

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

Православни богословски факултет

Александар Ђаковац

**ОНТОЛОГИЈА И ЕТИКА  
У СВЕТЛУ ХРИСТОЛОГИЈЕ  
СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

докторска дисертација

Београд, 2014.

UNIVERSITY OF BELGRADE

Faculty of Orthodox Theology

Aleksandar Đakovac

**ONTOLOGY AND ETHICS  
IN THE LIGHT OF CHRISTOLOGY  
OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2014.

**Чланови комисије за одбрану докторске дисертације:**

- 1) Еп. др Игнатије Мидић, редовни професор на Православном богословском факултету Универзитета у Београду (ментор)
- 2) Еп. др Давид Перовић, ванредни професор на Православном богословском факултету Универзитета у Београду
- 3) др Дражен Перић, доцент на Православном богословском факултету Универзитета у Београду
- 4) др Раде Кисић, доцент на Православном богословском факултету Универзитета у Београду
- 5) др Александар Добријевић, доцент на Филозофском факултету Универзитета у Београду

**Онтологија и етика  
у светлу Христологије  
светог Максима Исповедника**

**Апстракт**

Свети Максим Исповедник се с правом сматра једним од најзначајнијих хришћанских мислилаца, чије дело разрађује, унапређује и на оригиналан начин синтетизује теолошко-филозофско наслеђе на свим пољима а нарочито на пољу Христологије. Овде није реч само о развијању његове диотелитске Христологије у спору са монотелитима, већ такође и о фундаменталној христолошкој контекстуализацији и интерпретацији свих значајних аспеката теолошке мисли. Христологија за њега представља темељну основу за исправно разумевање читавог корпуса црквеног предања.

Одабрали смо да анализирамо Максимово схватање онтологије и етике у светлу његове Христологије, због тога што ова два аспекта хришћанске теолошке мисли представљају темељ на коме се гради читаво теолошко здање, будући да не постоји ни једна област теолошког истраживања и промишљања која је независна од ових поставки.

Посебан значај истраживања ове теме лежи и у чињеници да она осим консеквенци на теоријском плану, доводи до значајних последица и на пољу практичних израза црквеног живота, пре свега на плану хришћанског самосхватања, а последично и односа према свету уопште. Другим речима, од поимања онтологије и етике и њиховог међусобног односа зависи и приступ феноменима овог света – било да је реч о науци, политици, екологији или уметности.

Аутор је настојао да покаже да питање онтологије, у теолошком дискурсу поистовећено са питањем постојања и живота, представља кључно питање хришћанске теологије, као и да хришћанска етика произлази из овако схваћене

онтологије те да никако не може бити аутономна. Показано је и да у Христологији, дакле у чињеници Оваплоћења, свети Максим Исповедник види основу за конституисање и онтологије и етике, које су међусобно зависне и прожимајуће.

**Кључне речи:** Свети Максим Исповедник, Христологија, онтологија, етика.

**Научна област:** Систематско богословље

**Ужа научна област:** Догматика

**УДК:** 27-9"01/07"-284:27-31

**Ontology and Ethics  
in the Light of Christology  
of St. Maximus the Confessor**

**Summary**

St. Maximus the Confessor is rightfully considered as one of the most significant christian thinkers whose work elaborates, improves and synthesises, in a genuine manner, the theological-philosophical heritage in every field and especially in the field of Christology. We are not talking merely about the development of his dyothelitic Christology in the conflict against Monothelites but also about the fundamental christological contextualisation and interpretation of every significant aspect of christological thought. For St. Maximus, Christology represents the foundation for accurate understanding of the entire corpus of Christian tradition.

We have chosen to analyse St. Maximus' understanding of Ontology and Ethics in the light of his Christology because these two aspects of Christian theological thought represent the basis on which the entire theological edifice is being built since every single field of theological research depends on these postulates.

The research of this subject is particularly important because, apart from the consequence in the theoretical field, it leads to significant consequences in the field of practical expressions of church life, primarily in terms of christian self-understanding and consequently in terms of relation to the world in general. In other words, the approach to the phenomena of this world, wheather it is science or politics or ecology or art, depends on the understanding of Ontology and Ethics and their relationship.

The author attempted to show that the question of Ontology, in the theological discourse identified with the question of existence and life, represents the crucial question of Christian theology and that the Christian Ethics derives from Ontology thus conceived so it cannot be autonomous. It is also shown that St. Maximus sees the basis

for the constitution of both Ontology and Ethics, which are interdependent and pervading, in Christology, i.e. in the fact of Incarnation.

**Key words:** St. Maximus the Confessor, Christology, Ontology, Ethics.

**Scientific field:** Sistematical Theology

**Narrower scientific field:** Dogmatics

**UDC:** 27-9"01/07"-284:27-31

# Садржај

УВОД .....	6
------------	---

## I ДЕО

<b>ТЕОЛОШКО ЗАЛЕЂЕ СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА .....</b>	<b>12</b>
Увод .....	13
I Основе .....	14
I. 1. Свето Писмо.....	14
I. 2. Философија .....	19
I. 3. Литургијско предање .....	23
II Апостолски Оци и апологети.....	26
II. 1. Св. Игнатије Богоносац .....	26
II. 2. Јустин Философ и Климент Александријски .....	29
II. 3. Св. Иринеј Лионски .....	33
III Ориген и оригенизам.....	37
III. 1. Ориген и оригенистичка традиција.....	37
III. 2. Основи Оригенове онтологије. Бог и свет.....	41
IV Никејска вера .....	50
IV. 1. Св. Атанасије Велики – његово учење о тварности и Христологија .....	50
IV. 2. Велики Кападокијски Оци .....	54
IV. 2. 1. Бројивост Личности.....	62
IV. 3. Христологија Аполинарија Лаодикијског .....	64
V Халкидон – пре и након њега .....	68
V. 1. Св. Кирило Александријски.....	68
V. 1. 1. Халкидонски Сабор и монофизитство .....	83
V. 2. Два подвижничка предања: Евагрије Понтијски и <i>Corpus Macarianum</i> .....	94
V. 2. 1. Евагрије Понтијски.....	95
V. 2. 2. <i>Corpus Macarianum</i> .....	98
V. 3. Леонтије Византијски .....	109
V. 3. 1. Значење појмова <i>enypostaton</i> и <i>anypostaton</i> .....	111
V. 3. 2. Кириловско-халкидонска Христологија Леонтија Византијског .....	116
V. 4. <i>Corpus Areopagiticum</i> .....	121
Закључак.....	136



## II ДЕО

<b>ХРИСТОЛОГИЈА И ПОСТОЈАЊЕ .....</b>	<b>141</b>
Увод .....	142
I Јелинско схватање онтологије.....	143
I. 1. Космологија – проблем стварања – однос Бога и света .....	143
II Персонална онтологија св. Максима .....	156
II. 1. Тварно и нетварно.....	156
II. 1. 1. <i>Creatio ex nihilo</i> .....	156
II. 1. 2. Небиће .....	159
II. 1. 3. Заједничарење .....	162
II. 1. 4. Кретање .....	164
II. 1. 5. `Αρχή, μεσότης, τέλος.....	174
II. 1. 6. Ἐρως и ἔκστασις .....	178
II. 2. Λόγοι τῆς φύσεως и Τρόπος τῆς ὑπαρξέως.....	182
II. 2. 1. Залеђе .....	182
II. 2. 2. Λόγοι.....	185
III Онтологија и Христологија.....	206
III. 1. Тварно и нетварно у контексту Оваплоћења.....	206
III. 1. 1. Оваплоћење као предзамислиени циљ стварања .....	206
III. 1. 2. Један и мноштво – јединственост и мноштвеност .....	211
III. 2. Онтолошко утемељење диотелитске Христологије Св. Максима.....	222
III. 2. 1. Христолошка позиција св. Максима .....	223
III. 2. 2. Личност (ὑπόστασις) и суштина (οὐσία, φύσις) .....	226
III. 2. 3. <i>Communicatio idiomatum</i> у светлу персоналне онтологије .....	231
III. 2. 4. Проблем енергије и воље .....	235
III. 2. 5. Начини хтења (гномичка и проеретичка воља).....	252
IV Царство Божије као темељ постојања .....	259
IV. 1. Есхатолошка димензија онтологије – свет као Литургија .....	259
IV. 1. 1. Нада будућег и испуњена есхатологија .....	260
IV. 1. 2. Евхаристијско утемељење есхатологије.....	270
IV. 1. 3. Αποκαταστάσις .....	276
IV. 2. Будући век као онтолошка истина .....	284
Закључак.....	286

### III ДЕО

<b>ОНТОЛОШКО УТЕМЕЉЕЊЕ ЕТИКЕ.....</b>	<b>289</b>
Увод .....	290
1. Јелинска етика и хришћански етос.....	290
2. Светописамско и предањско залеђе .....	294
I Евхаристија као извор етике код св. Максима.....	295
I. 1. Онтолошко утемељење етике и аскетике .....	295
I. 2. Онтолошки статус зла .....	303
I. 3. Евхаристија – полазиште и циљ хришћанске етике .....	310
II Проблем смрти као кључно онтолошко – етичко питање .....	312
II. 1. Смрт и грех као онтолошки проблем .....	312
II. 2. Обожење – остварење динамичког потенцијала тварне природе .....	320
II. 3. Подвиг и Евхаристија .....	339
II. 3. 1. Љубав (ἀγάπη и љρως) као онтолошка врлина.....	342
II. 3. 2. Страсти.....	350
II. 3. 3. Онтолошко утемељење гносеологије .....	356
III Христос и Евхаристија .....	371
III. 1. Тајна Христова – Тајна Цркве .....	371
III. 2. Осми дан – истинито постојање твари .....	379
Закључак.....	381
<b>ЕПИЛОГ .....</b>	<b>385</b>
<b>Скраћенице.....</b>	<b>390</b>
А. Опште скраћенице .....	390
Б. Дела св. Максима Исповедника .....	390
В: Остали извори .....	391
<b>Библиографија .....</b>	<b>394</b>
ИЗВОРИ.....	394
Дела Св. Максима Исповедника.....	394
Преводи на српски језик .....	395
СЕКУНДАРНА ЛИТЕРАТУРА .....	396
На ћириличном писму: .....	396
На грчком: .....	403
На латиничном писму: .....	404





## УВОД

Појам онтологија, поред различитих значења које има у философији<sup>1</sup> има и своје нарочито значење у хришћанском богословљу, где представља реч о бићу, бави се, дакле, „питањем постојања, а под истином бића подразумева његово вечно постојање, односно превазилажење смрти“.<sup>2</sup> У раној Цркви, проблем постојања је представљао темељно питање за које су хришћани били преваходно заинтересовани.<sup>3</sup> Проблем постојања, односно проблем смрти, био је тај који је окупирао хришћанску мисао, која је у тајни Оваплоћења видела решење управо тог проблема. Син Божији је постао човек како би човек могао да постане бог по благодати, ипостасним сједињењем са Христом. Ова вера Цркве је сваку етику која није произилазила из овакве онтологије стављала у други план, како на богословском, тако и на практичном плану. Данас је ситуација обрнута: највећа брига савременог друштва, макар на речима, је брига о побољшању стандарда, заштити људских права, спречавању сукоба итд. Бригу о овим питањима данас све гласније исказују и хришћанске Цркве, које се понекад у свом деловању до непознавања поистовећују са хуманитарним организацијама или душевним болницама. Таква ситуација доводи готово до заборављања суштинско питање: какав је смисао било каквог побољшања животних услова, било каквог напретка (моралног, научног, медицинског), уколико на крају пута сваког створеног бића зјапи смрт, уколико провалија непостојања представља коначни усуд сваког створења.

Код старих Јелина, са чијим се схватањима Црква сусрела у најранијем периоду, онтологија је подразумевала оно опште, оно што постоји вечно а јавља се у конкретним бићима која су само различите пројаве те вечне природе. Постојање је, на нивоу општости, оно што је дато и стога вечно, па је зато истина бића у прошлости. Конкретна бића само делимично партиципирају у истини која

---

<sup>1</sup> Cf. Proudfoot, M. & Lacey, A. R. (2010): *The Routledge Dictionary of Philosophy* (4th ed.), London and New York, 248–251. Како примећује Зизијулас, „Онтологија свакако има дугу и сложену историју кроз векове, тако да би се пре могло говорити о онтологијама а не о онтологији.“ (Cf. Zizioulas, J. (2010): „The being of God and Being of Man“, у *The One and Many*, Sebastian Press, 27).

<sup>2</sup> Мидић, И. (2003а): „Етика и онтологија“, *Саборност* 1/4, 14. Cf. Janz, P. D. (2011): „Metaphysic“ у *The Cambridge Dictionary of Christian Theology* (Eds. I. McFarland, D. A. S. Fergusson, K. Kilby, I. R. Torrance), Cambridge University Press, 309–311.

<sup>3</sup> Cf. Фил 4, 8–9.

припада природи, али са њом никада не могу да буду поистовећена због чега се увек показују као мањкава и несавршена.

Насупрот овој, за потребе увода сасвим грубо скицираној, јелинској онтологији, хришћанство је сматрало да вечно постојање бића не представља унапред одређену датост, већ то постојање треба да се оствари кроз заједницу са Богом који је једини извор постојања и онтолошка могућност и утемељење творевине.

Вера Цркве у Свету Тројицу отворила је врата разумевању личности као заједнице.<sup>4</sup> Та вера није представљала неко интелектуално уверење, већ је суштински утицала на све аспекте живота хришћана. И богословље и пракса древне Цркве су се темељили на овој вери, тако да се хришћанство у овом периоду не јавља као одређени религијски или идеолошки покрет са неким нарочитим системом етичких норми које могу да осигурају вечни живот, већ се живот вечни поистовећује са са Евхаристијом, односно са заједницом.<sup>5</sup>

Међутим, у каснијем периоду, аутономна јуридичка етика која нема утемељење у онтологији и не представља њен израз, почела је да доминира у богословљу а потом и у свим сферама црквеног живота. Под утицајем августиновске теологије, преовладало је схватање да Бог постоји не зато што је Отац који слободно хоће и рађа Сина и исходи Духа Светога, већ зато што му је таква природа.<sup>6</sup> Из овога је неминовно следило да и свет постоји на истој основи, зато што му је природа таква. Тако је питање онтологије потиснуто и стављено у други план, а Христос је схватан као спаситељ у етичком смислу – као Онај који ослобађа кривице греховне и који даје пример и упутства својим следбеницима како треба да се понашају етички исправно. Они који усвоје претпостављени кодекс понашања биће награђени а они који не биће кажњени. Постојање се ни на који начин не доводи у питање, већ само његов квалитет.

Овакво разумевање онтологије и етике није у сагласности ни са литургијским искуством Цркве ни са учењем великих Отаца. Богословска нит аутентичног хришћанског поимања онтологије и етике сеже од апостолских

---

<sup>4</sup> Cf. Zizioulas, *op. cit.*, 336–337.

<sup>5</sup> Мидић, *op. cit.*, 8–9. Cf. Zizioulas, *op. cit.*, 31 *et passim*.

<sup>6</sup> Cf. Зизијулас, Ј. (2011): *Заједница и другост – Даље студије о личности и Цркви*, Пожаревац, 34–37.

новозаветних сведочанстава, преко апостолских мужава попут Игнатија Богоносца, Иринеја Лионског и других, св. Атанасија Великог до Великих Кападокијаца и на концу св. Максима Исповедника који га је даље развио и пружио целовито разумевање Бога, света и човека.

Због тога смо и одлучили да управо у светлу његове Христологије испитамо хришћанско схватање онтологије и етике, следејући знаменитим савременим богословима попут Флоровског, Евдокимова и других. Највећи допринос оживљавању овог питања и поновном постављању онтологије у средиште богословске пажње свакако је дао Митрополит Зизијулас, чији су увиди и побудили нашу пажњу ка овој проблематици.

Свети Максим Исповедник један је од најзначајнијих и најоригиналнијих патристичких мислилаца, због чега напор на раскривању његових богословских позиција нема само философско-историјски већ и егзистенцијални значај за аутентично само-разумевање хришћанске поруке и послања. Његов сложени богословско-философски дискурс најчешће није лак за разумевање, пошто у себи интегрише библијско, јелинско-философско и црквено-предањско наслеђе, које уобличава својим оригиналним увидима. Св. Максим је систематичан богослов али није богослов система. Он озбиљно приступа проблемима и питањима са којима се сусреће, не избегавајући да се суочи са различитим импликацијама одговора које даје. С друге стране, он је богослов Цркве, који настоји да сачува и у свој систем инкорпорира све оно што сматра изворним Предањем. То чини брижљиво и обазриво. Када тумачи и преконтекстуализује, па и суштински мења Ареопагита, Григорија Ниског или монашко-аскетско наслеђе, то чини са највећом снисходљивошћу, која савременом читаоцу, навикнутом на критички дискурс може деловати претерана. Такав приступ св. Максима ипак је више ствар манира и обичаја његовог доба, пошто он суштински не робује ауторитету, већ одлучно мења и пресаздава све оно што по његовом суду не може да прође богословску рецепцију.

При анализи различитих аспеката Максимове мисли суочили смо се са проблемом систематизације грађе, који се темељи на споменутој „несистематичности“ Максимовог „система“. С једне стране, таква систематизација је неопходна при покушају монографског излагања његовог

учења, како би читаоци пред собом имали јасну и прегледну анализу идеја и појмова који се обрађују. Такав покушај, с друге стране, носи ризик једностраности, занемаривања или превиђања контекста који је у случају св. Максима од посебне важности. Због тога смо на много места настојали да на тај контекст, који се вазда тиче онтологије, укажемо и скренемо пажњу.

Због тога смо сматрали да је неопходно да значајну пажњу посветимо управо залеђу св. Максима. Тако смо у првом поглављу покушали да прикажемо најзначајније, или барем, по нашем суду, најрепрезентативнија библијска, философска и патристичка схватања из времена које је претходило св. Максиму, а која су на неки начин утицала на развој његове мисли, било да су усвојена, модификована или одбачена. Јасно је да је при представљању и анализирању ставова и мишљења који се јављају у тако дугом временском периоду било неопходно прибећи сведеном начину излагања који са собом носи ризик симплификације, како у избору аутора и тема, тако и у њиховом представљању. Настојали смо да тај недостатак умањимо ширим позивањем и упућивањем на специјализоване студије.

Максимова онтологија представља разраду, усавршавање али и додатно промишљање црквеног предања, при чему се нарочито ослања на Велике Кападокијце, пре свих св. Григорија Богослова. Он не превиђа ни јелинско философско наслеђе којим се спретно служи, стављајући одређене појмове и схватања у службу разраде сопствених идеја. То ће се показати и при анализи формулација кључних појмова за разумевање његове онтологије попут  $\phi\acute{o}\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ ,  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ,  $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ , итд. Св. Максим није само тумач наслеђа које је до њега дошло. Он га активно пресаздава, и то пресаздавање се понајвише тиче *есхатолошког* сагледавања читаве онтолошке тематике. Овај есхатолошки контекст је кључан за разумевање Максимове позиције, што ћемо и покушати да покажемо. Есхатологија св. Максима се заснива на схватањима његових богословских претходника, али је код њега посебно разрађена и представља основу и темељ разумевања бића и постојања, које је, опет, утемељено на догађају Оваплоћења што на кључни начин утиче на формирање његове онтолошке утемељене етике.



Христологија код св. Максима представља, дакле, основ рецепције идеја и концепата који су му претходили, дајући оквир и онтологије и етике. Питање Оваплоћења Сина Божијег – које је увек сагледано у оквиру тријадолошког схватања личности као заједнице – за св. Максима представља кључни онтолошки догађај, који се не може разлучити од евхаристијског и есхатолошког контекста. Св. Максим посвећује доста пажње етици која је блиско повезана са аскетиком. Његово схватање етике се, као што смо већ поменули, темељи на онтолошким претпоставкама. Другим речима, етика представља интегрални део његове онтологије, антрополошки аспект остварења онтолошких претпоставки. Ово је јасније уколико знамо да је Максимова онтологија динамична, и заснива се на претпоставци слободног односа творевине и Творца. Постојање света није дато већ задато, онтолошка истина историје темељи се на њеном крају, док остварење крајњег циља и коначне истине света јесте могуће само кроз утемељење историје у будућем Царству. При томе се историја, у којој се коначни циљ творевине већ сада пројављује, потврђује као део стварности која ће се на крају пројавити у пуноћи, те због тога има апсолутну а не релативну важност. Због тога Максимова етика никада није сведена на морална начела или поштовање закона, пошто се не темељи ни на јуридикким, психолошким, социјалним или неким сличним основама, већ на стварности присуства и на искуству Царства Божијег које је *већ* присутно али *тек* долази. Од онога што слободна бића чине у историји, зависи и њихова коначна судбина, крајња истина њиховог постојања. Подвижништво је зато схваћено не као исправљање недостатака и слабости природе, већ као слободно љубеће и екстатичко стремљење ка Богу Који својим Оваплоћењем омогућава до буде достигнут.

Наше истраживање има за циљ да покаже како је Христологија св. Максима Исповедника, по којој је у историји Цркве најпознатији, и која заузима централно место у његовом опусу, утемељена на његовој онтологији коју истовремено и одређује. Максимова онтологија се може дефинисати као христолошка а његова Христологија као онтолошка. Оваква тврдња, која се показује као очигледна и при површном читању Максимових списа, ипак је бременита различитим потешкоћама и још бројнијим импликацијама које се тичу

различитих сфера богословског промишљања, а које ћемо настојати да истражимо.

