у одломку где Теодор тумачи стих 1.20 из Посланице Колошанима:

Он је, дакле, све оно што је на небесима и на земљи, обновио и штавише, возглавио у Христу, свеобухватно обнављајући и сједињујући кроз Њега (Христа) свако створење. Јер, чинећи васкрсењем и поновним придруживањем бесмртној души његово тело непропадљивим и нестрадалним, чини да се види како је Он вратио везу пријатељства према целој творевини.⁹⁷

Теодор, дакле, сматра да су сви људи сједињени у Христу, по њиховој људској природи. Још више, Он је глава која поново возглављује и усклађује, не само људе већ и целокупну творевину.⁹⁸ Органско јединство, бар између људи и осталих створења, Теодор овако објашњава:

Јер, Бог је украсио Адама невидљивом, разумном и бесмртном душом, и видљивим и смртним телом. Душом, он сличи онима који су невидљиве природе, а телом, он је сродан видљивим бићима. Јер, Бог је желео да сву творевину сабере у једно, тако да се, иако састављена од разнородних природа, може повезати једном свезом. Он је

⁹⁶ Sachau, 7. на сиријском и 5. на латинском.

⁹⁷ Swete, 1:130. Видети још и 143 и 276. Иако верујем да је Теодорово мишљење зависно од Посланице Ефесцима и Колошанима, могуће је да је он такође био под утицајем стоичке замисли космоса као органског јединства – погледа који је прожимао културни миље његовог времена.

⁹⁸ Видети Swete, 1:129-130.

[потом] створио ово живо биће, које је, по својој природи, повезано са целом творевином. Он је Адама створио да буде та свеза.⁹⁹

Бивајући по својој природи повезан са Адамовим и Евиним душом и телом, духовни свет и материјални свет су такође овисни о њему, не само зато што су они богоизабрани начини за њихово познање и служење Богу, већ и зато што им људи доносе начин за њихово учешће у благословима будућег века. Тако да, када су Адам и Ева сагрешили и када је смрт ушла у свет, растављајући њихова тела од њихових душа, ангели и недуховни свет били су престрављени због тога што су тиме и они били одсечени од Бога. Јер, њихова веза са Богом раздвојила се на двоје.

Јер заиста, због пакости људских бића, сва творевина, као што већ рекох, беше искидана. Јер, ангели и све невидљиве силе окренули су се од нас због недостатка наше посвећености који смо требали понудити Богу. Још више, чак и ми сами смо раздвојени смрћу, јер је душа постала одвојена од тела. И такође цела свеза творевине била је покидана ових догађајем.¹⁰⁰

Пад Адама и Еве (који су од самог почетка били смртни)¹⁰¹ означио је почетак смрти. Ово је имало катастрофалан утицај на сву творевину, уништавајући њихове наде у задобијање и учешће у бесмртности будућег века. Њихова се жалост, ипак, преокренула на радост када је Христос устао из мртвих и поново отворио врата за све оне који су били повезани с Његовим човештвом, укључујући и ангеле и друга бесловесна бића, да уђу и поново уживају у могућности уласка у будући живот. Наговештавање тога видимо у одломку чији је део горе цитиран, а у којем Теодор разматра улогу Христа као онога који возглављује целу васељену:

Бог васељене створио је сву творевину као једно тело сачињено од многих чланова, мислених и разумних... Али смрт је ушла нашим сагрешењем... Душа се раздвојила од тела... Јединство творевине због овога је нестало... Бог је зато, обновио, односно, поново возглавио у Христу све на небесима и на земљи, учинивши то као потпуну обнову и поновно сједињење свега створеног кроз њега.¹⁰²

Тело Христово

Још један поглед, сличан погледу на органско јединство творевине, присутан је у Павловом опису Цркве као тела Христовог. Као и Павле, Теодор је оне који су се Крштењем и Причешћем формирали у тело Христово, сматрао органски сје-

⁹⁹ Sachau, 24-25. на сиријском и 15. на латинском. Видети и Swete, 1:129-130.

¹⁰⁰ Видети Swete, 1:267-68.

¹⁰¹ За дискусију о Теодоровом виђењу првобитног стања Адама и Еве погледати McLeod, *Image*, 125-27

¹⁰² Swete, 1: 130. Исту идеју налазимо и код Нарсаја, сиријског богослова из петог века који је био посвећени следбеник (ученик) Теодоров: „Нека се са нама (људима) радују небеса и земља, словесна и бесловесна бића, јер жртва нашег тела (Христовог) помирила је Господа са Његовим створењима! Наша врста понудила је првину плодова Божанству; и Он (Господ) нам је кроз Њега (Христа) дао знак мира и обнове васионе.“ Narsai, *Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*, ed. and transl. Frederick McLeod, PO 40, fasc. 1 (Turnhout: Brepols, 1979), 161.

дињеним са Христом¹⁰³. Ово органско јединство назире се, додуше не и речено отворено, у следећем одломку: „Тако да, када примамо [нашег Господа], остајемо у заједници са Њим, бивајући при том тело Христово; и овом заједницом ојачавамо оно што смо примили поновним рођењем кроз Крштење. Постајемо Његово тело, по речима Апостола, који каже: ‘Ви сами сте тело Христово’“,¹⁰⁴ и на другом месту, где сопствену изјаву „Христос је глава“ допуњава речима из Посланице Колошанима 2.19: „од које цело Тело, подупрто и повезано зглобовима и жилама, расте Божијим растом“.¹⁰⁵ Значење овога потпуније је изложено у следећем: „...у Кога верујемо, у чије име смо крштени, и сви заједно постали једно тело дејством Духа Светога на нас у Крштењу. Овим смо постали деца Божија и једно тело Христа, нашег Господа, којег сматрамо нашом главом, јер је Он наше сопствене природе и био је први који је устао из мртвих, тако да смо Њиме примили учешће у овим добрима.“¹⁰⁶

Какво год да је значење претходних појмова, у тумачењу одломака о Христу као „глави тела које је Црква“ важно је схватити да то није метафора.¹⁰⁷ У вези са Павловим схватањем, John L.McKenzie то јасно изражава: „Физички реализам ових [Павлових] одломака [о телу Христовом] је значајан и не би требало да буде сведен на пуку метафору. Истоветност хришћана са физичким телом Христовим је јединствено у Павловом излагању и много је више од међусобног јединства чланова зајединце којом руководи некакав ауторитет.“¹⁰⁸ Пошто се Теодор блиско држи Павла, он је такође тело Христово посматрао као заједничко и, стога, као органско тело у којем чланови, иако са различитим додељеним улогама, ипак раде за заједничко добро. Прилагођавајући Павлову аналогију из 12. главе 1. посланице Коринћанима, можемо рећи да у таквом јединству чланови утичу међусобно једни на друге, баш као што због бола у прстима цело особа може храматити. Исти став очигледан је и у Јеванђељу по Матеју 25.31-46, где се Син Човечији поистовећује са малтене свим људским бићима. Сусрести Христа јесте брига за њихове потребе.