Једна од нарочито значајних области богословског интересовања св. Максима је етика, којом се он бави и на теоријском и на практичном плану који су у узајамно условљени. Св. Максим етичка питања никада не посматра одвојено од фундаменталног питања постојања. Његова етичка доктрина потпуно је зависна од његове онтологије која представља њен извор али и коначно испуњење.

Питање одређења хришћанске етике, од посебне је важности за савремено богословско промишљање различитих природних и друштвеним реалности, али – а то је посебно значајно – и за очување литургијског *етоса* Цркве који лако и трајно може бити помрачен усвајањем етичких становишта која не могу да прођу богословску проверу. Сматрамо да св. Максим Исповедник у свом богословском сагледавању пружа могућност установљавања или макар смерница за установљавање критеријума те провере.

# **І ДЕО**

**ТЕОЛОШКО ЗАЛЕЂЕ  
СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

## Увод

У првом поглављу нашег рада желимо да се позабавимо *теолошким залеђем* св. Максима Исповедника. Покушаћемо да, у краћим цртама, опишемо које су идеје и схватања, из временâ која су му претходила, извршиле најзначајнији утицај на св. Максима, било да их је он прихватио, модификовао или одбацио, стварајући теолошку синтезу за коју се слободно може рећи да је одредила оквире православног богословствовања Цркве.

Свакако, код врсног теолога, философа и мислиоца какав је св. Максим, готово је немогуће обрадити и навести све оно што га је инспирисало, што је на њега утицало.<sup>7</sup> Говорећи о значају св. Максима у хришћанској теологији, и његовом веома раном прихватању као ауторитета, Јарослав Пеликан примећује да оно што се тражило „од теолога није било да је он оригиналан или плоносан или слободуман, него да је веран ауторитету православног хришћанског учења онако како је записано у Светом Писму, формулисано од Отаца, и усаглашено од Сабора.“<sup>8</sup> Покушаћемо зато да, у границама потребним за обраду наше теме, спроведемо ово истраживање, задржавајући се на најпревасходнијим моментима који се тичу христолошких, онтолошких и етичких питања. О одређеним питањима и аспектима везаним за богословско залеђе св. Максима биће, свакако, више речи на одговарајућим местима у нашем раду. Свесни смо да би и за површнији преглед философског, библијског и светоотачког наслеђа св. Максима била потребна засебна и опширна студија. Због тога смо прибегли обради само оних тема и питања која нам се чине најзначајнијим за успешно разумевање

---

<sup>7</sup> Лаут (cf. Louth, A. (1998): „Recent Research on St Maximus the Confessor: A Survey“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 42, 73–74) исправно примећује да је св. Максим дубоко традиционалан теолог, и да се његова генијалност посебно изражава у начину на који спаја различите традиције, теолошке, аскетске, философске и литургичке, чинећи од њих властиту синтезу, која укључује и егзегезу Писма, и богословско наслеђе Кападокијаца и Кирила, као и пустињских отаца, од Евагрија преко макаријевског корпуса и Дијадоха Фотичког, преко философских школа неоплатонизма, до Немесија Емеског и псеудо-Дионисија Ареопагита. Лаут сматра да је Максимова величина, између осталог, баш у томе што је био традиционалиста у тако великој мери, што му је омогућило да сва та значајна мисаона постигнућа укључи у сопствено наслеђе, не еклектичким сабирањем већ синтетичком ре-интерпретацијом.

<sup>8</sup> Pelikan, J. (1974): *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, II. *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*, Chicago and London: University of Chicago Press, 272.

Максимовог промишљања. Иако је такав приступ неизбежан, он носи и одређене ризике симплификације проблематике, са чиме се морамо суочити.

С друге стране, обим овог поглавља одређује и чињеница да оно не представља само врсту уводног разматрања. Теме којима се овде бавимо заиста чине основу за исправно разумевање Максимове Христологије, онтологије и етике. Поред обраде питања и тема којима су се савремени научници већ опширно занимали, настојали смо да укажемо и на неке елементе или аспекте, којима, како сматрамо, у савременој литератури није посвећена пажња коју заслужују.

## ***I Основе***

### **I. 1. Свето Писмо**

Како и код свих древних Отаца Цркве, Свето Писмо и код св. Максима Исповедника заузима централно место. Оно је за њега главна инспирација, из њега црпи своју теологију, од њега почиње и њему се враћа у својим истанчаним теолошким и философским анализама.<sup>9</sup> Св. Максим придаје велики значај Предању уопште – Оцима, Саборима, Светитељима – али је за њега „Писмо апсолутно примарно“, како примећује његов савремени проучавалац Ендрју Лаут [Andrew Louth].<sup>10</sup>

Иако је употреба Светог Писма присутна у свим његовим делима овде ћемо посебно издвојити његове *Одговоре Таласију*, у којима св. Исповедник даје тумачење *анорија* – тешких места – у Писму, односно одговара на постављена му питања.<sup>11</sup> Поред овог, ваља посебно поменути и следећа његова егзегетска дела:

---

<sup>9</sup> Бловерс (cf. Blowers, P. M. (1991): „Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the *Questiones ad Thalassium*“, *Christianity and Judaism in Antiquity* 7 (Notre Dame), и Blowers, P. M. (1995): „The Anagogical imagination. Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics“ у *Origeniana Sexta*, Origene et la Bible, ed. Gilles Dorival и Le Boulluc, BETL 118, Louvain, 639–645) у својим радовима врло успешно побија раније изнесене тврдње појединих истраживача (cf. Sherwood, P. (1958): „Exposition and Use of Scripture in St Maximus as Manifest in the *Quaestiones ad Thalassium*“, *Orientalia Christiana Periodica* 24, 206) да Максимов егзегетски приступ представља само рецепцију већ усвојеног александријског модела.

<sup>10</sup> Louth, A. (1996): *Maximus the Confessor*, Early Church Fathers, London and New York: Routledge, 22. За критичко вредновање ове књиге видети код Теодоропулосове (cf. Theodoropoulos, H. C. (1998): „*Maximus the Confessor*, by Andrew Louth“, *The Journal of Religion*, Vol. 78/3, 432–433) и Рорема (cf. Rorem, P. (1998): „*Maximus the Confessor*, by Andrew Louth“, *Church History*, 67/2, 354).

<sup>11</sup> Cf. Sherwood, *op. cit.*, 202–7.

*Питања и одговори Теопемпу схоластику, Тумачење 59. Псалма, Кратко изложење Молитве Господње* итд.<sup>12</sup> Свакако да св. Максим ни у ком случају не може бити сматран класичним егзегетом, какав је на пример био св. Јован Златоусти. При тумачењу Светог Писма, св. Максим непрестано трага за скривеним смислом, за оним што стоји иза „површинског“ и препознатљивог. На први поглед, читалац може стећи утисак да је св. Максим некако преслободан у тумачењу, да његово тумачење заправо и није никаква егзегеза те да му библијски стихови пре служе као полазна тачка и инспирација за његова теолошка и философска умовања, која немају много везе са оним што је аутор свештених текстова заиста желео да каже.<sup>13</sup> Утисак о преовлађујућем алегоризму његовог тумачења је ипак само површан, будући да он заправо не одлази од смисла реченог него управо стреми ка његовој сржи. Под покривалом слова Светог Писма,<sup>14</sup> он проналази његов скривени смисао. У Писму се „тајанствено налази Сам божански Логос, научавајући својим идејама. Било би крајње безаконно то не видети и убити Га словом Писма (cf. 2Кор 3, 6) како су то учинили богоубице – Јудеји, који нису под телом могли да спознају Бога, а ни под словом закона – духа“, како примећује С. Л. Епифанович, један од најистакнутијих познавалаца св.

---

<sup>12</sup> Cf. Флоровски, Г. (1998): *Источни Оци V–VIII века*, Манастир Хиландар, 201.

<sup>13</sup> Има научника који сматрају да Максимов ерминевтички приступ може бити сведен на мање-више пасивну рецепцију александријске традиције (cf. Dalmais, I.–H. (1965): ‘Introduction’ to *Saint Maxime le Confesseur, Le mystère du salut* (tr. Astérios Agyriou), *Les écrits des saints*, Namus, 24; Sherwood, *op. cit.*, 206). Овакво мишљење је, међутим, снажно и аргументовано одбацио Бловере (cf. Blowers (1991): ‘Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the *Questiones ad Thalassium*’, 185–192; Blowers, P. M. (1993): ‘The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor’, *Studia Patristica* 27, Leuven: Peeters, 145–149; Blowers (1995): ‘The Anagogical imagination. Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics’, 639–645), према коме је св. Максим отишао много даље у развоју анагошког приступа Писму у односу на своје александријске претходнике, посебно у развијању аналогии твари и Писма, кроз узајамност космичког поретка и светописамских извештаја. Та њихова узајамност и међусобна односност тиче се христоцентричности икономије откровења и спасења, пошто је Бог Логос Тај који интегрише и у себи обједињује и испуњује и логосе твари и логосе Писма (cf. и Berthold, G. C. (2006): ‘Maximus Confessor: Theologian of the World’, *Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity* (ed. Charles Kannengiesser), Brill, 942–946).

<sup>14</sup> Што се може рећи за однос св. Максима према Светом Писму, може се рећи и за његов однос према Светом Предању уопште. „Дубоко [је био] предан светоотачком Предању, које је сагледавао у неразделивом јединству са Св. Писмом и ауторитетом Васељенских Сабора ... Али то је, пре свега била верност духу, а не слову Предања, што је преподобном и оставило могућност да буде ‘новатор’ и да остане ‘традиционалиста’“ (cf. Сидоров, А. И. (1993): *Творения преподобного Максима Исповедника*. Книга I, Мартис: Москва, 69).

Максима старије генерације.<sup>15</sup> Тако, „ко благочестиво трага за Богом, није вођен речима“ како се не би везао „за речи а не за Логоса“.<sup>16</sup>

У својим анализама свештених текстова, св. Максим често открива оно што заиста даје прави смисао реченоме а што није *explicite* изражено. Он непрестано има на уму *контекст* у коме је Свето Писмо писано, а то је, да се слободније изразимо, „контекст“ Духа Светога, „контекст“ Христа Оваплоћеног, „контекст“ долазећег Царства Божијег.<sup>17</sup> Као пример оваквог схватања Св. Писма наводимо речи св. Максима где каже: „Закон је сенка Јеванђеља, а Јеванђеље је икона будућег добра“.<sup>18</sup> Дакле, Максимово сагледавање Св. Писма има у виду *крај, есхатон*, циљ ради кога је све саздано. „Свештеним читањем светог Јеванђеља означава се крај земљаног мишљења, слично крају чулнога света.“<sup>19</sup> То је контекст његовог тумачења и његове интерпретације.<sup>20</sup> Ако се ово испусти из вида, Максимова интерпретација Писма заиста понекад може да делује као каква игра речима и појмовима, игра смислом, при чему он неретко једну те исту ствар тумачи на сасвим супротне начине.

Ваља посебно истаћи *христолошку* димензију<sup>21</sup> Максимовог схватања Писма (која је наравно неодвојива од есхатолошке, еклисиолошке, тријадолошке, пневматолошке и других димензија). У њему Реч Божија долази људима

---

<sup>15</sup> Епифанович, С. Л. (1993): *Предисловие*, „Творения преподобного Максима Исповедника“, Vol. II, Москва: Мартис. Киев, 13.

<sup>16</sup> *QT* 65 [PG 90, 737A]. О христолошкој утемељености Максимове ерминевтике в. Kattan, E. A. (2006): „The Christological Dimension of Maximus Confessor’s Biblical Hermeneutics“, *Studia Patristica*, Vol. XLII, Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held on Oxford 2003, ed. Frances Margaret Young, Mark J. Edwards, Paul M. Parvis, Peeters Publishers, 169–174.

<sup>17</sup> *Сф.* Λουδοβίκος, Ν. (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσхатολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, έκδ. Δόμος, Αθήνα, 12–16, где Лудовикос износи замерку западним ауторима на неразумевању псеудо-Дионисија пошто је његова есхатологија „евхаристијска есхатологија“ (12), те је тако „сваки вид неоплатонизма продубљен код Ареопагита, што на жалост не може да уочи плејада његових западних истраживача“. Чини нам се да занемаривање овог евхаристијско-есхатолошког момента постоји у савременим научним истраживањима готово свих источних Отаца, укључујући и св. Максима којим се ми бавимо, мада Лудовикосову процену дионисијевског корпуса ипак примамо са резервом, о чему ће касније бити више речи.

<sup>18</sup> *СТ I*, 90 [PG 90, 1120D].

<sup>19</sup> *Myst.* 24, 2 [PG 91, 701D].

<sup>20</sup> V. Zizioulas, J. (1985): *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 99.

<sup>21</sup> Кроче (Croce, V. (1974): *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo if Confessore*, Milan, 52) примећује да Максими егзегетски напори заправо представљају ишчитавање Светог Писма у светлу Тајне Христове. Према његовом увиду, св. Максим не указује само на то да нам „Писмо открива Христа, већ да се сам Христос у Писму открива“.

„одабирајући ствари које су им блиске, збирајући различите приповести, симболе, параболе и затамњене изразе – и на овај начин Он постаје тело. ... није, дакле, смисао Писма оно што многи мисле да јесте, већ је различит од њиховог мишљења. Јер у свакој записаној изреци Логос постаје тело“.<sup>22</sup> Слично овоме, св. Максим наглашава да је „Тајна оваплоћења Логоса кључ за све загонетке и типове у Писму“.<sup>23</sup> Не можемо а да не наведемо још једно место које доста јасно описује ову христолошку перцепцију Св. Писма: „Када је Логос Божији у нама јасан и сјајан и када попут сунца Његово лице засија, Његова ће одежа исто тако бити бела; то јест, речи ће се светог јеванђелског Писма [у нама открити као] јасне и разветне, немајући никаквог покривала“.<sup>24</sup> Како у Максимовој космологији, тако и у егзегези, Христос је кључ, како за разумевање историјског, тако и духовног смисла:<sup>25</sup> „Ако се тамо шта збива у историјском смислу то је записано нас ради у преносном смислу, као духовна лекција“.<sup>26</sup> Према св. Максиму, Логос, који је по својој природи трансцендентан, уподобио је себе условима људске природе, која има потребу за писаном речју.<sup>27</sup> Међутим, библијски текст, или светописамско „тело“ Логоса, може водити и погрешном схватању утолико што му управо трансцендентност недостаје.<sup>28</sup>

За св. Максима се Писмо открива у *личносној заједници* са Логосом. Зато није чудо да о Светом Писму говори и у *Мистагогији*, делу посвећеном тумачењу тајне Цркве, односно св. Литургије.<sup>29</sup> Ту Максим Писмо пореди са човеком где „телом целог Светог Писма, и Старог и Новог Завета служи његова историчност

<sup>22</sup> *СТ II*, 60 [PG 90, 1149D–1152A].

<sup>23</sup> *СТ I*, 66 [PG 90, 1108A].

<sup>24</sup> *СТ II*, 14 [PG 90, 1132A].

<sup>25</sup> Berthold (2006): “Maximus Confessor: Theologian of the World”, 944.

<sup>26</sup> *QT 52* [CCSG 7, 425].

<sup>27</sup> *Cf. Amb.* 33 [PG 91, 1285C–1288A].

<sup>28</sup> *Cf. Amb.* 10 [PG 91, 1129CD]; *СТ II*, 73 [PG 90, 1157CD]; *СТ II*, 42 [PG 90, 1144BC]. Кроче примећује да се „логоси библијских приповести, попут свих створених логоса, суштински односе на јединственог Логоса, од кога имају извор и значење“ (Croce, *op. cit.*, 39). Према Аидану Николсу (*cf. Nichols, A. (1993): Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship, Edinburgh: T. & T. Clark, 38*), светописамска историја има стално значење за спасење, али не сама по себи, нити ради саме себе.

<sup>29</sup> Сам појам *μυστήριον* код Максима означава превасходно скривени план Бога Оца за творевину, који се открива и остварује оваплоћењем Логоса (*cf. СТ II*, 23 [PG 90, 1136A]). Анализу појма даје Катан (*cf. Kattan, op. cit.*, 173–174), а на значај овог појма упућује и Тунберг (*cf. Thunberg, L. (1985): Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor, New York: St Vladimir's Seminary Press, 162–166*).



у словима, а душом – смисао написаног, коме као циљу стреми ум“,<sup>30</sup> и нешто касније наставља: „Најзад, нека се он, превазилазећи мртво слово благоразумним изучавањем Светога Писма, мудро узноси Духу Светом, у којем постоји пуноћа добара и ‘у коме су све ризнице знања и мудрости сакривене’ (Кол. 2, 3). И ако се неко покаже достојан да се нађе унутар тих ризница, наћи ће самога Бога написаног на таблицама срца свога благодаћу Духа, и ‘откривеним лицем’ (2Кор. 3, 18) видеће, као у огледалу, славу Божију, скинувши покривало слова“.<sup>31</sup>

За св. Максима је, дакле, Тајна Оваплоћења Бога Логоса централна тачка читаве божанске икономије,<sup>32</sup> читавог божанског откровења, па отуда, природно, и читавог Светог Писма. Али и та Тајна Оваплоћења се не посматра просто као историјска чињеница већ као догађај, и то догађај који ће своје коначно испуњење имати тек на крају историје. „Догађај Вазнесења Христовог и Христово обећање да ће поново доћи у сили и слави, указали су на то да се истина тварних бића налази у будућности, тј. на крају историје, у другом Христовом доласку“, како закључује Мидић.<sup>33</sup> Према Максиму, сам Логос је активно укључен у све сфере човековог живота, и Он позива читаоце Писма за „своју неописиву трпезу“, где свако добија храну сходно својим способностима.<sup>34</sup> У том смислу треба схватити Максимове речи да „Јеванђеље поседује икону истине, и чврсто је држи до данас, за оне који су подобни добрима која ће доћи. Логос их чини спремнима кроз наду примања предобраза тих добара, будући њима оживљени и постајући живе иконе Христа, и заиста, благодаћу а не само сличношћу, једна јединствена стварност са Њим. Могло би се чак рећи, а да то не зазвучи некима одвише дрско, да они постају сам Господ“.<sup>35</sup> Ово есхатолошко поистовећење Господа и верних уједно нам указује на евхаристијску димензију Максимовог егзегетског приступа, на коју смо раније указали.

---

<sup>30</sup> *Myst.* 6, 1 [PG 91, 684B].

<sup>31</sup> *Myst.* 7, 2 [PG 91, 688B].

<sup>32</sup> Како примећује Влецис (cf. Влётση, А. (1994): *Онτολογία της πτωσης στη θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Θεσσαλονίκη, 27), св. Максим разликује теологију и икономију [PG 91, 384CD], али теологију не своди смо на Тријадологију, већ у њу укључује и оваплоћење Логоса [PG 90, 876C].

<sup>33</sup> Cf. Мидић, И. (2003б): „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима“, *Саборност* 1/4, 16.

<sup>34</sup> *QT* 65 [PG 90, 737A].

<sup>35</sup> *Amb.* 21 [PG 91, 1244D–1245A].

## I. 2. Философија

Много је говорено и писано о утицају различитих философија (пре свега неоплатонизма, средњег платонизма али и Аристотела)<sup>36</sup> на дело св. Максима Исповедника. Као и иначе, када је реч о проценама исхода сусрета хришћанства и јелинизма, закључци научника прилично варирају.<sup>37</sup> Ово је можда још очигледније када је реч о св. Максиму, писцу изузетне дубине, који пише тешко разумљивим стилем, како је то примећивао (можда одвише критично) још св. Фотије Цариградски у својој *Библиотеци*: „Он измишља одговоре на питања која су далеко од правог смисла и познате историје, па чак и од самих питања“.<sup>38</sup> О тежини његовог израза и тематике говори и Ана Комнина: „Кажу да апстрактност мисли и дубина тог мужа избеумљују читаоце“.<sup>39</sup>

И код Отаца из времена које је претходило св. Максиму, као и из времена која су му следовала, постојала је обимна употреба философског наслеђа. Разматрајући хришћанску доктрину, Оци су посезали за делима философа. У неким случајевима – као код Климента Александријског и Оригена<sup>40</sup> – то посезање је за последицу имало комбиновање хришћанског учења са философским спекулацијама, што је доводило до затамњивања самог откривења и стварања система који су се удаљавали од библијског и евхаристијског предања Цркве.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> Cf. Bos, A. (2002): „Aristotelian’ and ‘Platonic’ dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism“, *Vigiliae Christianae* 56, 273–279.

<sup>37</sup> Cf. Јевтић, А. (1994): *Философија и теологија*, Врњачка Бања, 193–214.

<sup>38</sup> Ова оцена св. Фотија, ипак, не само да је престога, него је и неправична према св. Максиму. Тачно је да је његов стил тежак, али се не можемо сложити са остатком Фотијевог мишљења. Сама дубина увида и сложеност питања намећу тежину начина излагања, посебно ако се узме у обзир креативна рецепција ранијих теолошких становишта, које св. Максим излаже, често мењајући и преобликујући њихова полазишта.

<sup>39</sup> Нав. према: Флоровски (1998): *Источни Оци V–VIII века*, 201.

<sup>40</sup> Cf. Chadwick, H. (1984): *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford, посебно прво поглавље, које је делимично посвећено Оригену: „The Vindication of Christianity“ (1–30), и друго, посвећено Клименту Александријском, „The Liberal Puritan“, 31–65. Такође cf. Osborne, C. (1992): „Neoplatonism and Love of God in Origen“, у *Origeniana Quinta, Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989* (ed. Robert J. Dalay) (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), 270–283.

<sup>41</sup> Cf. Флоровский, Г. В. (1929): „Противоречия оригенизма“, *Пут* 18, Париж, 107–115, као и новији рад на руском језику: Цуркан, А. В. (2002): *Ориген: Проблема взаимодействия религии и философии*, Новособирск. Не треба изгубити из вида оно што примећује Дери (Dörrie, H. (1976): *Platonica minora*, München, 508–523), да платонизам у касној антици није представљао ни само философско мишљење нити пак само религиозно уверење, већ је то била философија метафизике која је подразумевала учење о спасењу, а управо то хришћани нису могли да прихвате.

У другим пак случајевима, као код св. Атанасија Великог и Кападокијских Отаца, такође можемо да приметимо употребу философских постигнућа и термилошког апарата, али је у овим случајевима философија послужила претежно као оруђе.<sup>42</sup> Њене претпоставке и појмови су „крштени“ и дат им је нови смисао и ново значење које одговара изразу хришћанске доктрине.<sup>43</sup> Исправно примећује Корнелија Ј. де Вогел [С. Ј. De Vogel],<sup>44</sup> да „у мери у којој су платонистички елементи прихватани, они су увек трансформисани и никада нису прихватани у смислу који су имали у платонизму“. Будући да је св. Максим био дубоко укорењен у светоотачкој баштини, употреба философије, како непосредно тако и посредно, преко Отаца који су му претходили, није му била страна.<sup>45</sup> Код неких истраживача св. Максима, као и код већине западних истраживача источног светоотачког наслеђа, јавиле су се теорије о философској зависности, о условљености концепта и мишљења древних Отаца, па и св. Максима, философским наслеђем на које су се позивали. Тако су ницале „оптужбе“, које су се махом тичале „неоплатонизма“ Отаца, што – истину говорећи – није било без смисла у случајевима попут Климента Александријског и Оригена. Међутим, сличне „оптужбе“ су долазиле и на рачун св. Максима. Како ћемо касније видети, концепција св. Максима је управо радикално различита од неоплатонске и уопште древно јелинске, пре свега због тога што је утемељена на специфично хришћанском христолошко-евхаристијском поимању онтологије и етике. Имајући то у виду, показује се истинитом оцена Џорџа Бертолда [G. Berthold] који каже да „Максимов синтетски геније спасава поуздане делове грађевине од дискредитованих иноверних саставака и пресаздава здање вере на сигурним

---

<sup>42</sup> Дери (cf. Döggie, *op. cit.*, 518) наводи пример св. Атанасија Великог који прихвата концепт „доброг Бога“ Платоновог *Timaieus*-а, али одбацује идеју о *agathon* која представља основу тог концепта. Слично је и код Кападокијских Отаца, где је утицај Плотина и неоплатоничара врло ограничен, како је показао Рист (cf. Rist, J. M. (1981): „Basil’s ‘Neoplatonism’: its Background and Nature“, у *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, ed. Paul J. Fedwick (Toronto: Pontifical Institute of medieval Studies), 1, 137–220).

<sup>43</sup> Cf. Зизијулас, Ј. (1995): „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, *Православна теологија*, Београд, 7–17.

<sup>44</sup> De Vogel, C. J. (1985): „Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 39, 2.

<sup>45</sup> О односу св. Максима према Проклу видети Јевремовић, П. (2006): „Прокло и Свети Максим Исповедник“, *Луча XXI–XXII*, 342–357.

православним коренима“.<sup>46</sup> При процени узајамног односа хришћанске теологије и јелинске философије уопште и код св. Максима посебно, морамо се чувати једностраних приступа, било у смислу инсистирања на суштинској зависности теологије од философије, или инсистирања на потпуној самосталности теологије. Процена Бајервалтеса да „философска терминологија и метафорика у хришћанској теологији није служила као произвољна орнаментика једне посве другачије мисли, већ као јасан знак једног суштинског саодређења саме теолошке ствари путем онога философског“;<sup>47</sup> може се прихватити као исправна уз подсећање на значај и другачијост утемељења хришћанске онтологије, која је водила другачијој контекстуализацији јелинског наслеђа.

Истаћи ћемо да, према схватању савремених истраживача, философски утицаји на св. Максима долазе директно – његовим ишчитавањем дела јелинских философа (или чешће, тада врло популарних и раширених компендијума), и индиректно, преко црквених писаца, као што су Григорије Назијанзин, Ориген, псеудо-Дионисије, Немесије Емески и други.<sup>48</sup>

У границама овог увода није нам намера да детаљно истражимо утицај Платона, неоплатонизма или Аристотела на св. Максима, као и његову употребу њихове философије и појмовног апарата који су створили. Циљ нам је да сада дамо само *кратки, начелни осврт* на однос св. Максима према философији, док ћемо се појединим питањима детаљније позабавити на одговарајућем месту, при разради појединих питања.

\* \* \*

Како смо раније показали, Максимова мисао је превасходно *христолошка*, с тим што ваља нагласити да се та *христологичност* његове мисли вазда огледа кроз призму Евхаристије у тоталитету њеног сотериолошког и есхатолошког значења. Тако се и Максимова употреба философског наслеђа мора сагледавати на овај начин и у овом *контексту* како бисмо стекли аутентичну слику о тој

---

<sup>46</sup> Berthold, G. C. (1982): „The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor“, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, 2–5 septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires, 51.

<sup>47</sup> Бајервалтес, В. (2009): *Платонизам у хришћанству*, Академска књига, Нови Сад, 13.

<sup>48</sup> V. Gauthier, R. A. (1954): *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21. Cf. Farrell, J. P. (1989): *Free Will in St. Maximus the Confessor*, Saint Tikhon's Seminary Press, 37–66, посебно поглавље *The Platonian and Origenist Background*.

проблематици. „Код Максима, философска метафизика може имати смисла само у светлу јединствене тајне која је једном речју Христос, Црква, Евхаристија. Зато Максим даје христолошку, еклисијалну, литургијску метафизику“, како примећује Перл.<sup>49</sup>

Тако, посебно када је реч о философској рецепцији (неоплатонској или аристотеловској) кроз Оригеново стваралаштво, а делом се то може рећи и за псеудо-Дионисија и Немесија Емеског – можемо говорити пре о *одбацивању* и *суштинској трансформацији* него о стварном прихватању. Како је рецепција философских промишљања код св. Максима, како смо напоменули, махом ишла преко ранијих црквених писаца, и ми ћемо следовати овом моделу. Тако ћемо, на пример, платонске, неоплатонске и аристотеловске утицаје приказати, пре свега, кроз њихову оригеновску, ареопагитску и кападокијску рецепцију, са потребним освртом и на друге писце.

Што се тиче саме јелинске мисли и јелинског сагледавања онтологије и етике, њу ћемо приказати на одговарајућем месту у раду, како бисмо посебно истакли допринос хришћанске мисли – и посебно мисли св. Максима Исповедника – развоју ових идеја и њиховом темељном превредновању у оквиру црквеног Предања.

\* \* \*

Овде смо принуђени да споменемо још један проблем који се јавља приликом изучавања списа св. Максима. Реч је о његовим схолијама на Дионисија Ареопагита. Проблем ауторства ових схолија дуго је био нерешен, док се у новије време јављају истраживања која износе аргументе у прилог тврдње да је аутор већине ових схолија заправо *Јован Скитополски*. Мора се признати да су ти аргументи прилично чврсти, мада је потребно оставити одређену резерву, док се читаво решење овог питања не потврди и у радовима других научника. За сада, будући да не постоје озбиљна оспоравања приписивању ауторства ових схолија Јовану Скитополском, ми ћемо прихватити резултате ових истраживања.<sup>50</sup> С

---

<sup>49</sup> Perl, E. D. (1991): *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*, Ph.D. thesis, Yale University, 7.

<sup>50</sup> Опширно разматрање овог питања са детаљном библиографијом и доказима може се наћи у Роремовој (Rorem, P. and Lamoreaux, C. J. (1998): *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus – Annotating the Areopagite*, Oxford: Clarendon Press) студији. Напоменућемо само да се овакви закључци базирају на истраживањима објављеним у студији Беате Сухле (*cf.* Beate Regina, S.

друге стране, никако се не може сматрати случајношћу то што је предање ове схолије приписало баш св. Максиму, будући да оне веома често продубљују и детаљније објашњавају Максимове ставове изнете на другим местима.

### I. 3. Литургијско предање

Богослужбено предање Цркве свакако не сме да буде изостављено када се говори о теолошком наслеђу св. Максима.<sup>51</sup> Овде ћемо се позабавити само једним, најзначајнијим, изразом црквене литургијске свести – *анафором*, која представља срж Православне Литургије.<sup>52</sup>

Као што је познато, анафоре су током времена мењане и допуњаване, мада је њихово усмерење остајало исто. Богатство теолошког израза анафора које су до нас стигле веома је велико.<sup>53</sup> Оне представљају квинтесенцију теолошког израза Цркве, светотајинско исповедање вере, не (само) као интелектуалног уверења, већ пре свега, као живог (егзистенцијалног) искуства заједничарења са Богом Оцем у Христу Духом Светим. У самој анафори, Црква пројављује своју веру као *делатни догађај присуства есхатона* – Царства Божијег – у историји, као личносно сведочење многих устима једног – Епископа.

Теолошки значај св. Евхаристије и њен утицај на светоотачко богословље тешко може бити пренаглашен, што посебно важи за св. Максима Исповедника као изразито литургијског богослова. Читаво његово дело је надахнуто управо евхаристијским искуством Царства Божијег (што се често губи из вида при

---

(1985): „Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien: Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD“, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: i. Philologisch-historische Klasse*, 4, 177–193). Она је пронашла једну рану сиријску рецензију схолија које садрже само схолије које је написао Јован Скитополски, што је отворило ново поље за истраживање не само онога што је написао сам Јован, него и најдревније рецепције самог псеудодионисијевског корпуса.

<sup>51</sup> Колико нам је познато, савремени истраживачи овом аспекту нису посветили посебну пажњу.

<sup>52</sup> О различитим анафорама и њиховом развоју *cf.* Успенски, Н. (2002): *Анафора – Покушај историјско-литургијске анализе* (прев. на српски: др Ксенија Кончаревић), Вршац; Dix, G. (1954): *The Shape of Liturgy*, Glasgow; Bradshaw, P. F. (2002): *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of the Early Liturgy*, 2nd edition, New York: Oxford University Press.

<sup>53</sup> Упркос свим потешкоћама везаним за реконструкцију текстова и поретка древних анафора, многобројност историјских споменика нам ипак омогућава да релативно тачно разумемо суштину древно-хришћанске Евхаристије, и поред чињенице да ти поменици носе обележје „живе литературе“, како примећује Бредшо (Bradshaw (2002): *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of the Early Liturgy*, 5).

научној анализи његових списа),<sup>54</sup> те представља темељ и циљ свог његовог богословствовања. Ово је непотребно посебно доказивати, посебно након читања његове *Мистагогије*.<sup>55</sup> Због ширине, свеопштости утицаја и чињенице да евхаристијско искуство представља сам темељ његове мисли, ми ћемо се овде задржати само на спекулативно-теолошком нивоу утицаја *формула* одређених анафора, односно теологије анафора, на списе и богословље св. Максима, конкретизујући тако наш задатак у циљу што адекватнијег испуњења нашег циља – упознавања читалаца са богословским залеђем св. Оца.

Број сачуваних анафора, на Истоку и на Западу, врло је велики. Због ограничености простора, задржаћемо се на анализи анафора св. Василија Великог и св. Јована Златоустог, које под именима ових св. Отаца крију древност, а својом општеприхваћеношћу<sup>56</sup> сведоче рецепцију читавог тела Цркве.

Многи елементи Василијевог и Златоустовог анафора налазе се у ранијим анафорама, као што је рецимо, вера у бесмртност кроз Исуса Христа, што налазимо у спису *Дидахи*.<sup>57</sup> Посебно је значајан следећи израз анафоре у Дидахију: „Као што је овај хлеб (који ломимо) био расејан по горама, и сабран постаде један, тако нека се сабере Црква Твоја са крајева земље у Царство Твоје“ (IX. 1). Без обзира на несумњиву оригиналност ових молитава,<sup>58</sup> оне суштински изражавају веру древне Цркве, да она, у Евхаристији, представља пројаву будућег Царства Божијег. Та вера, овде изражена на помало поетски начин, много касније, код св. Максима, задобиће истанчани теолошко филозофски израз.

---

<sup>54</sup> Узрок томе је, вероватно, недостатак директног позивања на сам текст Литургије, што је својствено раним црквеним писцима. Међутим, никако не треба изгубити из вида да је евхаристијско заједничарење, искуство Царства Божијег, миље, или да кажемо другачије – егзистенцијални оквир и контекст њиховог промишљања и богословствовања. Ако се тај оквир изгуби из вида, врло је лако доћи до сасвим погрешног разумевања суштине светоотачког дискурса. Колико ово важи за св. Оце, толико важи и за сам Нови Завет.

<sup>55</sup> Никако није случајно што је баш св. Максим писац *Мистагогије*, првог писаног тумачења Св. Литургије.

<sup>56</sup> У ту општеприхваћеност укључујемо и анафору Литургије св. Јована Златоустог, која несумњиво по својој богословској садржајности заостаје за анафором Литургије св. Василија. О настанку једне и друге анафоре и историјско-филолошким појединостима које се тичу њиховог развоја *cf.* Успенски, *op. cit.*, 91–182. Ипак, подвлачимо да поред несумњиве древности својих узора, анафора св. Василија носи снажан печат његовог богословског деловања. Према Успенском (*cf. ibid.*, 100), он је „... на основу доникејске анафоре своје цркве саставио нову, далеко обимнију анафору, а проширење је постигао на основу излагања ипостасних својстава свих лица Свете Тројице... што му није представљало сметњу да делимично очува доникејски текст“.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>58</sup> Које се ипак срећу и касније, у *Евхологиону* Серапиона Тмуитског (*cf.* Дмитриевский, А. (1894): *Евхологион IV века Серапиона Тмуитског*, Киев, 15) и у *Апостолским установама* (*cf.* Успенски, *op. cit.*, 40).

У „Завештању Господа нашег Исуса Христа“, споменику из четвртог века, налазимо изражену веру у Господа Исуса Христа, који је дошао „да оживи мртве, да смрт укине ... јаз премости ... да васкрсење обзнани“.<sup>59</sup> Ово „премошћавање јаза“ указује на онтолошку димензију сотириологије, на премошћење јаза између створене и нестворене природе. Свакако да је то елеменат предања који ће водити саборни ум Цркве у предстојећој епохи христолошких спорова. Дијалектика створеног и нествореног, којом је посебно био заокупљен св. Атанасије Велики, а потом Кападокијци, нашла је своје кључно место управо у делу св. Максима, што је још један показатељ да је овај, евхаристијско-литургички део предања Цркве, извршио значајан утицај на св. Максима.

У Литургији св. Јована Златоустог, као и св. Василија, јасно је дата основа црквене онтологије и етике. Бог Отац је тај чијим смо благовољењем приведени „из небића у биће“. Њему благодаримо што нам је даровао „Царство будуће“. До изражаја долази јасно искуство есхатолошке стварности. Царство Божије, иако је „будуће“, већ нам је даровано. Сећамо се свега што је Господ Исус Христос учинио, укључујући и „други и славни долазак“.<sup>60</sup> Очигледно је да је у црквеном искуству „постојати“ поистовећено са „бити у заједници“, и то не било каквој заједници, већ заједници Тела Христовог – Цркви. Истина се не показује као извесност прошлости или садашњости, већ је она стварност будућег века.

Управо оваква – евхаристијско-есхатолошка – димензија онтологије и етике представља оквир промишљања св. Максима. Како ћемо на одговарајућим местима показати, евхаристијско искуство оприсутњеног есхатона, из кога извире само постојање твари и који представља основно мерило хришћанске етике, јесте темељ мисли св. Исповедника.

---

<sup>59</sup> Нав. према Успенски, *op. cit.*, 46.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 103.



## II Апостолски Оци и апологети

### II. 1. Св. Игнатије Богоносац

Чињеница је да су св. Игнатије<sup>61</sup> и св. Максим живели и писали у врло различитим временима и околностима. Св. Игнатије припада реду тзв. Апостолских ученика док је св. Максим живео у седмом веку. Већину својих радова св. Максим је писао у тишини своје монашке келије док је св. Игнатије своје посланице<sup>62</sup> писао, вероватно на коленима, ужурбано, уз вику војника, идући на свој последњи земаљски пут, на страдање у Рим. У својим списима, св. Максим се удубљује у најтананија разматрања теолошких и философских тајни, док свети Игнатије као да пише својом мученичком крвљу која је чекала да буде проливена. Такође су се разликовала и искушења у којима се Црква налазила. Св. Игнатије се борио са јеретцима евионитима и докетима,<sup>63</sup> од којих су први порицали божанство Христово а други стварност Његовог оваплоћења [v. *Tral.* 10, 1; *Smir.* 2,1; 5, 1–3]. С друге стране, св. Максим је живео у времену када су нека теолошка питања већ одавно била решена, док су се постављала нова, која до тада нису била отворана, бар не таквом силином и у том облику. Но, поред ових различитих околности у којима ова два Оца Цркве стварају, мученичко страдање их сједињује, будући да је, као што је познато, и св. Максим ради вере претрпео, премда од хришћанске руке.

Максимова теолошка образлагања врло су тешка, па су и учени људи његовог времена имали потешкоће док су га читали. С друге стране, св. Игнатије просто славослови док пише, његови су списи својеврсна доксолошка теологија. Било би их много лакше упоредити са списима св. Мелитона Сардског или касније св. Јована Дамаскина а понајпре са писањем св. Апостола Јована Богослова. Међутим, иако користе другачији стил писања, св. Игнатије и св.

---

<sup>61</sup> Превод посланица св. Игнатија на српски са напоменама објавио је А. Јевтић (cf. Јевтић, А. (1999а): *Дела Апостолских ученика*, Врњачка Бања – Требиње, 227–265). Поред превода, у књизи се налази и краћи увод о писцу и списима (*ibid.*, 45–66).

<sup>62</sup> Вођена је дуга дебата о аугентичности Игнатијевих посланица. Опширније о томе cf. Weijenborg, R. (1969): *Les Lettres d'Ignace d'Antioch, Etude critique Litteraire et de Theologie*, Leiden: Brill. Скорије разматрање овог проблема видети у Брамеловој студији (cf. Brammel, C. P. H. (1982): „Ignatian Problems“, *Journal of Theological Studies* 33, 62–97).

<sup>63</sup> Cf. Goulder, M. D. (1999): „Ignatius ‘docetists’“, *Vigiliae Christianae* 53, 16–30.

Максим припадају истом теолошком смеру, који се значајно разликује од онога који налазимо код Јустина, Климента и Оригена.

Ради потребе нашег рада, изнећемо укратко само неке најосновније елементе Игнатијеве Христологије, неодвојиве од његове еклисиологије,<sup>64</sup> која је за нас од посебног значаја из следећих разлога: он, за разлику од апологета,<sup>65</sup> представља аутентичног чувара и изразитеља црквеног предања. Његове посланице нису плод философске спекулације него благодатног искуства јединства са Богом у контексту литургијске заједнице. Тако је тај литургијски аспект његове Христологије веома битан моменат, који је овде јасно изражен. Спасење у Христу јесте основ Игнатијеве Христологије: Христос је подигао пророке „који су спасени будући у јединству Исуса Христа“.<sup>66</sup> Христос је „Првосвештеник, коме је поверена Светиња над Светињама... врата Очева кроз која пролазе Авраам и Исаак и Јаков и пророци и апостоли и Црква“.<sup>67</sup> И даље: „ако не поверују у крв Христову и њима ће се судити“.<sup>68</sup> Такође, код св. Игнатија лако уочавамо, непотпуно развијену, али потпуно предањски утврђену Христологију када је реч о Христу *per se* и Његовом односу у Тројици *ad intra*. Ево неколико навода који то потврђују: „Старајте се да у свему успевате у Сину и Оцу и Духу“.<sup>69</sup> „Исус Христос је пре векова био код Оца и на крају се јавио нама“.<sup>70</sup> „Господ Христос је са Оцем сједињен“.<sup>71</sup> „Који је од једнога Оца произишао и у Једноме јесте и отишао је (Једноме)“.<sup>72</sup> „Један је Бог, Који је Себе објавио кроз Исуса Христа, Сина Свога, Који је Логос Његов, произишао из тишине“.<sup>73</sup> Поједини истраживачи су покушали да повуку паралелу између схватања логоса код св. Јустина и Теофила Антиохијског и овога које налазимо у наведеној реченици св. Игнатија. Тако би тврдња да је Син „произишао из тишине“ заправо представљала Игнатијеву верзију λόγος ἐνδιάθετος – λόγος

---

<sup>64</sup> Опширније о овој теми *cf.* Романидис, Ј. (2000): „Еклисиологија Св. Игнатија Богоносца“, *Саборност* 1–2, Пожаревац, 77–100.