¹⁰³ За одломке где Теодор разматра значење тела Христовог из посланица Галатима, Ефесцима и Колошанима, погледати Swete, 1: 59, 139-40, 169-71. и 273. Иако није јасно због чега, ко год да је преводио Теодоров списе са грчког на сиријски користио је две сиријске речи, *pāgrā* и *gūšmā*, као еквиваленте грчке речи σῶμα (тело). *Pāgrā* означава „тело од крви и меса“, *gūšmā* означава „чврсто тело“ или, у смислу у којем је примењен, „заједничко тело“. Док је преводилац можда трагао за разноврсним начинима коришћења ових речи, могуће да је сугерисао и неку врсту „телесног“ преображаја до које Крштење и Причешће имају на оне који их примају: не само да постају чланови црквене заједнице, већ су и у некаквом физичком смислу сједињени са телом Христовим.

¹⁰⁴ Теодор Мопсуестијски, *Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, на сиријском 570.стр, на француском 571. Убудуће, позивају се на сиријски текст (француски је на страни која јој следи). Такође, помињају име омилије и редни број пасуса одакле је узет цитат, као нпр. овде: *Homily* 16. (друга, о Литургији) 24.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 448. *Homily* 14 (трећа о Крштењу).22.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 446. *Homily* 14.21.

¹⁰⁷ Ово органско јединство види се и у начину на који се Адам и Христос сматрају главарима палог и искупљеног човечанства.

¹⁰⁸ John L.McKenzie, *Dictionary of the Bible* (London: Geoffrey Chapman, 1965), 101.

Полазећи од тога да је Теодор на уму можда имао органску врсту јединства које обједињује анђелски и материјални свет са људским бићима и вернике са телом Христовим, као и Христа као посредника и возглавитеља васионе, неко може рећи да постоји слична врста органског јединства између божанске и људске природе у Христу? Изгледа да је овај став заиста присутан у аналогiji коју Теодор користи у сврху објашњења врсте јединства за коју сматра да је присутна између природа Христових. Јединство две Христове природе он пореди са јединством људске душе и тела. Коментаришући стихове 7.19-20 из Посланице Римљанима, Теодор примећује да:

Душа је наклоњена врлини, али је тело због своје смртне природе, склоности природе, нагиње греху. Расправљајући о две природе као о [два] различите ствари, што је подесно због несличности у [њиховим] природама, [Павле] под заменицом „ја“ укључује оба члана, као да су једна стварност, а то је када он говори о сопственој личности у смислу јединства између тела и душе. Тако исто и наш Господ, говорећи о свом божанству и човештву, за заједничку особу користи заменицу „ја“. У намери да покаже све ове примере, када не говори посебно о само једној и истој природи, он је користио различите речи.¹⁰⁹

Даље, он указује на исту употребу:

У оба случаја, било да су у питању божанске или људске ствари, он користи заменицу „Ја“ и тај се смисао може познати из контекста, јер када се разликују природе, разликују се и речи. Пошто Он у оба случаја говори о Себи као једном, он открива начин на који су оне удружене у једној особи. Јер, уколико то није истина, не би било части за оног који је усвојен. Јер, због Онога који у њему обитава, он недвосмислено учествује у свему.¹¹⁰

Овде имамо најмање бар назнаку да је јединство Христових природа Теодор сматрао сличним органском јединству, које у људском бићу уједињује душу и тело. Импликација тога је да Христова људска природа учествује у части која припада божанској природи зато што су природе органски или квазиоргански сједињене у оквиру једне „особе“.

Примењујући овде аналогiju функционисања душе и тела у особи, можемо разумети зашто је Теодор био тако пажљив приликом разликовања тога шта се може рећи о Логосу и Христовом човештву. На пример, може се рећи: „мој ум дрема, а мој чланак је сломљен“, али се не може рећи обрнуто. Не може се за моје стопало рећи да дрема, а за ум да је сломљен. Али оба исказа могу се приписати мојем „ја“: „ја сам тај који дрема и који има сломљен чланак“. Теодор следи исти образац када Христовим природама приписује својства. Он инсистира на томе да се не могу и да не треба Логосу приписвати људска својства, али да се она могу доделити начину на који функционишу божанска и људска природа као једно „ја“. Пошто Теодор није могао признати да је јединство Логоса и усвојеног човека

¹⁰⁹ Vosté, 119-20.

¹¹⁰ *Ibid.*, 193-94.

могло бити нити суштинско ни случајно,¹¹¹ на основу онога што смо видели, изгледа да је он покушавао да јединство објасни на функционалном нивоу.

Теодорово „јединство (доброг) задовољства“ између божанске и људске природе требало би да се посматра на начин на који је Немесије, Теодоров савременик, објаснио начин на који душа делује заједно са својим телом.¹¹² Немесије предочава да душа снабдева тело животном енергијом неопходном за његово деловање, али без утицања на духовну природу.¹¹³ Бивајући духовна и бесмртна, не може се рећи да душа пати на физички начин, као тело. Она то ипак чини из „благоизвољења“, из сажалења за свог пријатеља.¹¹⁴ Изгледа да је Теодор прожет истим погледом. Логосова божанска природа снабдева своју људску природу снагом да делује слободно у њиховом јединству, без Божије трансценденције и угрожавања Христове људске слободе.

Значење лица (πρόσωπον)

У пуни значај Теодорове христолошке употребе појма *πρόσωπον* није лако проникнути. Иако његово опште значење изражава „спољашње биће појединца“,¹¹⁵ мислим да можемо прихватити његово посебно значење код Теодора сматрајући *πρόσωπον* и икону као синониме. Христов заједнички *πρόσωπον* је тај који делује као видљива икона Божија. Као такав, он исказује да, сусрести Христову спољашњу појаву, значи стварно сусрести Логоса до таквог нивоа да се Христов *πρόσωπον* може обожавати. Такође, то подразумева, ако не и исказује, да је Христов *πρόσωπον* веза која уједињује и возглављује духовни и материјални свет кроз њихово органско јединство са Његовом душом и телом. Не само што су Христова душа и тело сједињени у органском јединству у оквиру Његовог човештва, већ су такође и сва духовна и материјална створења сједињена. Функција Христовог *πρόσωπον* је да буде њихова глава, и то не само у духовном већ и у телесном смислу. За узврат, они су такође сједињени и са Логосом због изузетности јединства које Христово човештво ужива са Логосовом божанском природом.