<sup>65</sup> *Cf.* Eastwood, М. (2003): „Church, God, and Martyrdom, in Ignatius of Antioch and Justin Martyr“, *Illo Tempore*, 22, URL: [www.earlychurch.org.uk/article\\_ignatius\\_eastwood.html](http://www.earlychurch.org.uk/article_ignatius_eastwood.html).

<sup>66</sup> *Phil.* 5.

<sup>67</sup> *Phil.* 9.

<sup>68</sup> *Smyrn.* 6.

<sup>69</sup> *Magn.* 13, 1–2.

<sup>70</sup> *Magn.* 6, 1

<sup>71</sup> *Magn.* 7, 1.

<sup>72</sup> *Magn.* 7, 2.

<sup>73</sup> *Magn.* 8, 2.

профорικός. Иако на први поглед заиста није тешко повући такву паралелу, држимо да то ипак не би одговарало укупној Игнатијевој Христологији.<sup>74</sup>

Говорећи о еклисиолошком, односно литургијском аспекту етике св. Игнатија, Романидис закључује да „хришћанска етика за Игнатија није само ствар чувања замишљеног урођеног моралног закона претпостављеног природног света ради стицања личне среће, било иманентно или трансцендентно. Оно што садржи природну тежњу за сигурношћу и срећом заиста је живот по диктату смрти, или тело под влашћу смрти, које стално тражи телесну и психолошку сигурност постојања и вредности. ‘Нека нико не гледа на ближњег (само) по телу, него једни друге у Исусу Христу свагда љубите’.<sup>75</sup> Љубав у Христу оштро се разликује од ‘κατὰ σάρκα’ еудемонистичке и утилитаристичке љубави такозване природне хуманости“.<sup>76</sup>

Можемо закључити да су код св. Игнатија и Христологија и етика утемељени у снажној евхаристијској еклисиологији. Према њему „Евхаристија је тело Спаситеља нашег Исуса Христа, који је за наше грехе пострадао, кога је Отац добротом својом васкрсао“.<sup>77</sup> У Литургији хришћани бивају „удови Христови, јер не може се глава родити посебно без удова, јер је Бог обећао сједињење, које је Он Сам (Христос)“.<sup>78</sup> Како ћемо касније видети, то је управо случај и код св. Максима Исповедника. Иако не можемо са сигурношћу говорити о неком директном утицају списа св. Игнатија на Максима, свакако да обојица припадају истој „теолошкој школи“, која, према нашем схватању, представља црвену нит у развоју библијско светоотачког предања које своју кулминацију налази управо у списима св. Максима.

---

<sup>74</sup> За детаљније поређење поређења списа св. Игнатија са другим ранохришћанским списима cf. Moffatt, J. (1930): „Ignatius of Antioch. A study in Personal Religion“, *The Journal of Religion* 10/2, 169–186.

<sup>75</sup> *Magn.* 6.

<sup>76</sup> Романидис, *op. cit.*, 79.

<sup>77</sup> *Smyrn.* 7, 1.

<sup>78</sup> Cf. *Tral.* 11, 2; *Ef.* 4, 2. А. Јевтић (Јевтић (1999а): *Дела Апостолских ученика*, 72–73) исправно закључује: „Организација и структура Цркве код св. Игнатија Антиохијског је Христоцентрична – Епископоцентрична – Евхаристијска, јер без те и такве структуре нема ни бића ни живота Цркве, ни спасења и вечног живота за хришћане (*Тралијанцима* 3,1)“.

Овде ћемо истаћи да се етика (подвиг) код св. Игнатија пројављује као *мартририја* пре свега у смислу егзистенцијалног сведочења.<sup>79</sup> „Мучеништво Игнатијево није хероизам, него смирено саучествовање у жртви Љубави Христове, учешће у ‘Чашаи Његовој’, а тиме – постајањем истинским Христоносцем и Богоносцем. Но мучеништво није само учешће у страдању и жртви, него истовремено и још више – приопштење Христовом Васкрсењу и Вечном Животу, Животу непропадивости и бесмртности Божанске“.<sup>80</sup>

## II. 2. Јустин Философ и Климент Александријски

Најпре ћемо се у кратким цртама осврнути на учење о логосима које налазимо код св. Јустина и св. Климента Александријског, а које ће бити преобразено код св. Максима, код кога ће имати значајну улогу у конституисању његове онтологије.

Св. Јустин, у жељи да Јелинима приближи Христа,<sup>81</sup> користи пролог Јовановог Јеванђеља,<sup>82</sup> поистовећујући Христа са логосом. То је био темељ на основу кога је он Јелинима могао да саопшти да је Христос истина.<sup>83</sup> За Јелине је било прихватљиво да схвате Христа као Логоса, који је вечан, који одувек постоји, нарочито ако је Он – као код Јустина – био поистовећен са Мудрошћу. На овај начин, Јустин заиста јесте приближио хришћанство јелинском уму – можда и превише. Настојећи да појмом логос, у његовом јелинском значењу, представи Јелинима идеју Христа, Јустин је изнео, заправо на хришћанство применио, стоичку теорију логоса. Према стоичком схватању, васељенски Логос јесте семе

---

<sup>79</sup> О мучеништву, као мартририји и „неговорном“ језику егзистенцијалне проповеди древне Цркве видети Склирису (cf. Σκλήρης, Σ. (1988): „Η ἀλεκτική γλώσσα τοῦ παραδείγματος“, *Σύναξη* 66, 58–59) студију.

<sup>80</sup> Cf. Јевтић, А. (1999): *Живо предање у Цркви*, Врњачка Бања, 76.

<sup>81</sup> Cf. Patterson, L. G. (1967): *God and History in Early Christian Thought*, London, 28–29; Little, V. A. C. (1934): *The Christology of the Apologists*, London, 95.

<sup>82</sup> Cf. Romanides, J. S. (1958): „Justin Martyr and the Fourth Gospel“, *Greek Orthodox Theological Review* 4, 115–134. С друге стране, Чадвик (cf. Chadwick (1984): *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, 4) констатује релативно мали утицај Јовановог Јеванђеља на Јустина, тако да имамо „чудан парадокс да је човек који је превасходно одговоран за одомаћивање идеје о Логосу у хришћанској теологији, тако мало под утицајем св. Јована. А није сигурно ни да је читао Филона“.

<sup>83</sup> Cf. Зизијулас, Ј. (1993а): „Истина и заједница“, *Беседа* 1–4, 54.

света – λόγος σπερματικός.<sup>84</sup> Он у себи садржи све делимичне логосе, семена свих ствари. Ти „семени логоси“ исходе из њега и враћају се њему и њиховим посредством он постоји и образује све. Свако семе у себи има мисао, разумно начело. У стоичкој представи тај Логос је Божански разум у коме се концентришу логичке и физичке неопходности и истовремено закон овога света, закон устројства овога света који је иманентан васељени.<sup>85</sup> Овај својеврсни пантеизам се шири и на антропологију, па је тако човеку својствен логос или разум који представља „еманацију“ или „истечење“ Божанског разума те он представља нашу „унутрашњу реч“ (λόγος ἐνδιάθετος), којој је насупрот „изречена реч“ (λόγος προφορικός) која га симболизује.<sup>86</sup> Тако наша душа представља „истеченије чистог духовног јестества“ и она је „божанска по свом пореклу“ а човек је по своме логосу син Божији (υἱός του θεού).<sup>87</sup> Он Сина схвата и објашњава као „разумно јестество“ – λογικόν υπάρχοντα – или као неку „разумну силу“ – δύναμιν λογικήν.

Овде наилазимо на проблеме са којима ће се рвати каснија хришћанска мисао. Како примећује Зизијулас у поменутом чланку, ако је Христос истина само зато што је логос, у коме као таквом постојање налази своје утемељење и смисао, онда је такво схватање до поистовећења слично Платоновом,<sup>88</sup> који под логосом разуме оно што је вечно, вечну идеју, која представља прототип онога што постоји у материјалном свету.<sup>89</sup> Бог је тако, према Јустину, онај који је „исти у

<sup>84</sup> Моремо овде да нагласимо да стоичко схватање семена логоса – и с тим у вези душе – има своје материјалистичке особености. Према Галену (cf. Mortley, R. (1986 ): *The rise and fall of logos (Theophaneia)*, Hanstein 32), стоици одређују душу као „тело састављено од малих делића који излазе из себе у складу са семенским начелом“. Душа овде нема неки посебан статус, него и она производи из материје у складу са начелом семена.

<sup>85</sup> При разматрању стоичког схватања логоса, не смемо изгубити материјалистички оквир стоичке мисли у целини.

<sup>86</sup> Ову теорију први је изнео Теофил Антиохијски, *Ad Autol.* 2, 10; 2, 22;

<sup>87</sup> V. Трубецкой, С. Н. (2000): *Учение о Логосе в его истории, Философско-историческое исследование*, АСТ-Фолио, 86–89.

<sup>88</sup> *Polith.* 6, 484b. Чадвик (Chadwick, *op. cit.*, 5) у једној реченици даје процену философских утицаја на Јустина која не мора до краја да буде тачна али води у правом смеру: „Стоичка етика са платонском метафизиком и нешто аристотеловске логике“. Касније додаје (20–21) да се код „Јустина само рефлектује популарна синтеза да је Платон био у праву углавном у метафизици а стоици у етици“. Он на другом месту (12) такође примећује да „за платоничара прихватање хришћанства, као што је то Јустин учинио, не представља револуционарни корак који би подразумевао радикално одбацивање ранијег погледа на свет“. Ми бисмо ипак додали да ово можда важи за Јустина, Климента и донекле Оригена али не и за главну матицу хришћанске мисли.

<sup>89</sup> Иначе је Јустин заступао тезу према којој су јелинско философско учење и хришћанство заправо истоветни, те је и Платона називао „хришћанином пре Христа“ (cf. Telierneff, G. and Bishop [now

самом себи и у односу на све ствари<sup>90</sup> и „који се спознаје једино умом“ [Dial. 3, 7]. На сличан начин, однос Бога и света се посматра кроз појам *συγγένεια* који указује на онтолошку повезаност Бога и света, односно *νοῦς*-а. Та веза – *συγγένεια* – између Бога и творевине је схваћена као стална и да би се до ње доспело довољно је да се човек ослободи телесних, чулних утицаја.<sup>91</sup> Овакво схватање односа или везе Бога и човека, односно тварног и нетварног, јасно указује на опасност од монистичке онтологије, тако блиске јелинском начину мишљења.<sup>92</sup>

\* \* \*

Св. Климент Александријски је неоспорно човек који је у хришћанство увео философију на „велика врата“,<sup>93</sup> а утицаји јелинске философије на његову мисао су непорециви.<sup>94</sup> Он је философију сагледавао као један од путева којим је Бог припремао људски род за Христа.<sup>95</sup> Његова се теологија развија у правцу оне

---

Archbishop] Chrysostomos (1990): „The Transformation of Hellenistic Thought on the Cosmos and Man in the Greek Fathers“, *The Patristic and Byzantine Review* IX, 2–3).

<sup>90</sup> Dial. 3, 5.

<sup>91</sup> Dial. 4, 3.

<sup>92</sup> Cf. Сидоров, А. И. (1996): *Курс патрологији*, М.: Русские огни.

<sup>93</sup> О философским утицајима на Климента, посебно питагорејским, видети Afonasin, E. (1998): *Pythagorean Symbolism and the Philosophic Paideia in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Novosibirsk State University. Међутим, потребно је приметити да сам Климент није себе доживљавао као философа, чак је на изванредан начин негирао потребу за философијом. Тако, на пример, Климент каже (*Prot.* 11, 112.1): „Стога, пошто је сам Логос дошао нама с неба, чини ми се да ми више немамо потребе да прибегавамо људском учењу, тражећи знање у Атини или у остатку Грчке или у Јонији. Јер ако имамо за учитеља онога који све испуњава својим светим делањем – стварањем, спасењем, даровима, законодавством, пророштвом, учењем – тада нам овај учитељ даје сва упутства, и, кроз Логос, читава васељена је сада постала Атина и Грчка“ (*cf. Paed.* 1.8.74.3; *Strom.* 6.15.122.2, 4; 7.1.6.1–7.5); *cf.* Kovacs, J. L. (2001): „Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria“, *Journal of Early Christian Studies*, Volume 9, Number 1, 3–4. Ипак, јасно је да је Климент испољавао снажну приврженост Платону. Како примећује Вит (*cf. Witt, R. E.* (1931): „The Hellenism of Clement of Alexandria“, *The Classical Quarterly* 25, 3/4, 195–196), „Климент, у свом ранијем раду *Протретикус*, износи осуде на рачун јелинске философије али изоставља Платона. Изгледа да је о Аристотелу и Теофрасту највише сазнавао из дела Посидонија“.

<sup>94</sup> Као илустрација тих утицаја, између осталог може да послужи и следећа Босова (Bos, A. (1993): „Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-)Theology (Clem. Protrept. 5.66.4)“, *The Classical Quarterly, New Series* 43/1, 177–188) студија. Чадвик (Chadwick, *op. cit.*, 45–46) примећује Климентово настојање да Платонов *Тимеј* усагласи са Постањем. Тако интерпретира *Тимеј* у смислу да је свет створен. Карактеристично је, пак, да он на три места када говори о стварању света „из ничега“ користи израз *ek te ontos* који се може тумачити у релативном смислу а не *ek ouk ontos* који има апсолутно значење небића (*cf. Strom.* V. 92.), мада у Педагогу (*cf. Paed.* I.62.3.) јасно каже да „не постоји ништа чему Бог није узрок“.

<sup>95</sup> „Тако је, пре доласка Логоса, философија била неопходна ради праведности Грка, а и сада је она корисна за благочестивост, будући да представља припремну вежбу за, уз помоћ примера, напредовање у вери... Јер Бог је узрок свих добара, али неких на примарни начин, као у Старом и Новом Завету, а других на секундаран, као у философији. Можда је, такође, философија била дата

коју налазимо код Јустина,<sup>96</sup> али иде даље од ње. Како примећује Харнак, „унапређујући идеју Логоса који је Христос у највиши принцип религиозног разјашњавања света и излагање хришћанства, Климент је тој идеји дао много конкретнији и богатији садржај него Јустин“.<sup>97</sup> Карактеристично је да Климент Бога – Истину схвата као природу бића. Такав један цитат из Климента сачуван је управо код св. Максима – φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια – природа је истина ствари. Код св. Максима налазимо још један навод св. Климента: „Воља је природна енергија, која жели оно што је природно. Воља је природна жеља која одговара ономе што је природно, што је рационално. Воља је природни, самоодређујући покрет самовладајућег разума“.<sup>98</sup>

Сада ћемо се укратко осврнути на Климентово учење о логосу.<sup>99</sup> У савременој науци постоје извесна спорења око саме сржи Климентовог схватања односа Бога Оца и Сина. Неки научници, поводећи се за интерпретацијом св. Фотија Цариградског<sup>100</sup> сматрају Климента за јеретика и претечу Арија, тврдећи да он сматра да је Логос по природи постојао од вечности али не и као личност. Други пак то одричу сматрајући и доказујући да је реч о погрешном Фотијевом читању Климента. Не упуштајући се овде у ту полемику, ипак износимо и наше запажање да се критике изнесене на рачун логос-теологије св. Климента чине убедљивијим од њене одбране,<sup>101</sup> свакако не без извесних ограда. Тако Харнак

---

Грцима у то време на примаран начин, пре него што је Господ позвао Грке. Јер она је водила Грчки народ ка Христу, као што је Закон водио Јевреје“ (*Strom.* 1. 5. 28. 1–3).

<sup>96</sup> Cf. Зизијулас, Ј. (1993а): „Истина и заједница“, 55.

<sup>97</sup> Harnack, A. von (1893–9): *History of Dogma* II, London 326.

<sup>98</sup> TP 26 [PG 91, 277C]. Ова дефиниција заправо није сачувана ни у једном познатом Климентовом спису, тако да се лако може догодити да ју је сам св. Максим, или неко од његових ученика приписао св. Клименту, као ауторитету из прошлости. Једна оваква дефиниција употребљена је и у Orusc. 3, без икакве напомене од кога је преузета. Овде треба напоменути да је читава Orusc. 26 донекле нејасног порекла, те да се се сигурношћу не може тврдити да ли представља изворно Максимово дело или је, пак, компилација коју је на основу Максимових списа саставио неко од ученика. Свакако, јасне су христолошке импликације овакве дефиниције. На њу ћемо се још вратити када будемо говорили о Христологији св. Максима.

<sup>99</sup> Опширнији преглед у Edwards, M. J. (2000): „Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 54, Issue 2, 159–177.

<sup>100</sup> Према Фотију (*Bibliotheca*, 109), „Он износи чудно становиште о два *logoi* у Оцу, од којих се онај мањи јавља као човек, па чак ни то. Јер он каже: ‘Син се такође назива *logos*, по хомонимији са Очевим *logos*-ом. Али то није тај који је постао тело, нити је то Очев *logos*, него је то одређена сила Божија, како какво истицање његовог *logos*-а, који је, поставши ум, пробио се до срца човековог“.

<sup>101</sup> Као илустрацију таквог становишта наводимо један одељак из *Stromata* који се, како нам се чини, по значењу слаже са оним изнесеним код св. Фотија: „Онај Који нам је дао да учествујемо у бићу, дао нам је да учествујемо и у логосу, желећи да у исто време живимо разумно и добро. Јер

наводи више примера који – када се упореде са напред изложеним Фотијевим тврдњама – упућују на извесну недоследност. Тако Климент каже: ὁ θεῖος λόγος, ὁ ανερώτατος ὄντως Θεός, ὁ τῷ δεσπότη τῶν ὅλων ἐξισωθείς.<sup>102</sup> И на другим местима<sup>103</sup> Климент снажно наглашава да је Син од вечности једнак Оцу: οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατήρ ἄνευ υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ πατὴρ υἱοῦ πατήρ.<sup>104</sup> Климент каже да Логос назива себе Истином.<sup>105</sup> Истина је, пак, идеја, и то идеја коју Бог има, тако да, како примећује Толефсен, „Логос = Истина = Идеја јесте концепција коју Бог има и која је узрок стварања“<sup>106</sup> Тако, када нешто касније,<sup>107</sup> каже да је интелигибилни свет створен првог дана стварања, то не значи да је Логос, схваћен као идеја, створен, већ да Логос Очев као идеја идеја садржи у себи сав интелигибилни свет створен првог дана.<sup>108</sup>

Какав год да се коначан закључак донесе о Климентовој логос-теологији, као и о томе да ли је у његовом схватању преовладала ортодоксија или не, остаје чињеница да је он, по питању схватања Логоса, остао на стази својих претходника апологета, те да сходно томе није успео да изађе из круга монистичке онтологије.

### II. 3. Св. Иринеј Лионски

Говорећи о теолошком залеђу св. Максима Исповедника, не можемо а да се, макар у најкраћим цртама, не осврнемо на св. Иринеја Лионског или Лугдунског (140–202), пре свега на његову еклисиологију и Христологију које су, као и код св. Максима, у најтешњем међусобном саодносу.<sup>109</sup>

---

Очев логос свега није овај изречени (профорικός) логос, већ је то највидљивија премудрост и доброта Божија, уистину свемогућа сила и заиста божанска, која није несхватљива ни невернима, будући воља Пантократора“ (*Strom.* V.6.3).

<sup>102</sup> *Protr.* 10. 110.

<sup>103</sup> V. Harnack, *op. cit.*, 354, n. 730.

<sup>104</sup> *Strom.* V. 1. 1, V. *Strom.* IV. 7. 58: ἔν μὲν τὸ ἀγέννητον ὁ παντοκράτωρ, ἔν δὲ καὶ τὸ προγεννηθὲν δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.

<sup>105</sup> *Strom.* 5, 3.

<sup>106</sup> Tollefsen, T. (2000): *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of His Metaphysical Principles*, Oslo: University of Oslo, Department of Philosophy, 50.

<sup>107</sup> *Strom.* 5, 14.

<sup>108</sup> Cf. Tollefsen, *op. cit.*, 50.

<sup>109</sup> Исти међуоднос постоји и између његове антропологије и еклисиологије: cf. Andia, Y. de (1986): *Homo vivens: incorruptibilité et divinisation selon Irénée de Lyon*, Paris, 344.



За св. Иринеја, Црква представља *христолошку реалност*. Црква јесте „сједињење“ Бога и људи, остварено у Христу и кроз Христа.<sup>110</sup> Тако Евхаристија за њега има посебан значај, она је „место“ и извор сједињења творевине са Творцем, она је оприсутњење Самог Христа и стога извор сваке истине, и то истине схваћене као Личности – *Личности Христове* – која је Живот. И савремени истраживачи примећују да, чак и када говори о јереси, у свом капиталном делу *Adversus Haereses*, за св. Иринеја „јерес“ не означава, како ми традиционално схватамо, оне који држе другачије *веровање и идеје*, већ људе који имају другачију *праксу*, како ерминевтичку, тако и обредну“.<sup>111</sup>

За св. Иринеја Црква представља остварење заједнице Бога и човека у Христу Духом Светим Који је „сишао на Сина Божијег који је постао Син Човечји, да би тако привикао да са Њим обитава у роду људском и да почива на људима и живи у створењу Божијем“.<sup>112</sup> За нас је овде важно да нагласимо да Тајну Христову св. Иринеј види пре свега у контексту евхаристијског сабрања Цркве, које је „Сабор Божији, кога је Бог, тј. Син Божији сам Собом сабрао“.<sup>113</sup>

Важно је приметити есхатолошки карактер поимања Евхаристије. Евхаристија, за св. Иринеја, није просто приступање нечему што је објективно свето (Причешћу), већ је то догађај који своју реалност црпи из будућности, парадоксално пројављене као већ делотворне и спасавајуће: „Као што хлеб из земље, после призивања Бога над њим, више није обичан хлеб, него Евхаристија, која се састоји од двеју ствари – од земаљског и небеског, тако и тела наша, примајући Евхаристију, већ нису трулежна, имајући наду на васкрсење.“<sup>114</sup>

Код св. Иринеја видимо развој Христологије који је присутан и касније, код великих Кападокијаца, на Халкидонском Сабору, и наравно, код св. Максима. Спасење творевине св. Иринеј види у заједници са Христом а не у природи као таквој.<sup>115</sup> Христос је Господ који је на крсту победио смрт. Он је, будући Бог, постао један од нас, да бисмо ми могли постати по благодати (схваћеној у

---

<sup>110</sup> Cf. Јевтић, А. (1991б): *На путевима отаца II*, Београд, 41.

<sup>111</sup> Pageles, E. (2002): „Irenaeus, The ‘Canon of Truth’, and the Gospel of John: ‘Making a Difference’ through hermeneutic and ritual“, *Vigiliae Christianae* 56, 341.

<sup>112</sup> *Adv. Haer.* III, 17, 1.

<sup>113</sup> Cf. *Adv. Haer.* III, 6, 1.

<sup>114</sup> Cf. *Adv. Haer.* IV, 6; V, 3.

<sup>115</sup> Cf. *Adv. Haer.* 3.19.1; Cf. Osborn, E. (2004): *Irenaeus of Lyon*, Cambridge 110.

еклисиолошко-евхаристијском смислу)<sup>116</sup> оно што је Он по природи.<sup>117</sup> У Христу задобијамо вечни живот,<sup>118</sup> а црквена проповед нам доноси светлост и истину.<sup>119</sup>

Иринеј о Христу говори као о Новом Адаму.<sup>120</sup> Он је избавитељ и усавршитељ људског рода, чији органски део мора бити.<sup>121</sup> А то избављење, не представља напросто „поправак“ квалитета живота, већ сам живот, само постојање, које је немогуће на основама тварне природе. У том смислу су карактеристични његови наводи у којима оспорава бесмртност душе *по природи*, пошто би то имплицирало да створена природа може да живи без или мимо Бога. Тако каже да „... сама душа није живот већ учествује у животу, дарованом јој од Бога. Тако и пророчко слово о првосазданом говори: ‘он постаде душа жива’, учећи нас да је душа, кроз причешће живота постала жива, тако што се посебно разуме душа а посебно живот, који она има“.<sup>122</sup> За св. Иринеја, природна бесмртност створене природе означавала би њено сапостојање, савечност Богу, што никако није прихватљиво. „Јер си ти, о човече, створена природа, и ниси одувек сапостојао Богу, као Његов сопствени Логос, него си само, по Његовој особној благодати сада добио почетак свога бића, и мало по мало учиш се од Логоса познању заповести свога Творца“.<sup>123</sup> Само у заједничарењу са Богом човек има живот пошто је „немогуће живети без живота, а добро живота од заједничарења [μετοχή] са Богом долази, а заједничарење [μετοχή] са Богом је гледати Бога и уживати у Његовој благодати“.<sup>124</sup> Живот се дакле у потпуности поистовећује са заједничарењем. Само у заједници са Богом човек може постићи спасење: „Јер колико Бог ни за чим нема потребе, толико је човеку неопходно општење са Богом.“<sup>125</sup> Како примећује Џон Бер, „однос између Бога и човека је заснован на незаобилазној чињеници стварања: Бог је тај који је створио човека, а човек је од Бога створен. А пошто је створен, човек мора имати почетка и примити раст и напредовање: ‘Заиста се Бог разликује од човека, јер Бог заиста

---

<sup>116</sup> Cf. *Adv. Haer* V. 14. 4.

<sup>117</sup> Cf. *Adv. Haer* 5. *pref.*

<sup>118</sup> Cf. *Adv. Haer* III. 4. 1.

<sup>119</sup> Cf. *Adv. Haer* I.10. 2.

<sup>120</sup> Cf. Osborn, *op. cit.*, 110–111, поглавље „Christology: two Adams“.

<sup>121</sup> Cf. *Adv. Haer* V. 1. 3; III. 18. 7.

<sup>122</sup> Cf. *Adv. Haer* II, 34, 4.

<sup>123</sup> *Adv. Haer* II, 53, 3.

<sup>124</sup> *Adv. Haer* IV, 20, 5.

<sup>125</sup> SC. 100, 14, 1.

ствара а човек је створен. И онај који ствара је увек исти, док онај ко је створен мора примити почетак, средину, додавање и увећање. Бог уистину добро ствара, док је човек добро створен’.<sup>126</sup>

Св. Иринеј наглашава слободу у односу Бога и човека. Спасење није плод свесилног деловања Божијег, већ је остварено на начин који чува слободу човекову: „Логос Божији, Који је по свему силан и потпун по својој праведности, са правом се окренуо против отпадништва и избавио од њега Своје створење; али не присилом, као што је у почетку над нама загосподарило отпадништво – када је незасито приграбило оно што му не припада – већ убеђивањима, саветом као што и приличи Богу Који није користио присилу да би остварио то што жели, како праведност не би била нарушена и како не би била уништена творевина Божија. Господ нас је избавио Својом властитом крвљу, полагајућу душу ради наших душа и Своје Тело уместо наших тела; излио је Духа Очевога ради јединства и заједнице Бога и човека, пружајући кроз Духа уистину Бога човеку и сједињујући човека са Богом кроз Његово Оваплоћење – дарујући нам трајно и истински Својим доласком бесмртност кроз заједницу са Богом“.<sup>127</sup> Важно је подвући да је заједница са Богом код св. Иринеја *онтолошке природе*, исто као и слобода, чијим би нарушавањем „била уништена творевина Божија“. Дар и чување слободе човека од стране Бога, није дакле само последица Његовог доброг настројења и милости, већ представља онтолошки темељ постојања творевине, онтолошко одређење човека.

Тако и овде учавамо ону линију разумевања Христологије коју налазимо и код св. Максима. Творевина нема живот и постојање по себи и зато је Оваплоћење Христово неопходно не само да би поправило квалитет битисања створене природе него да би на тај начин био омогућен и њен опстанак као бића. Оваплоћење се тако смешта у област онтологије. А та онтолошка стварност спасења, односно живота у Христу, истовремено је еклисиолошка тј. црквена стварност. Јединство створене и нестворене природе је остварено у историји Оваплоћењем, али се оно непрестано остварује у евхаристијском сабирању

---

<sup>126</sup> *Adv. Haer* IV, 11, 2 (cf. Behr, J. (2000): *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford Early Christian Studies, 37).

<sup>127</sup> SC 100: 5, 1, 1 (нав. према Романидис, J. (2001): *Првородни грех* (прев. С. Јакшић), Нови Сад, 142).

многих у Једноме. Све ово код св. Иринеја и других Отаца налазимо делимично разрађено, док ће ове теме у свој њиховој дубини обрадити управо св. Максим Исповедник.

### **III Ориген и оригенизам**

#### **III. 1. Ориген и оригенистичка традиција**

Чини се да је питање Оригеновог и оригенистичког<sup>128</sup> утицаја на св. Максима једно од питања које је највише заокупљало пажњу научника. Максимово теолошко-философско дело је карактерисано као оригенистичко или антиоригенистичко. Данас је јасно да св. Максим никако није био оригениста. Али, он није само одбацивао Оригеново учење, него га је и исправљао, те су „реинтерпретирани елементи оригенизма нашли свој пут у православни контекст максимовске мисли“.<sup>129</sup> Према Шервуду, св. Максиму су била доступна и Оригенова дела, а не само дела оригениста.<sup>130</sup>

\* \* \*

Пошто је ова проблематика веома значајна и за нашу тему, прво ћемо изнети неке основне претпоставке Оригеновог учења, као и учења Оригенових следбеника (мислимо пре свега на *Евагрија Понтијског*) да бисмо касније лакше уочили посебности Максимовог схватања појединих питања.

---

<sup>128</sup> Одмах треба истаћи да између Оригена и оригениста који се на њега позивају постоје значајне разлике. Иако поједине идеје Оригенове несумњиво излазе изван граница ортодоксије, да није било појаве оригениста извесно је да ни Ориген не би задобио тако негативну репутацију какву данас, углавном, има (cf. Daley, B. E. (1995): „What Did ‘Origenism’ Mean in the Sixth Century?“, in Gilles Dorival and Alain le Boulluc (eds.), *Origeniana Sexta: Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août–3 septembre 1993*, Leuven: Leuven University Press, 627–38). Упркос тим разликама, њих није могуће ни потпуно одвојити, како примећује Сидоров (Сидоров, А. И. (1986): „Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника“, *Византийский Временник* 47, 120), прихватајући Сагардину поделу на „леви“ оригенизам, чији су представници Дионисије Теогност и Пиерије, као и Дидим Слепи, који су били Оригенови доследни следбеници. На другој страни су сврстани представници „десног“ оригенизма, на првом месту св. Григорије Чудотворац.

<sup>129</sup> Tollefsen (2000): *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of His Metaphysical Principles*, 51.

<sup>130</sup> Sherwood, P. (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* 36, Rome: Herder, 88.

Св. Максим је припадао аскетској, односно подвижничкој традицији, у оквиру које је Ориген<sup>131</sup> несумњиво заузимао истакнуто место, чак и након саборске осуде.<sup>132</sup> Сличан утицај – нарочито у монашким круговима којима је припадао и св. Максим, задржао је и Евагрије. Иако осуђен као јеретик, његова су дела умножавана под његовим или туђим именом, задржавајући свој утицај.<sup>133</sup> Чак и данас, у Православној Цркви, нека од дела Евагрија Понтијског налазе се у чувеном Добротољубљу – *Филокалији* – св. Никодима Агиорита, наравно и у српском преводу.<sup>134</sup> Евагрија је његова „подвижничка мудрост“ прославила, али је „ентузијазам за његово аскетско учење често водио веома сумњивој метафизици која се иза ње крила, те је ‘оригенизам’ (у виду ‘евагријанизма’) опстајао у монашким круговима“, како примећује Шервуд.<sup>135</sup> Након осуде успомене Оригена и Евагрија, њихов утицај није нестао, али је, како примећује Лурје, постао „безимен“ и још се вештије прикрио унутар црквеног предања, утичући не само на аскетику него и на онтологију уопште и кроз њу посебно на Христологију.<sup>136</sup>

\* \* \*

Сада ћемо се укратко, сходно потребама овог увода, позабавити самим Оригеном и његовим учењем.<sup>137</sup>

Ориген је рођен у Александрији око 185. године. Од младости се посветио изучавању Светог Писма, али је имао и солидно световно образовање.<sup>138</sup> Његов утицај на црквене писце и Свете Оце након њега је био огроман, па Оригеново

<sup>131</sup> О Оригеновом животу и делу је доста писано. Довољно исцрпни подаци из његове биографије као и краћа анализа најзначајнијих дела могу се наћи код Трига (Trigg, J. W. (1998): *Origen*, London). Кратак приказ почетака александријске школе са нарочитим освртом на Оригена и Климента сачинио је Грант (Grant, R. M. (1971): „Early Alexandrian Christianity“, *Church History*, Vol. 40, No. 2, 133–144).

<sup>132</sup> О осуди Оригена и околностима које су до тога довеле, видети у Ричардсоновој студији (Richardson, C. C. (1937): „The Condemnation of Origen“, *Church History* 6:1, 50–64). Оригенизам је у својој евагријевској форми осуђен на Сабору у Константинопољу 553. године. Ту су поименце осуђени Ориген, Евагрије и Дидим.

<sup>133</sup> Cf. Louth (1996): *Maximus the Confessor*, 24.

<sup>134</sup> Cf. Евагрије (1996): *Добротољубље, Том I*, Манастир Хиландар, 413–462.

<sup>135</sup> О каснијим фазама оригенизма видети код Шервуда (Sherwood, *op. cit.*, 72–92).

<sup>136</sup> Лурје, В. М. (2010): *Историја византијске философије : формативни период*, Сремски Карловци ; Нови Сад : Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 149.

<sup>137</sup> Најпотпунија библиографија научних радова о Оригену објављена је у Crouzel, H. (1982): *Bibliographie critique d'Origène, Supplément I*, Vrépols, Turnhout, и Crouzel, H. (1996): *Bibliographie critique d'Origène, Supplément II*, Vrépols, Turnhout. О животу и делима Оригена cf. Алфејев, И. (2006): „Живот Оригенов; Радови“, у *Ориген*, том II, Београд, 5–28.

<sup>138</sup> Cf. Williams, R. (1989): „Ascetic Enthusiasm: Origen and the Early Church“, *History Today*, 31–37.

наслеђе заиста није лако проценити. Ориген је доста времена посветио изучавању философије, посебно средњег платонизма, о чему постоје и његова лична сведочанства као и сведочанство Порфирија, Платиновог ученика и Оригеновог савременика.<sup>139</sup> Неоспорно је да је био ученик Амонија Сакаса (око 175–244)<sup>140</sup> „чувеног учитеља философије средњег платонизма и зачетника новоплатонизма у Александрији“. Карактеристика Амонијеве философије, као уосталом и Платинове, био је еклектизам, како наводи Е. Bréhier.<sup>141</sup> Склоност еклектизму налазимо и код Оригена, али Флоровски даје добру процену када каже да би било неправедно рећи да он „механички спаја разнородне елементе. Ориген их претапа у својој мисаоној топионици, а да се они ипак не стапају, па се добија смеша а не синтеза. У томе се састоји трагична збрка његовог система“.<sup>142</sup> Тако су се у Оригеновом учењу нашли елементи стоицизма,<sup>143</sup> питагорејства и других философских система. „Као философ, он није био толико оригиналан, већ је користио јелинску мисао свога времена (мешавину платонизма, стоицизма и популарне философије) као посредника којим би својим савременицима пренео дубину и дух библијског Откровења“.<sup>144</sup> О утицајима ових философских учења на њега сведочи и сам Ориген говорећи како нека философска учења „уздижу душу од овдашњих ствари ка блаженству које је код Бога и ка ономе што се назива

<sup>139</sup> Cf. Moore, E. (2005): „Evagrius Ponticus and the Condemnation of Origen“, *Theandros, An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, 2:3 (URL: <http://www.theandros.com/evagrius.html>). Порфирије наводи да је Ориген био добро упознат са списима Нуменија и Хронија, Аполофанија, Лонгина и Модератуса, као и са делима Корнута од кога је и усвојио алгоријски метод (cf. Јевсевије, *Eccl. His.* 6. 19; 8. 1–8).

<sup>140</sup> Langerbeck, V. H. (1957): „The Philosophy of Ammonius Saccas“, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77, Part 1, 67–74.

<sup>141</sup> Bréhier, E. (1970): *Plotin, Ennéades*, I, Paris, IV. Cf. Јевтић (19916): *На путевима оцаца II*, 85. Како примећује Лангербек (cf. Langerbeck, *op. cit.*, 67), постоје два основна питања која се тичу философије Амонија Сакаса: прво је питање његовог односа према хришћанству, а друго је његова хармонизација Платона и Аристотела. Занимљива је и претпоставка Вита (cf. Witt (1931): „The Hellenism of Clement of Alexandria“, 195), који тврди да је Амоније био хришћански апостата.

<sup>142</sup> Флоровский (1929): „Противоречия оригенизма“, 9–10.

<sup>143</sup> О утицајима стоицизма (посебно у делу *Contra Celsum*) на Оригена видети код Робертса (Roberts, L. (1970): „Origen and Stoic Logic“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 101, 433–444), као и код Цамаликоса (Tzamalikos, P. (1991): „Origen and the Stoic View of Time“, *Journal of the History of Ideas* 52, 4, 535–561). Информативни преглед Оригенове рецепције средњег платонизма налазимо код Берхмана (Berchman, M. R. (1984): *From Philo to Origen: Middle Platonism in Translation*, Chico, Valif), а једнако интересантне (мада не и непристрасне) осврте можемо пронаћи код Крузела (Crouzel, H. (1989) *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, trans. A. S. Worrall (San Francisco: Harper & Row; Crouzel, H. (1991): *Origène et Plotin: Comparaisons doctrinales*, Paris, Pierre Téqui).

<sup>144</sup> Balthasar, H. U. von (1979): *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer, and Selected Works* (with Rowan A. Greer), Paulist Press: New York, XI.

Његовим Царством, и која уче да се презире све чулно и видљиво као пролазно, и да се стреми ка невидљивоме и сагледава оно што се не види, та учења назива (Ап. Павле) премудрошћу Божијом“.<sup>145</sup> Исправно закључује Карл Баус, да „као свако теолошко дело, и Оригеново морамо просудити према могућностима и претпоставкама које му је пружало његово време. Пошао је на теолошке проблеме оружјем и питањима философски образованог човека трећег века. Већи део недостатака његове теологије може се извести из граница и условљености те философије“.<sup>146</sup>

\* \* \*

Сада је време да се позабавимо оним елементима Оригеновог учења који су оставили посебног трага (иако, како ћемо видети, у *супротном смеру*) у делу св. Максима Исповедника. Ради боље прегледности, свесно се потчињавајући извесној симплификацији, поделићемо теме или проблеме оригеновске теологије на неколико – колико је могуће – засебних целина.

Овде није на одмет осврнути се на сагледавање Оригена и оригенизма које нам даје Поликарп Шервуд. У својој студији *Максим Исповедник, Αρχή και Τέλος*,<sup>147</sup> он примећује да постоје *три врсте оригенизма*. Један је онај Ориген који је написао дело *Περὶ ἀρχῶν*<sup>148</sup> (*О начелима*) и који тамо износи мноштво „обазривих“ теолошких ставова због којих је и осуђен у време Јеронима, дакле још пре Јустинијана, а потом и у време његове владавине. Такође имамо Оригена који у великој мери зависи од Филона Александријског, од кога је преузео начин тумачења Светог Писма.<sup>149</sup> На концу, ту је и Ориген као представник аскетско-

<sup>145</sup> *In Ioann.* II, 3 (cf. Јевтић (1991б): *На путевима отаца II*, 86).

<sup>146</sup> Baus, K. (1972): *Velika povijest Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 266.

<sup>147</sup> Cf. Sherwood, P. (1958а): *Maximus and Origenism*, *Αρχή και Τέλος*, XI Internationalen Byzantinischen Kongres, München, 1–2. Овде се Шервуд заправо позива на Јегера (cf. Jaeger, W. (1954): *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 120).

<sup>148</sup> Детаљније о овом видети код Трига (cf. Trigg (1998): *Origen*, 18–31).

<sup>149</sup> Cf. Daley, B. E. (1998): „Origen’s ‘De principiis’: A Guide to the ‘Principles’ of Christian Scriptural Interpretation“, у John F. Petruccione, ed., *Nova et Vetera: Patristic Studies in Honor of Thomas Patrick Halton*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 3–21, као и Hanson, R. C. (2003): *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen’s Interpretation of Scripture*, ed. Joseph W. Trigg (reprint of 1959 edition: Nashville: Westminster John Knox), 205. Када је реч о Оригеновом тумачењу Светог Писма, сложићемо се са J. Мајендорфом (Мајендорф, J. (1992): „Јелинска философија и хришћанско богословље“, *Beseda* 3/4, 161–162), који примећује да је „Ориген тражио начин на који би образовани Грци могли да читају Стари Завет, и решење је нашао у ‘духовном’ разумевању Писма, које је имало облик његовог чувеног алегоризма“. Сходно таквом тумачењу, заправо прилагођавању Светог Писма, у основи платонистичким схватањима, „старозаветни догађаји нису друго до параболе који саме по себи нису ништа, а указују на чврсте

мистичких идеала. Овај последњи – аскетски – оригенизам прихваћен је од Кападокијаца и од св. Максима, мада наглашавамо да ово прихватање није било без извесних, врло структуралних, измена. Овде пре свега имамо у виду *евхаристијско утемељење аскетизма* које нам пружа св. Максим а на шта Шервуд, чини нам се, није обратио довољно пажње. Ако имамо у виду напред речено, биће нам лакше да разумемо одређену „амбиваленцију“ св. Максима према Оригену, те изостанак његове радикалне вербалне осуде и одбацивања.