Пошто је постигнуто јединство целокупне творевине са Логосом, кроз посредовање Христовог човештва, поново се поставља питање: да ли постоји органско јединство између нематеријалне природе Логоса и створене природе Христовог

¹¹¹ Видети Theodor, PG 66:973. „Зато, може се рећи да Божанство не обитава [у усвојеном човеку] ни по суштини ни по деловању.“

¹¹² За сличан поглед који пружа позадину и разумевање овог става, погледати Немесије Емески, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, ed. and trans. William Telfer, LCC 4 (Philadelphia: Westminster, 1955), 262-99. Видети још и McLeod, *Image*, 100-104. За текст на грчком погледати издање Moreno Merani, *Nemesii Emeseni De Natura Hominis* (Leipzig: Teubner, 1987).

¹¹³ Немесије, 297.

¹¹⁴ *Ibid.*, 296. и 276.

¹¹⁵ За различита значења које има *πρόσωπον* погледати: G.W.H. Lampe, ed., *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1961) и Gerhard Friedrich et al., *Theological Dictionary of the New Testament*, у преводу Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1968).

човештва, слично јединству између Његове нематеријалне душе и Његовог материјалног тела. Изгледа да је ово поента Теодоровог претходног излагања у којем говори како Христово „ја“ функционише у јединству Његових природа. Теодор користи аналогију душе и тела као пример како ваља разумети тајинствени начин на који Христова људска и божанска природа и воља могу функционисати као једно, без међусобног утапања. Свака природа и свака воља могу функционисати на себи својствен начин, што се може доказати тиме како се свако од њихових својстава приписује одговарајућој природи. Ипак, обе групе својства могу се приписати њиховом органском јединству као једном „ја“. То даје смисао Теодоровом сталном наглашавању немогућности да се, без ограничења, тврди како је Логос страдао и умро. То такође објашњава зашто Теодор заступа став да, због јединства, Христово човештво учествује у божанском имену, моћи и части Логоса. Страдање је својство које се приписује човештву, док се божанско име и моћ могу, сасвим исправно, приписати човештву, због његовог учешћа у органском јединству са Логосом. Другим речима, рећи на апсолутан начин да је Логос једини субјекат и средиште Христовог људског деловања, за Теодора представља искључивање Христове људске природе из њене суштинске, али ипак секундарне улоге у њеном јединству са Логосом.

Схватањем *πρόσωπον* као појма који означава функционалан начин на који божанска и људска природа видљиво делују као једно, можемо рећи да њихова заједничка међусобна активност омогућава да спољашња појава Христа, као човека, осликава даље како Логос и Христово човештво јасно испољавају Божију вољу. То се може упоредити са начином на који душа користи своје тело како би открила себе и на који духовна љубав потребује тело како би изразила себе. Овде је важно наменути да се аналогија између душе и тела и између божанске и људске природе (или између Логоса и усвојеног човека),¹¹⁶ треба да разуме на функционалном, а не на онтолошком нивоу. Као што је Несторије указао, аналогија на онтолошком нивоу пада пошто су душа и тело непотпуне природе, док су божанска и људска природа потпуне.¹¹⁷ Гледајући, дакле, у Христовом видљивом *πρόσωπον*-у откривање начина на који Његова божанска и људска природа функционишу као једно и како *πρόσωπον* може примати божанско прослављање, можемо тврдити да (*πρόσωπον*) има исте откривајуће, богослужбене, повезујуће и ауторитаивне сврхе које се могу довести у везу са Теодоровим виђењем „иконе“. Христов *πρόσωπον* на стваран начин одражава скривеног Логоса и он јесте објекат божанског прослављања, спровођења божанске моћи и, у контексту овог

¹¹⁶ Теодор је употребио конкретне и апстрактне појмове као синониме и међусобно заменљиве, нпр. Логос је еквивалент божанске природе. Видети McLeod, *Image*, 130-31.

¹¹⁷ Несторије, *The Bazaar of Heracleides*, ed. and trans. Godfrey R. Driver и Leonard Hodgson (Oxford: Clarendon, 1925), 304. Он овако износи своју примедбу: „Јер, у природном саставу, изгледа да ниједна од тих природа тамо није потпуно [обликована], већ потребују једна другу како би могле постојати и опстати. Чак и ако тело потребује душу како би могло живети, јер не живи само за себе, и душа, пак, треба тело како би била спозната.“ Овде, ипак, уочавамо, оно што верујем да је Теодоров нагласак на то како и тело и душа требају једно друго – тело да буде оживљено, а душа да би се открила на видљив начин.

рада, повезује све оне који су сједињени са Христом, а (посредно) због јединства Његове људске природе са Логосом, и са Богом.

Теодоров начин објашњавања јединства и сједињености природа отвара простор за озбиљно испитивање, али Теодорова намера изгледа јасна. Као што је Абрамовски-а исказала у свом раду, богослужбена улога коју он приписује Христовом човештву у његовом јединству са божанством, указује на његово веровање да Логос и усвојени човек не само што функционишу као један, већ и да су у извесном истинском смислу један и то, како он каже, на органски начин. У супротном слављење Христове *ипрозојонске* иконе представљало би идолопоклонство.¹¹⁸ Функционално јединство Христових природа даје додатни увид у то како Теодор поима стварну везу која постоји између типа и архетипа уопште и, посебно, између Крштења и Причешћа као светотајинских типова са њиховим небеским архетиповима. За Теодора, тип и његов архетип су историјске стварности између којих је присутна стварна веза која их сједињује и јемство су да ће архетип бити испуњен. Примењено на Крштење и Причешће, то значи да обе Тајне имају стварни однос и због тога су стварно повезане са духовним стварностима чије наговештаје представљају и у чијој моћи и стварности учествују, као што то истински симболи и чине.¹¹⁹

Теодор нуди две аналогije у циљу потврде приказаног активног учешћа типа у стварности свог архетипа. Моћ присутну у потенцијалу Крштења он пореди са: „...[новорођенчетом] које има моћ да говори, чује, хода и користи руке за рад, али је потпуно слабо [да чини] те радње док не дође [време] када ће то моћи да ради, сагласно божанској одлуци.“¹²⁰ Друго, он тај исти потенцијал пореди са оним који има мужевљево семе када је убачено у женску утробу, а које је без живота, душе и знања. „Али када се божанском руком формира, постаје потом људско биће обдарено душом, знањем и природом способном за предузимање било које људске активности...“¹²¹ Оба ова примера јасно износе да је потенцијал Светих Тајни заиста присутан и биће остварен кроз личну бригу/пажњу и Божију помоћ.

Две врсте заједнице

Одломак који се приписује Несторију може нам дати дубљи поглед у врсту стварног учешћа коју доносе Свете Тајне. Ово открива како Несторије, и несумњиво Теодор, поимају „заједницу“.¹²² Несторије је разликовао две врсте заједнице. Прва је нужна заједница, која постоји у човеку између непотпуних природа душе и тела, где обоје захтевају присуство оног другог како би постојали као једно. Друга

¹¹⁸ За одломке где Теодор потврђује да се може славити Христово видљиво *прѠшлов*, погледати Swete, 1: 58м 138 и 222.

¹¹⁹ За обраду оваквог схватања симбола, погледати Paul Tillich, *Dynamic of Faith* (New York: Harper Colophon, 1957), 41-54, а нарочито 42.

¹²⁰ Tonneau, 422. *Homily* 14 (трећа о Крштењу).10.

¹²¹ *Ibid.*, 420. *Homily* 14.9.

¹²² Овај одломак се налази у спису Севира Антиохијског *Liber contra impium grammaticum*, ed. Joseph Lebon, CSCO 45-46, 50-51, 58-59 (Louvain: L.Dubecq, 1952), 45-37.

заједница је оно што се може назвати јединством части. Како би се смисао овде исказаног схватио, морамо разумети како Теодор објашњава ту исту идеју када пореди икону Божију са иконом који краљ поставља у центру града који је основао. Теодорова намера је да тиме објасни како Христос служи као икона Божија.¹²³ Икона овде није напросто статуа или слика краља, већ одраз који у стварном, симболичком начину учествује у краљевој моћи:

Уколико један краљ, након што сагради веома велики град и украси га бројним и различитим радовима, нареди, да по завршетку свега, његова икона буде направљена као највећа и најупечатљивија и да се постави у средиште целог града, као доказ да је он основао град, та икона би требало да буде поштована... Тако је и Уметник стварања сачинио човека да буде икона божанског дела, тако да цела творевина, кроз пажњу и поштовање њега, пружа дужно поклоњење Богу.¹²⁴

Упадљив пример онога што Теодор (и Несторије) тврде о односу поштовања јесте побуна против пореза у Антиохији 387. године. Када је подивљала руља оскрнављала слику цара Теодосија, он је то схватио као лични напад на њега и тешко казнио град Антиохију. Исти однос може се наћи и у древним временима, где су се фараон, цар или краљ сматрали и поштовали као иконе Божије. За одбијање да пруже такво поштовање, хришћани су ризиковали смртну казну. Као што библијски научници истичу, сматра се да је исти поглед био присутан и у време када је аутор Постања писао како су људска бића створена као иконе Божије.¹²⁵ Намера свештеног писца очигледно је била да оповргне тадашњи културолошки став како је иконичност по Богу била ограничена на моћнике и врховнике. Тако, приписујући иконичност по Богу свим људским бићима, он је желео да се свака особа третира и поштује као истински свештена. Свако људско биће поседује јединствени лични, стварни, однос са Богом. Искоришћавање или злостављање друге особе, нпр. убиство, сматрало се и увредом Бога.

Ипак, мора се још нешто рећи о тој врсти добровољне заједнице. Испод тога, као што је већ речено, лежи став, присутан код Теодора и Немесија, да су и људска душа и Логос духовне стварности које, упркос животворној сили које дају свом телу, не могу састрадавати са њим, због духовног карактера њихових природа. Они су пре добровољно пристали да, из саосећајности, страдају са својим (телесним) судеоником.¹²⁶ Али добровољност ове заједнице не треба тумачити као тврдњу да њихова тела нису стварно учествовала у моћи која припада њиховим духовним стварностима. Постоји стварни функционални однос између духовних стварности и њихових материјалних бића. Ови потоњи су стварни, „живи“ симболи у верском смислу тог појма. Такво схватање стварног односа, који постоји између видљиве материјалне иконе и његове скривене духовне стварности, по-

¹²³ За превод и коментар ове аналогije, видети McLeod, *Image*, 65-66

¹²⁴ Теодор Мопсуестијски, „L'homme créé 'à l'âge de Dieu': quelques fragments grec inédits de Théodore de Mopsueste,“ ed. and trans. Françoise Petit, *Mus* 100 (1987): 255-57.

¹²⁵ За расправу на тему древног погледа на икону видети McLeod, *Image*, 45-47.

¹²⁶ За разумевање могућег Теодоровг погледа на однос између духовних и телесних ентитета, погледати McLeod, *Image*, 97-100, 100-104, 135-37 и 162-66.

маже нам да схватимо Теодорово поимање врсте стварног односа између типа и његовог архетипа, као и између Светих Тајни и њиховог будућег испуњења. Ове врсте односа нису пуке мисаоне пројекције, испражњене од духовног садржаја и ефективности, као је тврдио *de Vries*, а које су *Oñatibia* и *Abramowski* сматрали стварним.

Значај Светих Тајни

Имајући у виду Теодорово схватање типа, учешћа, иконе и *прόσωπον*, у могућности смо да испитамо ефекте које, по њему, имају Крштење и Причешће на оне који их примају. За њега су Свете Тајне истински типови који означавају најфундаменталнији ниво на којем ће верник учествовати у будућности, у Христовом васкрсењу: „Због речи Апостола, заиста нам је очигледно, било да вршимо крштење или службу на трпези Господњој, то радимо због овог разлога, да се сећамо смрти нашег Господа и Његовог васкрсења, а нада и у наше васкрсење нас ојачава“.¹²⁷ Изгледа да ово потврђује да су представљени ефекти Тајни само сећање на смрт и васкрсење Христово и јачање наде у задобијање будуће бесмртности и непроменљивости. Постоје, ипак, и други одломци који указују да Крштење и Причешће имају присутне стварне ефекте на своје примаоце. Неки од њих су оно што *de Vries* означава као необјашњене природне дарове који су, како научници кажу, стварне благодати, за разлику од натприродне благодати која преображава природу појединца на обожујући начин. Али Теодор, по мени, стоји иза става да је реч о даровима који су више од необјашњених природних дарова.

Пре свега, када се појединац крштава, Дух њега или њу ослобађа од окова Сатане, тако да појединац сада, у овом свету, може усмерити себе „на начин који је доследан припадности и животу на небесима“.¹²⁸ Поред благодати потребне да се живи моралним животом, постоји промена у стању онога који је био у оквима Сатане. Следећа два цитата указују какво је то ново стање. Најпре, Теодор има својеврсну објаву, исказ за оглашене: „то није због малих, већ због чудесно великих ствари и небеских добара, због који сам сада спреман да будем крштен. Јер, очекујем да ћу овим [мојим] крштењем постати и један од синова Цркве, која је збор верника који су крштењем постали достојни назвати се Телом Христа Господа нашег...“¹²⁹ Следећи одломак се надовезује на ово:

...онај који се погружава у крштењу је поновно обликован благодаћу Светог Духа и поново рођен у новој, узвишеној људској природи... За вас је битно да сте свесни да је силазак у воду попут силаска у пећ где се преобликујете у нешто ново, као да сте се изменили и постали боља, виша природа. Стара смртност одложена је по страни, а ви преузimate потпуно бесмртну и непропадљиву природу.¹³⁰

¹²⁷ Tonneau, 332. *Homily* 12 (прва о Крштењу).8.