### III. 2. Основи Оригенове онтологије. Бог и свет.

Ориген је био црквен човек, *ecclesiasticus*, дубоко верујући. Није себе сматрао философом. Желео је да у потпуности остане веран црквеном учењу, али је то учење објашњавао на философски начин.<sup>150</sup> Сам је изјављивао: „О Цркво! Ако бих ја, који сам твоја десна рука, и који носим име свештеника и проповедам Реч Божију, икада нешто учинио против твојих канона и правила вере, била би то саблазан. Нека ме тада католичанска Црква одсече од себе, своју десну руку, и нека ме одгурне од себе“.<sup>151</sup>

За древне Јелине свет је био стварност која постоји – он једноставно *јесте*, и његово постојање представља нужност. Како примећује Г. Флоровски, „његова ‘форма’ је била изложена променама али његово унутрашње биће, оно што га је стварно сачињавало, било је вечно“.<sup>152</sup> Такође, свет је представљао јединствену стварност у коју је био укључен и Бог. Зато с правом можемо да говоримо о

---

и непомичне реалности, доступне само свету Духа“. Свакако, треба имати у виду да се ни Оригеново тумачење Писма не може посматрати у оквирима једностраног вредновања. У том смислу није без значаја Милбурнова (cf. Milburn, R. L. (1954): *Early Christian Interpretation of History*, London, 42) примедба да „Ориген није толико настојао да обезначи догађаје Библијске историје колико је настојао да нагласи да је њихово значење било богатије и потпуније него што би то једна несвеобухватна анализа могла да покаже“ (cf. Lienhard, T. J. (2000): „Origen and the Crisis of the Old Testament in the Early Church“, *Pro Ecclesia* 9, 355–66). Ваља споменути да библисти придају Оригену одређени значај не само као сакупљачу, него и као редактору појединих текстова Новог Завета (cf. Wikgren, A. (1961): *Early Christian Origins: Studies in Honor of Harold R. Willoughby*, Chicago, 128–138).

<sup>150</sup> Cf. Зизијулас (1993а): „Истина и заједница“, 55. Триг (Trigg, *op. cit.*, 10) примећује да је Ориген познавао јелинску философију боље од Климента а јелинску литературу вероватно исто тако, али да је „апсолутно првенство дао библијском језику и терминологији“.

<sup>151</sup> *Hom. in Jos.* 7.6.

<sup>152</sup> Florovsky, G. (1962): „The Concept of creation in Saint Athanasius“, *Studia Patristica* VI, 36.



монизму јелинског онтолошког схватања.<sup>153</sup> Сам Ориген није успео да умакне оваквом схватању. Иако је говорио о стварању света *ex nihilo* – јер је то био неоспорни део библијског, и уопште хришћанског, предања – на заобилазни начин је одбацивао ово учење. Он је идеју Бога повезао са идејом стварања те је тако био принуђен да говори о вечном стварању. Платонистичко схватање идеја, као једино стварно постојећих, такође је играло важну улогу у стварању овакве Оригенове концепције.<sup>154</sup> За Јелине је свет представљао само сенку вечности, само одраз стварности вечних идеја. Историја није имала посебан значај јер није кореспондирала са вечношћу. За Јевреје, и касније хришћане, историја има сасвим другачије значење будући да она представља оквир пројаве Бога и заједничарења са Њим.

Ориген каже да је „нечастиво и у исто време ружно представљати природу Божију непокретном или неделатном, или мислити да благост било када није благодворила или да свемогућство било када (или ни над чиме) није имало власти“.<sup>155</sup> Ако се ствари поставе овако, како их је постављао Ориген, онда је вечност творевине неопходна, будући да је неопходно да Бог буде вечни Творац. На концу, то и сам Ориген тврди: „Као што нико не може бити отац ако нема сина, и као што нико не може бити господар без владања, без роба, тако је и Бога немогуће назвати свемогућим ако нема бића над којима би Он пројавио власт. Стога је ради открочења божанственог свемогућства неопходно да све постоји.

---

<sup>153</sup> Овде се нећемо опширније бавити овим питањем. Сматрамо да је за сада довољно да наведемо кратку аргументацију и увид Зизијуласа (Зизијулас (1993а): „Истина и заједница“, 50–51) који каже да је „у предсократовском периоду грчка мисао усредсређена на основну везу између бића (εἶναι) и мисли (νοεῖν). ... Грчка мисао никада није напустила јединство које постоји између интелегибилног света (νοητά) мислећег ума (νοῦς) и бића (εἶναι). Захваљујући јединству ова три елемента, грчки ум је постигао предивни смисао за (κόσμος), што је термин који означава хармонију и лепоту“. Како даље примећује Зизијулас „постојање се састоји из јединства – затвореног круга који обликује λόγος и νοῦς“. Управо овај „затворени круг“ представља оно што називамо монизмом грчког ума.

<sup>154</sup> Цамаликос (Tzamalikos, P. (2007): *Origen : Philosophy of History & Eschatology*, Brill, Leiden – Boston, 18) сматра да је у науци пренаглашен утицај платонизма на Оригена. Он наглашава да је васкрсење за Оригена свакако материјално, што је у оштром контрасту са платонистичким схватањем и више одговара стоичком виђењу. (Подробније о Оригеновом схватању васкрсења видети Данијелуову студију (cf. Данијелу, Ж. (2011): „Васкрсење тела по Григорију Ниском“, *Теолошки погледи*, vol. 3, 113–128). Нема сумње да Ориген није у свему био платониста. Ту је Цамаликос у праву када, рецимо, наводи пример знања које је код гностика и платониста поистовећено са спасењем, док код Оригена оно представља узредни продукт „праксе“ (cf. Tzamalikos, *op. cit.*, 209). Међутим, читајући Оригена, тешко се може умаћи утиску да су многа платонистичка схватања ипак значајно утицала на уобличавање оквира његове теологије, посебно када је реч о општем онтолошком оквиру.

<sup>155</sup> *De princ.* III. 5, 3.

Ако би неко помислио да су некад постојали векови или временски периоди или било шта друго тога рода, када творевина још није била створена, онда ће он тиме несумњиво показати да у тим вековима или временским периодима Бог није био свемогућ и да је постао свемогућ тек касније када су се јавила бића над којима би Он могао да влада. То би, опет, са своје стране, значило да је Бог претрпео извесно усавршавање и од лошијег стања прешао у боље, пошто је бити свемогућ за Њега, без сумње, боље него не бити такав. Међутим, зар није глупо мислити да Бог испочетка није имао нечег таквог што би Њему било достојно (својствено) поседовати, него је Он то стекао тек касније, путем извесног усавршавања. Ако нема таквог времена када Бог није био свемогућ, то је онда неопходно да постоји и то због чега се Он назива Свемогућим (Сведржитељ); Бог је свагда имао то над чиме је владао и што је било подложно Његовом управљању као цара и главе<sup>156</sup>.

Имајући ово у виду можемо се сложити за закључком Митрополита Зизијуласа који каже: „Упркос свом учењу о стварању *ex nihilo*, Ориген је идеју Бога тако блиско повезао са идејом твари да је дошао до тога да говори о вечном стварању, аргументујући да Бог не би био вечно свемогућ без објекта на коме би се показала Његова моћ“.<sup>157</sup> Према Оригеновом схватању, дакле, не постоји чврста онтолошка разлика између Бога и света.<sup>158</sup> Бог и свет се налазе у некој врсти узајамне условљености, те се свет сматра савечним Богу.<sup>159</sup> Ориген је Божију суштину доживљавао као вечни ум, а словесна бића су била нешто попут мисли тог вечног ума. Та словесна бића су садржана у вечном логосу који заправо представља израз самог Божијег постојања. Сама је природа ума, па дакле и Божанског ума, да дела, да буде делатан. Није могуће замислити ум који не би био делатан, који не би стварао. Пошто је Бог вечни ум, Он мора да буде увек делатан, мора одувек да ствара, јер би у противном довео у питање само своје постојање

---

<sup>156</sup> *De princ.* I. 2. 10.

<sup>157</sup> Zizioulas (1985): *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*, 75.

<sup>158</sup> Управо инсистирање на онтолошкој разлици између Бога и света јесте оно што карактерише мисао и св. Максима али и читавог светоотачког предања. Навешћемо само илустративне речи Флоровског (Флоровски, Г. (1991): „Твар и тварност“, *Теолошки погледи*, бр. 1/4, 55): „Свет постоји. Међутим он је *почео* да постоји. То значи: света је могло и да не буде. У томе што свет постоји нема никакве нужности“.

<sup>159</sup> Зато исправно закључује Мидић (Мидић, И. (2006): „Црква као нови начин постојања човека и творевине (изнад морала и институције)“, *Луча XXI–XXII*, 326) када каже да је „Ориген учио о вечном претпостојању словесних бића у Богу пре стварања овог материјалног, видљивог света“.

као Бога, тј. као вечног ума.<sup>160</sup> Иако је условљеност света од Бога очигледнија и подразумева се, на извештан начин Бог је *принуђен* да ствара свет будући да у супротном више не би био Бог, или, да то кажемо подобно Оригену „*не би имао коме или чему да буде Бог*“. На тај начин се у Божије биће уводи неслобода односно принцип нужности. Св. Оци, а посебно св. Максим одбацили су овакво схватање, што ћемо на одговарајућем месту и показати.

\* \* \*

За нас су посебно важне неке последице оваквог Оригеновог схватања стварања света. Наиме, из њега је произишло учење о преегзистенцији. Ориген је сматрао да су душе, односно духови, претпостојали материјалном свету. Тај духовни свет је боље одговарао божанској природи.<sup>161</sup> Но, онда се догодио покрет неких од тих духова, и они су отпали. Као последица тог пада дошло је до стварања материјалног света који је заправо вид казне за пале духове.<sup>162</sup> Овде се Ориген потпуно слаже са платонизмом који такође учи да је „тело тамница душе“.

Према Оригеновом схватању, циљ живота оних који су у телу је да се тела ослободе и да се поново врате у своје претходно стање, у стање чистих духова када ће моћи да созерцавају Бога.<sup>163</sup> Тако је он дошао до учења о *апокатастасису*,

---

<sup>160</sup> Cf. Мидић, *op. cit.*, 326–327.

<sup>161</sup> Тако код Оригена запажамо прилично оштар дуализам чиме он вероватно плаћа данак свом философском образовању. Како примећује Доран (Doran, R. (1995): *Birth of a Worldview: Early Christianity in Its Jewish and Pagan Context*, Westview Press, Boulder, 42): „Радикални дуализам је опстао код неких представника платонизма након Плутарха. Нуменије, који је живео око 176. г. и био под великим утицајем Амонија Сакаса, учитеља Платиновог и вероватно Оригеновог, подвлачи да је материја сасвим зла сила и да тај дуализам постоји у свакоме од нас као и у космосу: ‘Стога међу онима који се рађају нема слободних од недостатака, нити међу људским створењима, нити у природи, нити у телима животиња, нити у дрвећу или биљкама или плодовима, нити у ономе што лети ваздухом или плови водом, нити чак у самим небесима јер су свуда себе уплели (недостаци) као излив једне лошије (ниже) природе’“. Наведени текст Нуменија је нађен у Калкидијусовом коментару на Платонов Тимеј (*Tim.* с299), и као Фрагмент 52 (cf. Des Places, É. (1973) *Numénius. Fragments*, Paris: Belles Lettres, 98).

<sup>162</sup> Ориген у свом прихватању преегзистенције душа свакако представља изузетак међу црквеним оцима и учитељима (cf. Allen, D. (1985): *Philosophy for Understanding Theology*, John Knox Press, Atlanta, 48).

<sup>163</sup> Између Бога и човека, према Оригену, постоји снажно наглашен контраст, али тај контраст није онтолошке природе већ се он заправо тиче човековог „изгубљеног знања“ о божанском. Можемо речи да је питање односа Бога и човека код Оригена схваћено пре као гносеолошко а не онтолошко питање. Овакав закључак налазимо код Волпа (Volp, U. (2006): *Die Würde des Menschen: Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche* (Vigiliae Christianae Supplements, 81), Brill, Leiden – Boston, 144): „Велика супротстављеност између Бога и Његове творевине, која се увек изнова наглашава, заправо не постоји као непремостива онтолошка супротстављеност човека и Бога, него као некаква сметња, као ‘губитак знања’ човека о Богу.“ Cf. *HomIer.* 8, 1, *Cels.* 3, 62,

коначном враћању у претходно стање, у стање пре пада.<sup>164</sup> Овакво је учење детерминисало Оригеново схватање есхатологије<sup>165</sup>, која на неки начин није више кретање ка последњим него ка првим стварима. За Оригена будуће Царство Божије заправо јесте и прошло Царство Божије – његова је есхатологија реверзибилна. Поред теолошких последица које је овакво учење са собом повлачило, оно је изнедрило и један нарочити вид аскетизма који ће тежити ка стриктном негирању телесног. Овакав аскетизам је противник тела, и у том контексту се све материјално сматра за зло. Сама материја је зла, односно сама материја је последица зла, последица греха, првобитног сагрешења и пада некада нематеријалних духова.

---

где Ориген садашње стање душе сликовито приказује као брак са ђаволом, кога она међутим, може да убије и тако постане „удовица“ за Бога на дан Суда.

<sup>164</sup> Cf. Terezis, C. – Tzouramani, E. (1999): „The Dialectic Relationship between God and Human Beings in Origen and Maximus the Confessor“, *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 44, 330: „Ориген је доказивао, прерађујући раног Платона одомаћеним хришћанским појмовима, да је у области божанског постојало изворно јединство разумних ентитета које је њиховом вољом прекинуто. Он доказује да су ти ентитети од стране Бога затворени у тела, што је казна, али ће се они вратити у изворно јединство одбацујући тела у контексту општег васпостављења (ἀποκατάστασις)“. Сходно томе, материјални свет је нека врста казне коју човек мора да сноси због своје одлуке да се одвоји од Бога (cf. Terezis, op. cit., 331; Ludlow, M. (2000): *Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford, 30–31; Müller, G. (1958): „Origenes und die Apokatastasis“, *Theologisches Zeitschrift* 14, 174–190). Међутим, морамо рећи да остаје нејасно какво је било Оригеново схватање општег васкрсења. Јасно је да се он позивао на 1Кор 15, 35–50, тврдећи да ће тела по васкрсењу бити „духовна“. Ипак, видимо да он не инсистира на пуној нематеријалности, него на преображају тела: „Наша нада није у ономе што је подложно црвима, нити наша душа жели тело које је трулежно...“ (Cels. 5, 19). С друге стране, јасно је да за њега инсистирање на бесмртности душе има огроман значај, док, опет, снажно инсистира на „другачијости“ васкрслог тела од садашњег: „Јер душа (при васкрсењу) неће примити ово тело него вечне и надмоћне врсте“ (In Matt. 17, 29). Изгледа да је сам Ориген био више склон нематеријалном схватању тела након васкрсења, али је, такође, био свестан да је црквено предање другачије, те отуда наилазимо на прилично нејасну слику одговора који он даје по овом питању.

Како примећује Далей (Daley, V. E. (1991): *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge: Cambridge University Press, 58): „За Оригена је опште спасење нужни део ‘краја’ обећаног преко Павла у 1Кор 15, 24–28, када ће Христос уништити све своје непријатеље, чак и смрт, и владати над свиме ‘потчињавајући’ све Оцу, Који ће бити ‘све у свему’. Зло ће тада доживети свој крај (Johnn. I. 16. 9) и ‘сав ће Израил бити спасен’ (Hom in Jos. 8. 5; in Rom. 8. 9; De Princ. 2. 3. 7)“.

<sup>165</sup> Како примећује Серегин (Серегин, А. В. (2003): „Апокатастасис и традиционална есхатологија у Оригена“, *Вестник древней истории*. № 3, 171), „хипотеза о апокатастасису коју је формулисао Ориген није изолована, него је у органској свези са другом хипотезом, према којој се садашњи тварни свет јавља само једним од многобројних светова или ‘еона’, који хронолошки смењују један другог у процесу космичке историје“. Ако би се Серегиново мишљење узело као тачно, онда се Ориген у потпуности вратио јелинском цикличном поимању времена (cf. De Princ. 2, 3, 1–5; 3, 5, 3). Слично тумачење даје и Квастен у својој *Патрологији* (Quasten, J. (1983): *Patrology*, Vol. II, Christian Classics Inc., Westminster, 89): ово опште васпостављање (ἀποκατάστασις) није сматрано [код Оригена] за крај света него за једну пролазну фазу. За разлику од ових схватања, Крузел (Crouzel (1991): *Origène et Plotin: Comparaisons doctrinales*, 340) сматра да је апокатастасис код Оригена представљао коначни стадијум, апсолутни крај светског процеса.

Лако можемо погодити какве је последице овакво учење имало на развој аскетизма у одређеним монашким круговима који су се држали и даље развијали Оригеново учење. Наравно, и када је реч о ексисологији, ни она није могла да остане нетакнута применом оваквог доктринарног система. Природно је да евхаристијска заједница, као телесна заједница верних међусобно али и са Богом није могла да има одлучујућу улогу у антиматеријалној и „пијетистичкој“<sup>166</sup> оригеновској аскетици.

С друге стране, ваља напоменути да овде лако може доћи до забуне, па да се оригенистима прогласе све аскете, или барем они најјевноснији међу њима. Одређена историјска истраживања (Ава Апф) нам пружају другачију слику и показују да је могуће и да се у пракси дешавало да неки подвижници који би по спољашњем понашању, пре свега по аскетском ригоризму, лако били проглашени оригенистима, заправо то нису.<sup>167</sup>

У сваком случају, описана Оригенова схватања су рађала мноштво питања која су за Оригена и његове следбенике морала да остану неодговорена. Јер, ако су духови у почетку имали заједницу са Богом, па су онда од ње отпали, која је гаранција да се и након њиховог повратка у заједницу са Богом неће догодити исто, да поново неће пожелети да се покрену и отпадну од заједнице са Богом? Како такве гаранције нема, испада да би Оригенов систем за последицу имао вечно отпадање и вечно враћање духова Богу, те да би то био круг без краја.<sup>168</sup> Свакако, ту је и питање како је могуће замислити да Бог не испуњава све жеље оних који у заједници са Њим па они могу да и поред заједнице са Богом пожеље нешто друго што није Бог?<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Тако, на пример, Ориген каже да је Царство Божије „скуп прворођеног и неокаљаних чланова цркве који немају мане ни порока“ (*Hom Luc.* 17) (cf. Daley (1991): *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, 49). Такође, он Царство Божије схвата као „контемплацију и схватање Бога“ у складу са „мером која одговара природи која је створена“ (*In Joann.* I. 16. 92) (Daley, *op. cit.*, 50).

<sup>167</sup> О овоме видети изврсну студију Флоровског (Florovsky, G. (1974): „Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje“, *Collected Works*, Vol. IV, 97–129). Житије Аве Апфа објављено је у Rossi, F. (1885): „Trascrizione di tre monoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana“, in *Memorie della Accademia delle Scienze di Toine*, Serie II, XXXVII, 67–84.

<sup>168</sup> Овакав аргумент износи св. Максим у *Amb.* 7 [PG 91, 1069B–C]. Cf. Sherwood (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 184–192.

<sup>169</sup> Оригенов одговор је ишао у смеру наглашавања слободe створених бића, с тим што је таква слобода остављала могућност сталног цикличног понављања. Cf. Moore (2005): „Evagrius Ponticus and the Condemnation of Origen“.

\* \* \*

Видели смо да свет, према Оригену, представља својеврсну нужност, неопходан објекат пројављивања силе и славе Божије. Али, разноликост света је такође збуњивала Оригена. Он није могао да поима евхаристијски парадокс односа једног и мноштва, па је разноликост света, као и само постојање материје, схватао као последицу пада, пада словесних духова који се одиграо још пре стварања материјалног света. Заправо, тај пад је и узроковао стварање материјалног света.<sup>170</sup> Материја тако није дело слободног божанског стварања и љубави већ последица греха. С друге стране, првостворени духови не припадају временском свету већ вечности. Тако је Ориген изнашао решење према коме је Бог од вечности Творац, будући да Он, према његовом схватању, не може накнадно стећи неки квалитет (стварања) јер би се тако показао као променљив, тј. постао би нешто (Творац) што раније није био. Ориген није могао да разуме да је стварање акт слободе Божије, да се тиче Његових личних енергија, а не суштине. На овај начин је Ориген покушао да помири хришћанско откривење и јелинско, платоновско, учење о идејама. Платоновска концепција је овде надвладала, преобучена у нешто другачије рухо. Видимо, дакле, да је Оригеново учење о преегзистенцији душа или духова, суштински утемељено на његовој платоновској онтологији, те оно не представља никакав случајни мисаони екскурс. Своју онтологију Ориген не утемељује на чињеници личног (а то значи евхаристијског) односа, већ на природи самој, макар и сасвим спиритуализованој.

Из оваквог схватања онтологије је произишло и Оригеново схватање етике, односно аскетизма у ужем смислу речи, а у ширем антропологије. Аскетизам, слично као код Платона, има за циљ ослобођење душе од стега материјалног тела. Сама материја (тело), има негативну вредност јер је проузрокована падом. Контемплацијом и подвизавањем треба победити тело које је схваћено као непријатељ, како би душа могла да созерцава Бога и тако припреми свој повратак у првобитно стање. Занимљива је примедба Ј. Мајендорфа, да „до Оригена води

---

<sup>170</sup> „Прапочетно савршенство разумних створења он најпре описује као бестелесност... Њихов живот састојао се у слободном посматрању бића Бога и у наслађивању Његовом љубављу. Постепено је овим духовима досадило да созерцавају божанско биће. Имајући слободу, почели су да се удаљавају, и у томе се састојао грехопад, и као резултат тога удаљавања разумна створења су изгубила своју духовну природу, обукла се у тела и добила различите називе („имена“). Тако је настао физички свет“ (Мајендорф, Ј. (2006): *Увод у светоотачко богословље*, књига прва, Врњачка Бања, 135).