¹²⁸ *Ibid.*, 368. *Homily* 13 (друга о Крштењу).1. Видети такође и 370. *Homily* 13.2.

¹²⁹ *Ibid.*, 274. *Homily* 10 (Изалагање Символа вере).275.

¹³⁰ *Ibid.*, 424. *Homily* 14 (трећа о Крштењу).11.

Шта Теодор подразумева када Тајнама приписује преображујуће дејство на људску природу, чинећи је узвишеном? Пошто није могао да појми постојање суштинског јединства између Творца и створења, он се супротстављао сваком покушају стриктног обожења природе верника. За њега, спасење је учествовати, као што Христос чини, у Божијем бесмртном и непроменљивом животу. Пошто нико у земаљском животу не може бити бесмртан, као што ниједна жена не може бити делимично трудна, *de Vries* је изгледа у праву, у смислу, када тврди да Теодор поима Крштење као духовно празно, изузев благодати које доноси Дух. Ипак Теодорову опаску о катихумену који постаје члан тела Христовог и бива преображен у „супериорну људску природу“, треба тумачити као потврду задобијања потенцијално више природе или стања постојања. Јер, поред добијања основе за очекивање будуће бесмртности, Тајне појединцу омогућавају да учествује у духовним благодетима:

...на крштењу Дух дарује нам „дечје усвојење“. Ми, крштени, верујемо у то и сви ми постајемо једно тело, деловањем Духа Светога на нас у крштењу. Овим [деловањем] постајемо синови Божији и једно тело Христа Господа нашег, којег сматрамо нашом главом, јер је Он наше природе и први који је устао из мртвих, а кроз кога примамо учешће у овим [духовним] даровима.¹³¹

Теодор експлицитно потврђује то ново стање крштене особе када говори о *sphragis* или печату који оглашени прима на крштењу:

Али ово означавање којим си сада означен јесте знак да си обележен као јагње Христово и војник Цара небеског. Јер јагње, од времена задобијања прима знак којим зна којем господару припада... И војник такође... прима најпре на [своју] руку знак који указује ког краља ће од сада служити... Такође зна се да си ти, који си изабран за Царство небеско, сада војник Цара небеског.¹³²

Стога, печат је знак да је природа крштене особе у садашњости преображена на начин који ће у потпуности бити испуњен у будућем веку: „...али (због) ствари које ће доћи након тога, неопходно је рећи да мораш напредовати ка свом крштењу, како би типови овог истинског рођења били испуњени. Јер, примићеш ново рођење... када устанеш из мртвих.“¹³³ Испуњење ће се догодити у будућности, али је процес већ започет.

Исти поглед присутан је и у Теодоровом схватању Причешћа.¹³⁴ Освештани хлебови и вино такође су типови који симболички изражавају стварну небеску

¹³¹ *Ibid.*, 446. *Homily* 14.21. (трећа о Крштењу).11. Видети још и Swete, 139, 170 и 273.

¹³² *Ibid.*, 396. *Homily* 13 (друга о Крштењу).17

¹³³ *Ibid.*, 404. *Homily* 14 (трећа о Крштењу).2.

¹³⁴ За две кратке, опште обраде Теодоров погледа на Причешће, видети Rowan A. Greer, *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian* (Westminster: Faith Press, 1961), 80-85 и Dewart, *Theology of Grace*, 106-10. Greer је осетљив на проблем који он уочава да настаје када Теодор „говори на сасвим буквалан начин о преображају вина и хлеба у Тело и Крв Христову“ (82). Иако нуди могуће разлоге који би то помирили са његовом светотајинском и христолошком мисли, мислим да Теодор каже како Причешће храни крштеног појединца које се преобразио у људско тело Христа у његовом јединству са Логосом, омогућавајући му да остане веран тој повезаности.

храну која примаоца чека када дође у будући живот: „Јер, након примања овог истинског рођења кроз васкрсење, добићете још једну храну, сувише узвишену да би се описала јасно, онда ћеш бити храњен благодаћу Духа Светога, при чему ћеш остати бесмртан у свом телу и непроменљив у својој души.“¹³⁵ Као што је *de Vries* исправно увидео, духовна исхрана понуђена у Причешћу задобиће се у својој пуноћи једино на небесима када се задобије бесмртност. Али то не треба да буде тумачено као означавање да се поседује само будуће право (на потраживање): „...наиме, ми имамо потребу за храном која је прикладна овом животу, а под којом, благодаћу Духа Светога, добијамо и одређену храну на типски начин.“¹³⁶ Ова „под којом“ храна појашњена је следећим: „Свештеник потом такође иска да благодат Духа Светога дође на све окупљене, како би се, као што су се и усавршили у сличности са новим рођењем у једно тело, могли сада повезати као у једном телу, учешћем у телу нашег Господа и доћи и остварити једну сврху у слози, миру и марљивости за оно што је право.“¹³⁷

Исту идеју Теодор касније изражава на следећи начин:

Када, потом, сви учествујемо у истом телу нашег Господа и учествујемо у смислу хранећи се у њему, сви ми постајемо једно тело Христа и примамо учешће, а спона¹³⁸ с Њим као са нашом главом... примањем овог [хлеба и вина] смо здружени у тело и крв нашег Господа. Зато, када га примамо, остајемо у учешћу са Њим, бивајући тело Христа и овим учешћем јачамо оно што смо примили на почетку, крштењем. Његово тело смо ми постали, према речима Апостола...¹³⁹

Као што је горе указано, Христово тело Теодор схвата као нешто више од заједничког тела сачињеног од чланова Цркве. Оно пре означава да су они који су сједињени са Христом, међусобно повезани у неку врсту „физичког“ тела. Бивајући преобразени и уткани као у живи члан у тело Христово, можемо учествовати у духовним благословима које Христова људска природа сада ужива због свог јединства са Логосовом божанском природом.

Добробити Причешћа су и: „Без сумње, учешће у Светим Тајнама даје нам отпуст таквих преступа [невољних грехова].“¹⁴⁰ Ово је још јасније речено у следећем подужем одломку:

[Уколико] с пажњом живимо врлински и гнушамо се мрских дела и заиста се покајемо за преступе који су нас задесили... ми, примањем Светих Тајни, непобитно добијамо дар опроштаја [наших] преступа... Јер, [евхаријска храна] присутна је као обичан хлеб и вино. Али, доласком Духа Светога, она је преобразена у тело и крв [Христа]. Тиме су они измењени у моћ духовне и бесмртне хране... Јер, баш као што је серафим

¹³⁵ Tonneau, 463. *Homily* 15 (прва о Литургији).2.

¹³⁶ *Ibid.*, 466. *Homily* 15..2.

¹³⁷ *Ibid.*, *Homily* 16 (друга о Литургији).13.

¹³⁸ „Спона“ је техничка реч коју су Теодор и источни Сиријци користили да изразе јединство Христове две природе, без мешања. Кирил је тај појам разумео као да означава блискост (непосредност) две спољашње природе. Видети Chadwick, 15, нарочито п.4.

¹³⁹ Tonneau, 570. *Homily* 16 (друга о Литургији).24.

¹⁴⁰ *Ibid.*, *Homily* 16.34.

заиста приступио [Исаји, у Храму], очишћујући и уклањајући све пророкове грехе, тако и ми морамо исто мислити да учешћем у Светим Тајнама, наши дугови ће бити апсолутно очишћени, уколико се покајемо, у свом срцу зажалимо и будемо исправни у погледу наших греха.¹⁴¹

Горњи цитат указује да Свете Тајне своју спасењску моћ вуку из благодати коју Дух раздељује кроз васкрслог Христа, а због Његовог прозопонског јединства са Логосом. Иако Свете Тајне не успостављају одмах бесмртност, коју Христова људска природа већ сада ужива, оне преображавају живот појединца повезујући га са Христовим телом у нешто што представља органско јединство. Бивајући тако сједињен, прималац (Тајни) учествује у функционалном јединству Христове људске природе са Логосом, али не одмах и непосредно. Они до извесне мере уживају у пуноћи благодати којом је Дух обдарио Христа. Таква благодат ослобађа их њихових греха, јача им наду у будући живот и оспособљава их да живе добар, морални живот у њиховом јединству са телом Христа. Све док остају део Његовог тела, обезбеђена им је будућа бесмртност у Царству Небеском, баш као што је то Христу обезбеђено приликом Његовог земаљског крштења. Овде се као основно мора сматрати потреба да се буде сједињен са Христовим телом, и то не на спољашњи, већ на органски начин.

Као што смо већ расправљали горе, Теодорово виђење нашег јединства са Христовим телом захтева нешто много више од метафоричког описа нашег „друштвеног“ односа са Христом у Цркви, као када говоримо о појединцу који постоје члан „body specific“. Пре би се то требало посматрати на исти начин као што је Теодор целокупну творевину сматрао повезаном, бивајући укључен у његово схватање „иконе Божије“ и функционалног односа душе и тела. За Теодора, сви крштени као да су возглављени у врсту органског јединства са Христом као њиховом главом. Ово јединство омогућава им да се повежу са Богом и постану истински усвојена деца и примаоци преображујуће благодати Духа. Да би се, као што је то *de Vries* чинио, одржала тврдња да је Теодор веровао како Тајне доносе само празно потраживање будућег бесмртног и непроменљивог живота, значило би пропустити основни чинилац у његовој и светотајинској и сотириолошкој мисли, а то је да Црква, као Христово тело, служи као извор духовних ефеката које Тајне имају на оне који их примају. У ствари, Христово тело је Тајна *par excellence*.

Oñatibia и *Abramowski* су били у праву изјављујући да је Теодор придавао дубље значење појмовима „тип“ и „архетип“ него што је то *de Vries* закључио. Јер, Теодор је сматрао да су тип и архетип два историјска пола која су стварно повезана један са другим.¹⁴² Али, како би се за то осигурао, Теодор је инсистирао да Свето Писмо треба да експлицитно призна ту везу, као на пример када Павле Христа доводи у везу са Адамом, јеврејски и хришћански завет са Агаром и Саром; крштење и поновно рођење везује за бесмртни небески живот и стварно присуство Христовог

¹⁴¹ *Ibid.*, *Homily* 16.35 и 592, *Homily* 16.36. Теодор такође тврди да свештеник може опростити озбиљне грехе и ван Причешћа. Погледати 598-602, *Homily* 16.40-44.

¹⁴² За краће разматрање Теодоров погледа на типологију, видети McLeod, *Image*, 35-38.

тела и крви у Причешћу. Другим речима, постоји стварни однос или веза између типа и његовог архетипа, која се не може раскинути нити јој порећи испуњење, зато што то Бог гарантује. Иако Теодор признаје да се ова односна веза може спознати кроз чин созерцања, што је духовни увид који појединцу омогућава да препозна присуство стварног односа, од Бога успостављеног, Теодор у пракси признаје постојање само неколико типова, нпр. само четири месијанска псалма (и то 2, 8, 45 и 110) у целом Псалтиру. Тако да, када Теодор говори о Светим Тајнама као типовима, реч је о посебним случајевима, који нису лишени стварног духовног значења.

Ипак, Теодор се суочава са проблемом када своју типологију примењује на Свете Тајне. Он би могао оправдати истинску везу између библијског типа и његовог архетипа, пошто Свето Писмо јемчи његово испуњење. Ипак, када појединац прима Крштење и Причешће, Теодор схвата, да све док живи на земљи, тај појединац може својом слободном вољом одбацити Бога, што би за резултат имало изостанак будуће славе.¹⁴³ Одговор на то Теодор, изгледа, налази у буквалном начину на који је протумачио преображај у животу појединца до којег доводе Крштење и Причешће. Крштење га приводи у јединство (поистовећује) са Христовом смрћу и васкрсењем и уласку у Христово тело, док Причешће доводи до преображаја хлеба и вина у тело и крв Христову, чије примање храни нови, крштењем започети живот. Све док крштени остаје у свом узвишеном животу Христовом, има уверење да ће задобити обећани небески бесмртни живот, јер представља „облик“ или „сличности“ васкрслог Христа.¹⁴⁴ Али пошто је верник слободно биће и биће суочено са искушењима, може доћи до заокрета и раскидања ове везе у било ком тренутку његовог земаљског живота.