традиција разумевања монашког живота као живота анђелског<sup>171</sup>. Ослобађање од страсти за Оригена није само ослобађање од неправилног усмерења слободне воље, није ослобађање од злоупотребе материје, већ ослобађање од саме материје. Циљ подвижништва је повратак у пређашње духовно, нематеријално стање.

Управо ту долазимо до познатог учења о апокатастази – васпостављењу, које не представља просто уверење да ће се сви спасити, већ имплицира преегзистенцију душа, и њихов неминовни повратак у пређашње стање од којег су отпале.<sup>172</sup> Ориген инсистира на слободи словесних створења, али то, у контексту његове онтологије, води ка питању шта ће убудуће спречити духове да отпаду од заједнице са Богом и сагледавања Његове суштине, шта ће спречити да им то изнова „досади“?

При оваквом схватању, ни Оригенова Христологија није могла а да не иступи из граница православности. Према његовом схватању, Исус Христос је заправо створена душа, која се једина није повела за осталим душама и која је своју слободу искористила не за удаљавање од Бога већ за пребивање у заједници са Њим. Са том душом се нераскидиво сједињује Бог Логос, и она постаје његов тварни носилац. У одређено време, та душа се оваплотила ради спасења оних који су пали још пре стварања. Тако Мајендорф с правом примећује да је, према Оригену, Христова улога „више педагошка него искупитељна“.<sup>173</sup>

Будући да Ориген верује да је постојало и да ће постојати више светова, у којима ће се у више наврата пали духови изнова облачити у тела,<sup>174</sup> место Христово остаје сасвим онтолошки неутемељено. Он је Спаситељ само условно и само за један од бројних светова.

На овим позицијама је и Евагрије развио Христологију која је морала да буде двосубјектна, што је значајно ако се у виду има каснији развој овог питања. Према Евагрију, Христос је био „чисти дух“, једини који није отпао од вечне Енаде, већ је добровољно примио материјално обличје ради спасења свих осталих

---

<sup>171</sup> Мајендорф, *op. cit.*, 137.

<sup>172</sup> „Ова словесна створења која су сагрешила и стога отпала од свог првобитног стања у мери своје греховности, за казну су обучена у тела. Када се, међутим, очисте, она се поново уздижу у своје пређашње стање, у потпуности се избављајући од зла и тела. Потом, други и трећи пут, или више пута они се изнова облаче телима за казну. Јер потпуно је могуће да су различити светови постојали и да ће постојати, једни у прошлости, други у будућности“ (*De princ.* 2, 8, 3).

<sup>173</sup> Мајендорф, *op. cit.*, 137.

<sup>174</sup> *Cf. De Princ.* 2, 8, 3.

духова који су пали. Ово је типична приповест оригенистичког мита. Будући да је Христос „чисти дух“, Он није могао да буде поистовећен са Логосом Божијим, и ту налазимо оригенистичку основу двосубјектне Христологије.<sup>175</sup>

И сама Оригенова Тријадологија је нејасна и недоследна. Он говори о Сину Божијем као једносуштном Оцу, употребљавајући тако први пут небиблијски израз, који ће касније, трудом св. Атанасија Великог ући у Символ вере, иако сасвим другачије контекстуализован. У том смислу он исповеда веру у божанство Сина. С друге стране Га назива и творевином. Али, пошто је према његовом схватању Бог по природи творац те одувек ствара, творевина је управо савечна Богу, па се и не може повући јасна онтолошка граница између створене и нестворене природе. Ориген није разликовао стварање и рађање, не само на појмовном, већ и на онтолошком плану. Ово ће разликовање касније нагласити св. Атанасије, изражавајући јасну трансцендентност створеног и нествореног, трансцендентност која је код Оригена сасвим нестала.

Није случајно што су многи, управо због оваквих схватања, сумњичили Оригена за претечу аријанства. Христос је у његовом систему лишен онтолошког значаја, Он није Тај који у себи сједињује божанску и човечанску природу, Он није Тај у коме је премошћен јаз између створеног и нествореног. Стога није чудо што је код каснијих Оригенових следбеника, попут Евагрија Понтијског, Христос тако мало присутан.

У складу са претходним учењима била је и његова еклисиологија. За Оригена је „подучавање“ по свом значају далеко превазилазило свештенодејства, која је могао да савршава свако, док су подучавати могли само малобројни. И када говори о Евхаристији, Ориген је склон да и њој припише „дубље“, алегоријско значење, док је оно „реалистично“ резервисано само за простије људе. И Крштење за њега није улазак у Цркву, присаједињење Телу Христовом, умирање са Христом да би се са Њим и васкрсло, већ је то пре аскетски напор, почетак пута ка изгубљеном рају прошлости.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Cf. Лурје (2010): *Историја византијске философије : формативни период*, 150.

<sup>176</sup> Мајендорф, *op. cit.*, 141.



## *IV Никејска вера*

### **IV. 1. Св. Атанасије Велики – његово учење о тварности и Христологија**

Иако је у историји Цркве св. Атанасије Велики остао запамћен пре свега по свом доприносу у Тријадологији у борби против аријанске јереси,<sup>177</sup> ми ћемо се осврнути пре свега на његово схватање тварности, и у том светлу Христологије.

Св. Атанасије је, сходно Светом Писму и предању Цркве, научавао да је Бог створио свет из ничега,<sup>178</sup> и то у апсолутном смислу: „Јер ако Он није узрочник материје, него у потпуности саздаје бића из материје која већ постоји, онда се може закључити да је нејак јер није у стању да без материје начини ишта од онога што је створено.“<sup>179</sup> Али, према њему, та створеност света из небића имала је и своје онтолошке последице, које су блиско везане за разлог оваплоћења. Касније ћемо видети да је св. Максим управо усвојио овакву концепцију. Доносимо сада нешто дужи, али ванредно важан цитат из Атанасијевог списа *Против идола*: „Разлог због кога је Логос Божији уопште ступио у Своју творевину уистину је чудесан и саопштава нам да то није требало да се одигра на неки други начин него управо онако како се и збило. Наиме, ако испитамо природу створених ствари, које су, као што је познато, приведене из небића, видећемо да је она променљива и слаба и смртна; док је Бог свега по Својој природи благ и предобар. Због тога је и човекољубив. Јер у доброме нема зависти ни према чему. Због тога Он ни за шта не завиди бићу, него жели да сви

---

<sup>177</sup> Да је његов сукоб са аријанцима имао и те какве везе са проблемом стварања, показао је Флоровски (Florovsky (1962): „The Concept of creation in Saint Athanasius“, 36–57). Указујемо на студије које се баве питањем увођења појма „једносуштан“ (ὁμοούσιος): Stead, G. C. (1974); „Homoousios dans la pensée de Saint Athanase“, у *Politique et théologie chez Athanase d’Alexandrie* (ed. Charles Kannengiesser), Paris: Beauchesne, 231–53; Dinsen, F. (1976): *Homoousios: Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel*, Kiel; Ayres, L. (2004): „Athanasius’ Initial Defense of the Term ὁμοούσιος: Rereading the De Decretis“, *Journal of Early Christian Studies* 12:3, 337–359.

<sup>178</sup> Осврћући се на запажања ранијих истраживача, према којима платоновска онтологија суштински утиче на стварање онтологије св. Атанасија, Де Вогелова (De Vogel (1985): „Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?“, 33) исправно поставља питање: „Да ли су јелински Оци четвртог века стварно настојали да исправе философско схватање Бога?“ и нешто касније даје одговор: „Не, он [Атанасије] није био заинтересован за тако академску ствар. Оно што је он настојао да учини било је једноставно настојање да што је јасније и верније могуће, изрази веру коју је Црква вековима живела, пажљиво је чувајући из генерације у генерацију, са уверењем да је то најдрагоценије наслеђе које долази од Апостола“.

<sup>179</sup> *Inc. 2.*

постоје, како би могао показати своје човекољубље. Видећи, дакле, да је свеколика створена природа, колико то зависи од њених властитих логоса, променљива и трошна, а да не би то исто примила и сва васељена и *разложила се у небиће*, Он, Који је Својим вечним Логосом све створио и довео твар у постојање, није је оставио да *због своје природе* пропада и страдава, како не би дошла у *опасност да опет доспе у небиће*. Но Он, будући добар, Својим Логосом, Који је такође Бог, управља васељеном и одржава је да би твар, просветљена вођством и Промислом и устројством Логоса, могла да остане постојана јер ће учествовати у Ономе Који уистуну јесте Логос Очев и Који ће јој помагати да остане у бићу. *Тако јој се, наиме, неће десити оно што би је иначе снашло, а то је повратак у небиће*, јер је одржава Логос, Који је икона Бога невидљивог, прворођени пре сваке твари; јер Њиме (и у Њему) би саздано све, што је видљиво и што је невидљиво, и Он је глава Цркве, као што у светим Списима уче служитељи истине<sup>180</sup>. Видимо да, према св. Атанасију, створена природа нема могућности да сама по себи живи вечно. Ту лежи и *разлог* оваплоћења Христовог. Истинити Син Божији постаје истинити човек, узимајући људску природу а остајући Бог, да би тако у себи, спојио тварно и нетварно и обезбедио тварној природи да у заједници са Богом превазиђе своја ограничења узрокована тиме што је створена из ничега, те да се тако оствари предвечни Божији наум о непропадивом и бесмртном постојању творевине.<sup>181</sup> Тако, св. Атанасије не види узрок Оваплоћења у паду прародитеља, него у самој створеној природи,<sup>182</sup> која је тек *требало* да постане бесмртна, превазилазећи своје сопствене могућности и ограничења у заједници са Богом: „Наиме, увео их је у Свој рај и дао им закон да би, ако сачувају благодат и остану добри, живели у рају безпечалним и безболним и безбрижним животом, а осим тога, и да би имали *обећање непропадивости* на небесима. А ако преступе и, изопачивши се, постану рђави, да познају да ће *претрпети пропадљивост смрти којој подлеже њихова природа*, те да више неће

---

<sup>180</sup> *Gent.* 41.

<sup>181</sup> *V. Cont. ar* 1, 44 [PG 26, 105A]. Према св. Атанасију, људи (и кроз људе читава творевина) се накалемљују на Христа, Који је истинити чокот, задобијајући тако живот који по сопственој природи не поседују. *Cf. Cont. ar* 2, 74 [PG 26, 304B].

<sup>182</sup> Наравно, св. Атанасије је још мање склон да само постојање Логоса повеже са постојањем творевине: „Јер Логос Божији не постоји нас ради, већ ради Њега постадосмо... Јер чак да у Бога није било намере да створи твар, ипак би Логос био у Бога, као што би и Отац био у Њему“. *Cf. Cont. ar.* 31 [PG 26, 212].

живети у рају, него ће надаље умирати изван њега и пребивати у смрти и пропадливости“.<sup>183</sup> И даље вели: „Јер ако је у складу са њиховом природом да никада не постоје, него су у постојање призвани присуством и човекољубљем Логоса, природно је да буду лишени вечнога постојања, пошто су остали без појма о Богу и пошто су се вратили у небиће (небића су лоша, а бића су добра јер су створена од истинскога Бога). То значи да они који умиру, пребивају у смрти и у пропадљивости. По својој природи, дакле, човек је смртан јер је створен из небића“.<sup>184</sup> Човек није по природи син Божији,<sup>185</sup> већ треба да то постане по благодати. Тако се у Христу открива исправни однос човека и животворног Бога, како примећује Мацукас.<sup>186</sup>

Ово наглашавање створености света, наглашавање да је створена природа по себи немоћна да вечно постоји, представља прави темељ православне Христологије<sup>187</sup> коју ће касније развити св. Кирило и Халкидонски Сабор а до краја уобличити св. Максим Исповедник. Управо је на овим темељима могуће појмити онтолошку а не просто етичку димензију Оваплоћења, а тиме и све дубоке сотириолошке разлоге христолошких расправа које су следиле у вековима након св. Атанасија. Али, било је потребно да ова дијалектика тварног и нетварног буде разрађивана још дуго, кроз мучне расправе и поделе.

Не треба занемарити ни еклисиолошку димензију Христологије св. Атанасија, где се он наслања на предање св. Игнатија и Иринеја: „Због тога Он није Јованову смрт претрпео тако што би му глава била одрубљена, нити је попут Исаије претестерен, еда би у смрти сачувао Своје тело неразделиво и целовито, како то не би било оправдање за оне који хоће да поделе Цркву“.<sup>188</sup> И у страдању Христовом св. Атанасије види призив свих народа у заједницу Царства Божијег: „Јер само на крсту се умире раширених руку. Стога је Господ и то морао да

---

<sup>183</sup> *Cf. Inc.* 3.

<sup>184</sup> *Cf. Inc.* 4; такође в. и: „Дакле, Бог не само да нас је створио из небића, него нам је, благодаћу Логоса, даровао могућност да живимо по Богу; али, људи су окренули леђа ономе што је вечно и наговорени од ђавола, усмерили своју пажњу ка ономе што је пропадљиво, те су тако сами постали узрочници пропадања у смрти“ (*cf. Inc.* [SC 199: 278 1–6]).

<sup>185</sup> *Cont. ar.* 1, 37 [PG 26, 89B].

<sup>186</sup> Ματσοῦκας, Ν. (2001): *Θεολογία, κτισιολογία, εκκλησιολογία κατά τον Μεγαν Αθανάσιον*, Θεσσαλονίκη, 73.

<sup>187</sup> „И нестало би људскога рода да није дошао Син Божији, Владика Свега и Спаситељ, да поднесе смртну кончину“ (*cf. Inc.* [SC 199: 296, 30–298, 31–32]).

<sup>188</sup> *Cf. Inc.* [SC 199: 354, 28–32].

претрпи, и да рашири руке како би једном руком привукао древни народ, а другом незнабошце, и како би и једне и друге у Себи сјединио“.<sup>189</sup>

С обзиром на нашу тему, потребно је да се укратко осврнемо на питање које се тиче кључних израза Никејског исповедања вере, на којима је св. Атанасије инсистирао: „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς“ и „ὁμοούσιος“. Свакако да би детаљна елаборација овог сложеног питања далеко премашила оквире овог рада, па ћемо се стога задржати само на одређеним аспектима. Увођење израза „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς“ и „ὁμοούσιος“ којима је св. Атанасије, а касније и Сабор у Никеји, означио онтолошки однос између Оца и Сина, имало је за циљ да покаже веру Цркве у потпуно Божанство Сина, и то на начин на који би биле избегнуте све замке и лукавости аријанаца.<sup>190</sup> Ипак, видимо да је Други Васељенски Сабор касније одстранио израз „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς“ и заменио га са „ἐκ τοῦ Πατρὸς“. Разлог овоме је вероватно био двојак. Први је, како наводи Болотов, био у томе што су Оци „имали у виду вербалну сложеност овог израза ... Ако је [Син] рођен из Очевог суштине, не можемо одбацити питање, није ли Син рођен из Своје сопствене суштине“.<sup>191</sup> Међутим, можда је од пресуднијег значаја за изостављање овог израза било то што је он могао да буде тумачен и као потчињеност Личности Бога Оца законима Његове природе, што није у складу са Атанасијевим учењем. Како примећује Селерс,<sup>192</sup> св. Атанасије је користио појам οὐσία првенствено у значењу „биће“, махом не узимајући у обзир значења које је овај појам имао у философским учионицама. Св. Атанасије каже да је „пуноћа Очевог божанства јесте биће Сина, и Син је потпуни Бог (τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, καὶ ὁλος Θεός ἐστιν ὁ Υἱός)“.<sup>193</sup> Бог Отац хоће и рађа Сина. То рађање указује на њихову једносупштност, али указује и да је Личност Сина конститутивна за Личност Бога Оца и *vica versa*.<sup>194</sup> Оци Другог васељенског

<sup>189</sup> *Inc.* [SC 199: 356, 14–17].

<sup>190</sup> *Cf.* Болотов, В. В. (2006): *Предавања из историје древне Цркве. Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора. Историја богословске мисли* (српски прев. Ђ. Лазаревић, ред. К. Кончаревић), Краљево, 39.

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> Sellers, R. V. (1940): *Two Ancient Christologies: a study in the Christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of Christian doctrine*, London, 6.

<sup>193</sup> *Cont. ar.* 3, 6 [PG 26, 332B].

<sup>194</sup> *Cf.* *Cont. ar.* 3, 6 [PG 26, 333A]: „Нико се не назива Оцем ако нема Сина (Πάτερα γὰρ οὐχ ἂν τι εἶποι, μὴ ὑπάρχοντος Υἱοῦ).“

Сабора заменили су првобитни израз изразом „ἐκ τοῦ Πατρὸς“ како би јасније нагласили пресудни онтолошки значај Личности Бога Оца у Тријадологији.

Што се тиче појма „ομοούσιος“,<sup>195</sup> задовољићемо се само понављањем изврсне примедбе Болотова да се Никејски Символ, уводећи овај појам „не зауставља на идентичности у смислу истоветности, него води ка идентичности у смислу јединства... овде се налази и указивање на стварну разлику Личности. Ομοούσιος није једноставно ταυτούσιος већ претпоставља да неколико субјеката поседују једну исту суштину. Једносуштан може бити само неко други. Нико није једносуштан сам себи“.<sup>196</sup>

Ипак, појам личности још није био дефинисан на одговарајући начин, поготову у термилошком смислу. За св. Атанасија су ови појмови још увек означавали истоветну стварност: „ὑπόστασις и οὐσία јесу битисање“ (ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶν. ἡ ὑπόστασις καὶ οὐσία ὑπαρξίς ἐστίν).<sup>197</sup> Разрада ове терминологије морала је да сачека време Великих Кападокијских Отаца о чему говоримо у наредном одељку.

#### IV. 2. Велики Кападокијски Оци

Значај теолошког рада великих Кападокијских Отаца данас је углавном препознат и признат од стране готово свих значајнијих истраживача. Допринос томе су дали и православни стручњаци, пре свега Митрополит Јован Зизијулас, чији чланак „Допринос Кападокије хришћанској мисли“<sup>198</sup> истичемо као посебно значајан. Будући да су Кападокијци у великој мери утицали на формирање и изрицање (формулисање) хришћанске мисли у најважнијим њеним сегментима, а да је св. Максим, како смо више пута нагласили, утемељен у предању Цркве, природно је очекивати да је и утицај њихове мисли на њега био значајан. Ипак, морамо бити обазриви при разматрању карактера тог утицаја. Лаут примећује да је „Амбигва често навођена као доказ утицаја кападокијске мисли на Максима Исповедника, али то је у истој мери, и можда још очевидније, доказ потешкоћа

<sup>195</sup> Cf. *Cont. ar.* 1, 9 [PG 26, 29A].

<sup>196</sup> Болотов, *op. cit.*, 41.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>198</sup> Зизијулас (1995): „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, 7–17.

које је Максим имао са кападокијским наслеђем, и посебно са наслеђем св. Григорија Богослова“.<sup>199</sup>

Један од најважнијих доприноса великих Кападокијаца свакако је поновно разматрање терминологије која је дотле коришћена, посебно термина *υπόστασις* и *πρόσωπον*.<sup>200</sup> Тумачећи тајну Свете Тројице, Кападокијци су се сусрели са замршеном терминолошком проблематиком. Појам *πρόσωπον*, који је требало да значи Три Личности, није имао онтолошко утемељење. Он је означавао *маску* коју су користили глумци у позоришту, односно личину.<sup>201</sup> Термин *πρόσωπον* није, дакле, означавао онтолошку реалност. Ако би се, дакле, тајна Тројичности терминолошки изразила као *три πρόσωπον*, оставила би отворена врата за савелијанску интерпретацију.<sup>202</sup> С друге стране, уколико би се за означавање Божанских Личности употребио израз *ипостасис* који је имао онтолошко утемељење (али није означавао личност), дошло би до апсурда да се говори о „*μία υπόστασις, τρεῖς υπόστασις*“, што је немогуће.<sup>203</sup>

Пошто појам *πρόσωπον* није одговарао тријадолошкој употреби, јер није указивао на стварно, онтолошки утемељено, постојање Три Личности, решење је нађено у придавању појму *υπόστασις* – који је већ имао значење онтолошки постојећег – значења личности<sup>204</sup> које овај појам никада раније није имао. „Поистовећење суштине (усие) и ипостаси, толико раширено у јелинској мисли првих хришћанских векова, било је узрок свих незгода у расправама о Светој Тројици у току четвртог века“, примећује Зизијулас.<sup>205</sup>

---

<sup>199</sup> Louth 1993b: 118.

<sup>200</sup> Зизијулас, *op. cit.*, 9.

<sup>201</sup> Зизијулас, Ј. (1998а): *Од маске до личности*, Србиње – Београд – Ваљево – Минхен, 10–12.

<sup>202</sup> Упркос извесним недоумицама по питању тога шта је Савелије стварно учио, „до четвртог века, Савелије је без сумње познат као онај који је учио о потпуном поистовећењу Оца и Сина као једне Личности“ – Behr, J. (2001): *The Way to Nicea* (The Formation of Christian Theology, v. 1), St. Vladimir's Seminary Press: New York, 151. Cf. Епифаније, *Панарион*, 62. Овде нас не занима толико да ли је Савелије заиста тако учио, већ чињеница да је његово учење овако схваћено у каснијој теолошкој и црквеној рецепцији.