Свете Тајне, дакле, имају стварни утицај у смислу преображаја и „исхране“ хришћаниновог живота. Мада је истина да овај живот још увек није бесмртан и непроменљив, они који су присаједињени Христовом телу знају да је њихово тренутно стање ипак измењено. То не мора бити натприродно учешће у божанској природи, као што *de Vries* тврди. За Теодора, то је пре стварно садашње учешће у Христовом телесном животу. Зато је грешка закључити да овом квази-међустању између катастаза земаљског и небеског живота недостаје духовни садржај, у било ком смислу, више него што је Христова људска природа у свом земаљском јединству са Логосом. Преображај се догодио тамо где појединац сада учествује у узвишеној људској природи – коју ја тумачим као благодатну сједињеност са Христовим телом у органском јединству. Када је појединац непосредно са Христовим телом и узраста у свом органском чланству током овог живота, тада је тој особи гарантовано будуће учешће у садашњем бесмртном животу васкрслог Христа. То је као имати оверени тестамент који обећава будуће наследство и новчаницу од 100 долара чија папирна вредност је безначајна, али чија симболичка

¹⁴³ За обраду могућности људског пада у светотајинском контексту, погледати Dewart, *Theology of Grace*, 60-62

¹⁴⁴ Погледати, Sweete 1:58 и 220. Због тога што је присаједињен телу Христовом, појединац може суделовати у „облику“ Христовом, облику слуге који постоји у стварном јединству са Логосом.

вредност гарантује куповину овде и сада. Задобити наследство и бити способан да се новац потроши, захтева да се сада поседује оверени тестамент, односно новчаница. Или је можда најбоља она аналогија коју нуди Теодор: бити део Христовог живота јесте као људско семе које садржи стварни потенцијал и моћ да постане живо људско биће, уколико сви остали фактори помогну његов раст.

Треба се позабавити и једном завршном мишљу. Мада Теодор заиста изражава на који се начин може тумачити садашњи преображај оних који су крштени и примили Причешће, из његових преосталих списа не може се јасно рећи да је Теодор експлицитно потврдио овде понуђено тумачење. Као што сам себи признаје: „сви проповедамо друго рођење које се савршава кроз (погружењем у) воду на онога који се крштава. Али, данас не можемо рећи на који начин то дарује рођење и мења нас.... То људи не могу да схвате.“¹⁴⁵ Како онда можемо бити сигурни да ми сами не намећемо тексту наше сопствено значење? Признајући да идеја о другом рођењу и врстама промена до којих Крштење доводи измиче нашем пуном разумевању; имајући такође у виду да је Теодор своју мисао можда доцније развио, након што је написао последњи цитат (који је изгледа написан 392. године приликом његове расправе са македонијевцима), и да Теодор можда није промислио импликације сопствене теолошке синтезе, очигледно је да је он увек био непоколебљиво доследан начину на који је тумачио Свето Писмо, а посебно Апостола Павла, и то на буквалан, историјски и рационалан начин. Верујемо да се наше тумачење приближило начину на који је Теодор остао веран свом теолошком систему, посебно начину којим је блиско следио Павлово разумевање универзума и тела Христовог као органског јединства. Ми смо једноставно применили његов поглед најпре на начин како Христос и људско биће функционишу као иконе Божије, са људима који учествују у Христовој улози, као и како светотајински типови учествују у пуној стварности својих архетипова. Постоји стварна односна веза између Крштења и Причешћа и тела Христовог – веза која преображава и везује верника, сваког понаособ, са Христом. Можда је то једно започињуће, посредно међустање током његовог живота, али оно обећава гарантовану наду да ће се вечни живот коначно задобити у будућности. Читаоцу остављамо да просуди колико је наша анализа била (не)успешна.

Закључак

Ово истраживање Теодоровог разумевања Светих Тајни покреће низ важних питања. Оно доноси знања о томе шта је водећи богослов и мистагог касног четвртог и раног петог века мислио о Крштењу и Причешћу. Оно, такође, улази у спор око тога да ли је Теодор сматрао да Тајне садрже какав стварни духовни садржај и да ли је његов христолошки поглед, којег је *de Vries* сматрао истински „несторијанским“, утицао на његово схватање Светих Тајни. У вези са овим је и предлог *Abramowski*-е да се Теодорова христологија мора процењивати у светлу његове литургијске мисли. Ова контроверза такође нас тера да размислимо о

¹⁴⁵ Теодор, *Controverse Avec les Macédoniens*, преведен F.Nau, PO 9 (Paris: Firmin-Didot, 1911), 654-55.

томе шта смо конкретно мислили када кажемо да нас Крштење оспособљава да учествујемо у Христовој смрти и васкрсењу и да нам преображени евхаристијски дарови омогућавају да учествујемо у Христовом телу и крви. Другим речима, када неко прими Крштење и Причешће, да ли он заиста на натприродни начин учествује у Божијој природи или Божијем божанском животу? Ово нас води ка питању: коју су то стварност у основи имали појмови „тип“, „символ“, „учешће“, „суделовање“ и „стварно присуство“ током касног четвртог века, пре него што су потоњи нараштаји о Тајнама проговорили јасним, реалистичним појмовима.

Да би се одговорило на *de Vries*-ов закључак да Теодорова светотајинска и христолошка мисао нису у сагласности са католичким и православним схватањем, потребно је подсетити се да је значење својих светотајинских појмова Теодор тражио у буквалном, рационалном тумачењу онога што је Павле имао да каже о Крштењу и Причешћу. *De Vries* обелодањује ово блиско ослањање на Свето Писмо као вероватни разлог зашто је Теодор повремено користио фразеологију која сугерише да Свете Тајне имају неки стварни духовни ефекат. Али, он је веровао да Теодор није био истински доследан сопственој системској мисли. *De Vries* је пре убеђен да пажљива анализа Теодорових исказа открива како је он на Свете Тајне гледао као да су, заправо, без икаквог духовног садржаја. *De Vries* је био у праву у својој процени уколико се као еквивалент духовног садржаја сматра стварно обожено учешће у Логосовој природи. Али, Теодор показује другачији поглед на Свете Тајне, сматрајући да оне имају духовну корист у садашњости за оне који су преображени у тело Христа: они су постали деца Божија, истински наследници будућег бесмртног живота и примаоци посебне благодати за опраштање грехова и за правоверни живот у овом свету. Ове користи су божански загарантоване, све док се остаје сједињен с телом Христовим.

Оно што стоји иза Теодоровог супротстављања ставу о стварном присуству Логоса у Причешћу (а што је фундаментално утицало на његову христолошку синтезу) јесте усхићени манир с којим он размишља о Божијој трансценденцији. Био је убеђен у то да ниједно створење, чак и Христова људска природа, никада не могу бити суштински сједињени са божанском природом. И зато, када се год говорило Причешћу као о садашњем учешћу у Божијој природи, он се супротстављао ономе што је сматрао обоживањем створених људских бића. За Теодора, тврдити да неко учествује у Божијој природи значило је да или се људско биће мора променити у божанско, или се божанско мора спустити на људско, или се мора створити некакав хибрид. Пошто се то искључује чак и као могућност, Теодор је новозаветни исказ о томе како појединац учествује у Божијем животу тумачио, не као учешће у божанској природи, већ, у буквалном смислу, у људском телу Христа. Ово јединство са Христом за верника је основ да буде назван сином или кћери Божијом, који ће уживати будући бесмртни живот, а који очекује оне сједињене с Богом у њиховом јединству са Христом.

Као што су *Abramowski* и *Chadwick* показали, Теодорова мисао постаје знатно уобличенија када се супротстављена мисли Кирила Александријског. Кирило је сматрао да су освештани евхаристијски хлеб и вино истински преображени

Христово тело и крв. А пошто је Логос Христова особа, Причешће постаје стварно примање Логосовог тела. За примање Причешћа може се рећи да је стварно учешће, на натприродни, божански начин, са самим Логосом. Али, као што смо видели, евхаристијски преображај Теодор је посматрао знатно умереније, сагласно свом схватању *communicatio idiomatum*. Пошто није могао рећи да су божанска и људска природа суштински сједињене једна са другом, он је остао близак буквалном приступу Причешћу као преображају у Христово тело. За њега је јединство са Христовим телом било, изгледа, врста органског јединства. Све док је члан Христовог тела, а због јединства Христове људске и божанске природе, појединцу је загарнтовано учешће у будућем животу, у бесмртном и непроменљивом животу који Христос сада ужива. Баш као што Христос у свом земаљском животу није заправо био бесмртан, али је био уверен у бесмртност након своје смрти, а због свог слободног следовања вољи Божијој, што је показује у његовом јединству са Логосом, тако се исто може рећи и за оне који су крштени и чији је живот онакавак какав треба да буде живот оних који живе у Христу.

Различити приступи Причешћу откривају Теодорове и Кирилове погледе на христологију. Пошто се Теодор супротстављао аполинаријевском ставу да је Логос заменио Христов људски *nois*, односно разумну душу, сматрам да је *de Vries* био у праву када је сматрао да Теодорова христологија стоји у основи његових светотајинских и литургијских погледа. На другој страни, *Abramowski* је, за све увиде које нуди, по мом мишљењу, пренаглашавала улогу коју је Литургија имала у Теодоровој богословској синтези. Христолошки проблем врти се око изазова **како изразити јединство у Христу**. Личност Логоса је за Кирила била субјекат којем су се приписивала својства и деловање, док је Теодор сматрао да заједнички *прѠσωπον* означава тајинствено функционално јединство две Христове природе које делују као једно „ја“ у наизглед квази-органском јединству. Поставља се онда питање: да ли Кирилови и Теодорови начини језичког израза јединства природа указују на постојање онтолошких разлика, не само у погледу јединства Христових природа већ и у погледу врсте духовног живота са Логосом и/или Христом, у којем се сада може учествовати кроз Крштење и Причешће? Да ли се стварно учествује у божанској природи Логоса, уз истовремено одржавање сопствене индивидуалности? Или, да ли је ефекат Светих Тајни учешће које омогућава суделовање у благодетима које Христова људска природа ужива, због своје јединствене заједнице са Логосом. По мом мишљењу, Теодор је сматрао да је он изражава истинско јединство, пошто Христова људска природа иконизује божанску, а с којом је везана у функционално јединство, које сада може примити божанско прослављање¹⁴⁶ и послужити као неко ко возглављује сву творевину и враћа је Богу. Он је веровао да особа може ступити у контакт и сјединити се са Христовом људском природом путем два светотајинска типа који доводе до преображаја особе у „узвишено“ људско биће, које је постало физички члан Христовог тела и, кроз јединство Христове људске природе са Логосом, божанског живота. У јед-

¹⁴⁶ Погледати Sweete, 1:58, 139 и 222.

ној реченици, Теодор и Кирило разликовали су се око тога да ли крштена особа стварно учествује у Божијем бесмртном животу или у божанској природи, на истински тајинствени начин.

У закључку, иако није користила перспективе, теорије, моделе и истраживачке методологије историјских и друштвених наука, наша студија о Теодоровој евхаристијској мисли указује на светотајинску и богословску промену, која се догодила крајем четвртог и почетком петог века, а у вези са тим како треба говорити о примању Крштења и Причешћа и како то објашњавати примаоцима тих Тајни. Ослањајући са сопствени дословни, историјски и рационални метод егзегезе, као начин за разумевање Светог Писма и хришћанског Предања, Теодор је тумачио Павлове исказе о Крштењу као преображају у тело Христа, а Причешће је тумачио као духовни преображај у Христово „људско“ тело и крв. Овакава начин говора о Причешћу запрепастио је Кирила. Он је то схватио као дословно означавање да је реч само о Христовом људском телу. Иако није порицао вредност Теодоровог општег приступа егзегези, Кирило је сматрао да Христово људско тело духовно учествује у Божијој природи, пошто је то тело Логоса. Они који примају Причешће учествују на исти начин. Он је био убеђен да особа може бити сједињена са Богом не само тиме што ће у свом деловању бити једно с Њим, већ и путем онога што данас описујемо као тајинствено јединство које нити упија нити потапа нечију сопственост у Божанству.

Као што приказане студије указују, постоје значајне христолошке и светотајинске разлике између Теодора и Кирила. Да би се то схватило, њихови списи морају се процењивати у њиховом првобитном контексту. Иначе, пропустили бисмо дубље значење њихових појмова. Супротно би такође могло бити тачно. Неко може не само да има своје сопствено виђење Теодорових и Кирилових схватања, већ може наметати и своје разумевање тих појмова, без свести о томе како разумевање појмова може бити врло нијансирано у различитим друштвено-културним контекстима. Ово је посебно тачно у случају када се говори о стварном учешћу у божанском животу Бога. Један од важнијих увида, које нам социолошка критика може пружити, јесте разумевање да је Теодор живео и писао у посебном контексту, далеко од оног у којем ми, његови данашњи читаоци, живимо и делујемо. Не можемо претпоставити да његове речи означавају оно што ми просуђујемо да означавају. Можда најважнија поента овог рада јесте да је потребно да се ми усудимо да поново промислимо шта, заправо, подразумевамо под евхаристијским изразима као што су: „Христово стварно присуство у Причешћу“, „учешће у телу и крви Христовој“, „бити обожен“ и „уживати вечни и бесмртни живот“.

Изворник: Frederick G. McLeod, S.J. (2002). „The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia’s Understanding of Baptism and the Eucharist“, in: *Journal of Early Christian Studies* 10:1, pp. 37-75. Са енглеског језика превео Иван Ђунисијевић.