<sup>203</sup> Зизијулас (1995): „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, 9.

<sup>204</sup> Свакако, у патристици појам личности није био схватан у савременом смислу „субјекта свести или психолошког нервног средишта“, како примећује Fairbairn. Према њему „питање у светоотачком периоду није био где се налази центар свести, већ пре ко дела и коме се догађа искуство живота“ (Fairbairn, D. (2003): *Grace and Christology in the Early Church*, Oxford: Oxford University Press, 22).

<sup>205</sup> Зизијулас, *op. cit.*, 17.

Давање значења личности појму *υπόστασις* једно је од највећих достигнућа великих Кападокијаца и од суштинског је значаја.<sup>206</sup> Сама историја овог појма и његовог односа према појму *οὐσία* врло је компликована. Појам *υπόστασις* је у првим вековима после Христа потиснуо раније шире употребљавани појам *ὑποκείμενον*, коме је Аристотел дао два основна значења – *материје*, и *конкретног постојећег*. Материјалистичко значење је, међутим, преовладало, па је значење стварног и конкретног бића постепено задобио појам *υπόστασις*. Кроз утицаје стоицизма делимично је био припремљен терен за поистовећење личности и *υπόστασις*, мада остаје неоспорно да ова заслуга припада управо великим Кападокијцима.<sup>207</sup> Тако св. Василије подвлачи да „није довољно само набрајати разлике лица, него треба исповедити да свако лице постоји у истинској *Ипостаси*, јер безипостасно представљање лица ни Савелије није избегавао, говорећи да се један исти Бог, будући једна индивидуалност, преображава сваки пут према дотичним потребама, говорећи [људима] некад као Отац, некад као Син, а некад као Дух Свети.“<sup>208</sup>

Овде треба посебно споменути веома важно 38. писмо, које је приписано св. Василију, а које заиста припада св. Григорију Ниском, и носи назив: „О разлици између *οὐσία* и *υπόστασις*“. Ту Григорије каже како многи не праве разлику између ових појмова, те се он прихвата да ово објасни.<sup>209</sup> Он наглашава да појмом *υπόστασις* називамо оно што је посебно и појединачно – *τὸ ἰδίως λεγόμενον τῷ τῆς ὑποστάσεως δηλοῦσθαι ῥήματι* – и наводи примере људи, који представљају различите личности – *υπόστασις*. Ово разликовање појмова треба да се задржи и када се говори о Богу, односно када се тумачи тајна Тројичности.<sup>210</sup>

Сходно реченоме, имена Свете Тројице не означавају суштину, нити енергију, већ указују на *однос*. Ово је од пресудне важности јер се тиме личност,

<sup>206</sup> Зизијулас наглашава да „поседице овог померања у терминологији не могу да не буду од огромног значаја за онтологију. Јер, једва је замисливо да су они који су извели ово померање у потпуности раздвојили ‘ипостас’ од онтологије. Уосталом, јелински Оци су били Јелини, а јелински ум није могао да избегне да промишља онтолошки“ (Зизијулас, Ј. (1998): *О људској способност и неспособност*, Београд, 48).

<sup>207</sup> Зизијулас (1995): „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, 19–20, н. 22.

<sup>208</sup> *Cf. Ep.* 210, 5.

<sup>209</sup> SBL 81.

<sup>210</sup> SBL 83, col. 30.

схваћена наравно као однос, а не као самоодносни ентитет, схвата као примарна у говору о Богу, што и јесте права новина у контексту јелинске мисли. „Дати онтолошко првенство личности, значило би поништити темељна начела на којима је грчка философија функционисала од свог почетка. У класичној грчкој мисли појединачна личност није никада имала онтолошку улогу“.<sup>211</sup>

Тако свети Григорије Назијанзин наглашава да „име Отац не представља ни назив за суштину, ни за дејство (енергију), већ оно пре свега означава *међусобно саодношење* (σχέσης) што га Отац има са Сином и Син са Оцем“.<sup>212</sup> Слично говори и свети Амфилохије Иконијски, наглашавајући да је разлика у личностима (έν προσώποις), а не у суштини (ούκ έν τή ούσία), те да су Отац, Син и Свети Дух имена за начин постојања или односа (τρόπου ύπάρξεως ήγουν σχέσεως όνόματα), а не просто за суштину.<sup>213</sup> Такође ваља нагласити да је личност Бога Оца, а не безлична суштина, основа и темељ Божијег постојања.<sup>214</sup> Отац рађа Сина и исходи Духа не просто као Бог већ као Отац,<sup>215</sup> те је само постојање Бога засновано на слободи Ипостаси Оца а не на нужности природе.<sup>216</sup>

Да сумирамо: пошто појам πρόσωπον није имао онтолошко утемељење, Кападокијци су, како истиче Зизијулас<sup>217</sup>, предложили да се појам личност изједначи са појмом ύπόστασις који је означавао конкретно и потпуно биће. Како би се избегла опасност тритеизма, такође су предложили да се појмови ούσία и φύσις користе у смислу општег, онога што се примењује на више од једног бића.

\* \* \*

Сматрамо да је неопходно да се на овом месту осврнемо на критике појединих савремених истраживача, које су упућене савременом православном богословљу а тичу се управо разумевања појма личности код Кападокијских

---

<sup>211</sup> Cf. Зизијулас, *op. cit.*, 12.

<sup>212</sup> SC. 250: 210.

<sup>213</sup> PG 39, 112.

<sup>214</sup> PG 36, 128B.

<sup>215</sup> Cf. Βασίλειος, Μ. (1999): *Ο άνθρωπος της εν Χριστώ κοινωνίας. : "Μετοχή Θεού" στη θεολογική ανθρωπολογία του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου και του αγίου Μαζίμου του Ομολογητού*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Σχολή Θεολογική. Τμήμα Θεολογίας, Αθίνα, 40–41.

<sup>216</sup> Cf. св. Григорије Богослов, *Or.* 45, 3 [PG 36, 625C].

<sup>217</sup> Cf. Зизијулас, *op. cit.*, 10.



Отаца. Имамо у виду, пре свега, чланак Лучана Турческуа [Lucan Turcescu], објављен у часопису *Modern Theology*.<sup>218</sup>

Турческу упућује оштре критике на рачун Митрополита Зизијуласа и његовог разумевања појма личности, тврдећи да, када су у питању Кападокијски Оци, оно представља учитавање неких много каснијих философских садржаја. Своју анализу Турческу отпочиње позивањем на Порфирија,<sup>219</sup> Платона и Плотина,<sup>220</sup> те анализом њиховог разумевања појма личности која је сведена на „партикуларно“, „посебно“, на *збир особина*.<sup>221</sup> Његова аргументација надаље иде у смеру да су и Кападокијски Оци, заправо, схватили личност као истоветну са индивидуом, односно са „збиром особина“, те да, следствено, не стоји тврдња Зизијуласа да је личност за Кападокијце била појам који је, пре свега, изражавао стварност *односа*.<sup>222</sup>

Турческу се позива на св. Василија Великог (*Adversus Eunomium*), и каже да св. Василије „описује Петра као сина Јониног, рођеног у Витсаиди, брата Андријиног, првога који је позван на апостолско служење“. Он додаје „да ни једна од ових особина нису својства његове природе“. Према Турческуу, ово је доказ да св. Василије, подобно Порфирију, поистовећује личност са индивидуалним особинама. Међутим, оваквим тумачењем, Турческу само показује да није разумео ни Зизијуласа ни св. Василија. Јер, као што се очевидно може приметити, св. Василије посебност Петрове личности управо описује изразима који упућују на однос. Петар је *син* Јонин, *брат* Андријин. *Син* и *брат* су свакако изрази који упућују на однос. Даље, Андрија је *првозвани* – што такође упућује на однос, у овом случају са Оним који је Андрију позвао, тј. са Христом. Јасно је да се овде не ради о индивидуалним карактеристикама, као што су на пример: висина, тежина,

---

<sup>218</sup> Turcescu, L. (2002): „‘Person’ versus ‘Individual’, and other modern misreadings of Gregory of Nyssa“, *Modern Theology* 18:4, 527–539.

<sup>219</sup> *Isagoge*, 7, 20–26; јелински текст у Busse, A. (1887): *Porphyry, Isagoge et In Aristotelis Categoriae Comentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.1, Berlin: Reimer (cf. Warren, W. E. (1975): *Porphyry the Phoenician*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 41).

<sup>220</sup> Платон, *Thea*. 157b–c; Плотин, *Enn.* VI 3.8.20, VI 3.10.16, VI. 3.15.27.

<sup>221</sup> Turcescu, *op. cit.*, 530.

<sup>222</sup> Занимљиво је да на другом месту сам Турческу (Turcescu, L. (2005): *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press, 84–101) детаљно обрађује питање „божанске односноности“ код св. Григорија Ниског. Анализа је врло темељна, са позивањем на мноштво релевантних одељака из Григоријевих дела као и на дела савремених аутора, мада и овде недостају одговарајући закључци.

интелектуалне способности, психолошки профил итд, већ о „особинама“ које се управо тичу *односа*.

Да бисмо били поштени у анализи, навешћемо да у спису св. Григорија *О разлици суштине и ипостаси* 3 (који се, како смо већ напоменули често наводи као 38. писмо св. Василија Великог), заиста стоји да Писмо описује праведног Јова, не као човека „уопште“ већ као посебну јединку са посебним својствима: „Помоћу свега овога, навођењем имена, места порекла, психичких особина, његових спољашњих својстава, опис субјекта приче постаје јасан“.

„Психичке особине“ и „спољашња својства“ заиста представљају пре индивидуалне него личне карактеристике. Међутим, треба имати у виду *циљ* који је св. Григорије имао при писању овог писма. Његова намера није била да развије хришћанску антропологију већ да протумачи тајну Свете Тројице. Због тога је он далеко пажљивији када наводи „својства“ Ипостаси Св. Тројице, док му пример Јова служи само као полазишна тачка. Уосталом, добро је познато да је Тријадологија Кападокијаца послужила као темељ каснијег развоја православне Христологије, али није представљала и њену кулминацију. Заинтересованост Кападокијаца пре свега за Тријадологију, довела је до недоречености и ограничене применљивости њиховог схватања личности на антропологију и следствено на Христологију. Креативна примена тријадолошке персонологије св. Кападокијаца на Христологију је стога морала да сачека Оце Халкидонског Сабора, и да коначно буде доречена и до краја издиференцирана тек код св. Максима Исповедника.<sup>223</sup>

Ипак, треба знати да, иако антрополошка примена тријадолошког решења питања онтолошке утемељености личности није до краја изведена, она је код Кападокијаца сасвим добро утемељена. Узимајући у обзир целину њиховог писања, не можемо а да не приметимо управо снажни нагласак на *односно* карактеру личности, и онда када је реч о антрополошким примерима. „Када су очи ученика чисте и њима можеш видети лица (*просона*) оних који у њих гледају. Они који су зналци природних појава кажу да при гледању, очи функционишу тако што примају утисак одређене слике која потиче од видљивог објекта. Тако је

---

<sup>223</sup> О ипостаси као релационом појму код св. Максима видети у Стидовој (Cf. Stead, J. (1989): „The Meaning of Hypostasis in Some Texts of the ‘Ambigua’ of Saint Maximos the Confessor“, *Patristic and Byzantine review*, 8, 1–3) студији.

лепота очију невесте цењена због слике Голуба која се јавља код њених ученика. Јер ми у себе примамо подобје онога што посматрамо“.<sup>224</sup> Ако се жели стећи увид у то како су Кападокијци заиста схватили појам *ипостас*, онда се пажња мора усредсредити на примену овог појма у њиховој Тријадологији и не може се превасходно заснивати на антрополошким примерима који су представљали само увод у разматрање тријадолошке перспективе појма личности, на шта указују и други истраживачи.<sup>225</sup> Али, како видимо, чак и антрополошка примена овог појма јесте превасходно (ако не и доследно) односна. То није чудо, јер знамо да је човек саздан по лику Божијем.

Турческу све ово превиђа када се позива на речи св. Григорија из списка *О разлици суштине и ипостаси*,<sup>226</sup> где каже да је *υπόστασις* „скуп карактеристика“. Међутим, чим се дође на поље Тријадологије, којим се св. Григорије примарно и бави, јасно је да он има у виду другачије *посебности*, односно „карактеристике“, него што би то била индивидуална својства, каква налазимо у уводном примеру Јова. Он каже: „Син, пак, који кроз Себе и Собом чини познатим Духа, Који од Оца исходи“<sup>227</sup>, *једино просијавши као Јединородни* од нерођене светлости, немајући ништа заједничко, сходно својим ипостасним особеностима (= карактеристикама), са Оцем или са Духом Светим, него се Сам познаје према горе наведеном. А Бог „Који је над свима“<sup>228</sup>, *има посебно својство своје Ипостаси, да је Отац*, и да није примио Ипостас<sup>229</sup> од било ког узрока (*ἐκ μηδεμιᾶς αἰτίας*); овом се ознаком (= овим својством) и Он познаје као Он Сам.<sup>230</sup> Зато [на основу овога] кажемо да у заједничкој [божанској] суштини (*οὐσίας κοινότητι*), нису заједничка посебна [ипостасна] својства Тројице, којима је утврђена, вером предата, посебност Личности, тако да се свака [Личност] познаје посебно сходно сопственим особинама, те је, управо споменутим својствима, раскривено

<sup>224</sup> *Ad Abl.* [GNO III/1 50, 1–5; GNO III/1 51, 19–52].

<sup>225</sup> „Треба, на самом почетку, разумети да израз ‘личност’ у односу на Оца, Сина и Светога Духа, има различито значење него када је примењен на људска бића“ – Kiesling, C. (1986): „On relating the the Persons of the Trinity“, *Theological Studies* 47, 600.

<sup>226</sup> *Ous. hyp.* 6. 4–6 [SBL 81–92].

<sup>227</sup> Овде св. Григорије употребљава светописамски израз Символа вере – *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*.

<sup>228</sup> *Сф. Рим* 9, 5.

<sup>229</sup> Да није ипостазирани – *ὑποστῆναι*.

<sup>230</sup> Тј. то што је Отац и што ни од кога није примио Ипостас, јесте ипостасно својство Бога Оца којим се Он разликује од Сина и Духа.

разликовање Ипостаси. Али, у односу на својства, као што су бескрајност, несхватљивост, нествореност, необухватност било каквим местом и све томе подобно, не постоји никакво разликовање у животворној природи, (говорим за Оца и Сина и Светога Духа), већ се међу Њима опажа (=созерцава) одређена повезаност (τινα συνεχῆ) и непрекинуто заједништво (ἀδιάσπαστον κοινωνίαν).<sup>231</sup> Из наведеног одломка се јасно види да се под „ипостасним својствима“ управо разумеју *односне* посебности. Ипостасно је својство Сина да је Јединородни, што јасно говори да се његова Личност (Ипостас) одређује с обзиром на Другог – на Оца. Ипостасно својство Духа Светога је да од Оца исходи, што такође говори о односу са Оцем, и сходно томе, о посебности Ипостаси Духа Светога која се пројављује и која постоји управо због његовог *односа* са Оцем. Сам св. Григорије даље објашњава Евномију да је „Отац“ име за однос, и да сам тај назив даје одређење онога који је тако назван: „Али можда је лакше искористити (пример) човека за истинито сагледавање (проблема) личности. Зато... расправимо ово питање на мање учен а популарнији начин. Твој отац, Евномије, је свакако био људско биће. Али, исти тај (ο αὐτός οὗτος) је такође узрок твог бића. Да ли си ти, стога, икада користио ову досетку (=врдање) које сада примењујеш? Па да, сходно томе, твој сопствени ‘отац’ када је примио истинито одређење сопственог бића, не може више да буде сматран, зато што је ‘човек’, да је у било каквом односу (σχέσιν) са тобом, ‘јер мора бити једно до то двоје, било човек или Евномијев отац’? – Онда не можеш да користиш имена блиског односа (το οἰκεῖον) другачије до у смислу блиског односа... ‘Твој отац’ означава однос (οἰκειότητα) са тобом.”<sup>232</sup> Јасно је да Турческу греши јер не увиђа ову разлику: наиме да се овде посебним својствима управо именује оно што кроз *однос* одређује Ипостас о којој је реч. Није, ту, дакле, реч о индивидуалним својствима која постоје сама по себи независно од другог – управо супротно. Посебност Ипостаси је управо одређена односом. Отац је одређен као посебна Ипостас у *односу* на Сина, пре свега тиме што јесте Отац, што рађа Сина. Још један велики Кападокијац, св. Григорије Богослов, говори о овоме: „Јер коме ће Он бити Отац, ако одстранимо и отуђимо од њега, заједно са творевином, Сина

<sup>231</sup> *Ous. hyp.* 4.

<sup>232</sup> *Ep.* 5. 8 [GNO VIII/2 33, 22–23].

Његовог?... Јер чији ће Он бити Син, ако се према Оцу не односи као према узрочнику?... Лична својства ћемо сачувати ако Оца називамо и представљамо Беспочетним и Начелом (Начелом, као Узрочника, као Извора, као свагда сушту Светлост)<sup>233</sup> Када се има у виду све ово неразумевање које Турческу показује према Кападокијцима, онда није чудо што он покушава да им припише потпадање под утицај неоплатонизма, конкретно Порфирија, када је у питању њихова персонологија. Његова тврдња да „тако постаје јасно да неоплатонски утицај на два Кападокијска Оца чини да они разумеју личност као скуп својстава, што је могућност коју Зизијулас не прихвата“, пада у воду, пошто он не примећује основну разлику, а то је односни карактер ипостасних посебности о којима је реч. Можемо да прихватимо да је код Порфирија нагласак заиста на *индивидуалним својствима* (мада би то разматрање захтевало нарочиту студију), али је из наведеног јасно да је код Кападокијских Отаца реч о личним посебностима која су управо *односног* карактера.

#### IV. 2. 1. Бројивост Личности

Турческу се даље бави питањем бројивости личности, настојећи да оповргне тезу да личности нису подложне додавању и комбиновању.

Као доказ своје тврдње предлаже нам цитат св. Григорија где он каже: „Појам личности дозвољава разликовање настало посебним својствима која се у свакој појединачно уочавају, па нам се, када су здружене, представљају бројевима“.<sup>234</sup> Он наводи и речи св. Василија Великог: „Бројчани поредак не указује на подељеност природе, већ бројани ентитети, каква год да је њихова природа, остају оно што јесу, било да се пребројавају или не. Њихов број означава колико их има“.<sup>235</sup>

Из овога Турческу изводи закључак како су личности, према двојици Кападокијаца, управо подложне комбиновању и бројању, те да не стоји тврдња савремених православних богослова која то оспорава. Међутим, и овде можемо да констатујемо да Турческу не успева да схвати тананост мисли Кападокијских

<sup>233</sup> *Or. XX* [TLG, Vol. 35, 1072, l. 31–42].

<sup>234</sup> *Ad Abl.* [GNO III/1 40, 24].

<sup>235</sup> *Ep.* 210, 5. 31–36.

Отаца. То је јасно ако се осврнемо на *Велико катихетско слово* св. Григорија где он каже: „Како је, на пример, једно исто истовремено и бројиво и измиче бројању? Како се сагледава у различитости, а схвата у монади ἐν μονάδι [=једноти]? Како се разликује ипостасно (ὑποστάσει), а по суштини (ὑποκειμένῳ) се не раздваја.<sup>236</sup> Јер по Ипостаси је Дух [Свети] једно, а Логос [Син Божији] друго, а тако је нешто друго [по Ипостаси] и Онај [Отац] коме припадају и Логос и Дух Свети. Али, пошто се по овоме [Ипостаси] спозна оно што по чему се разликују [Света Тројица], спознаје се и да природно јединство (φύσεως ἐνότης) не допушта цепање. Због тога се и монархија (=јединоначалије) [Оца] не раздељује, јер би [тако] била подељена на различита божанства.“<sup>237</sup>

Видимо да по св. Григорију бројивост Личности или Ипостаси Св. Тројице, заправо „измиче бројању“, те да су – што је још важније – Ипостаси Свете Тројице управо бројиве сходно своме ипостасном разликовању које је – односно. Личности се не могу прибројавати, нити се могу сабирати, зато што је свака личност или ипостас носилац целокупне божанске природе а не једног њеног дела. Када би – на начин који Турческу предлаже – Ипостаси биле бројиве, онда би последица тога био тритеизам или, пак, раздељивање божанске суштине на три дела, што је апсурд. Личност код Кападокијских Отаца задобија своје онтолошко утемељење, што и јесте њихов превасходни допринос развоју хришћанске мисли. На основу извора, П. Јевремовић исправно примећује да „нумеричка јединственост сваке конкретне ипостаси (тј. Личности) подразумева њену апсолутну недељивост“.<sup>238</sup> Затим следи навод из св. Григорија: „Лука је човек, као што је и Стефан. Одатле не следи да је свако ко је човек – Лука или Стефан. Човек је свако (па самим тим и Лука и Стефан) ако је личност“.<sup>239</sup> Видимо да личност овде представља онтолошки основ постојања. Уколико то повежемо са раније изведеним закључцима о односном карактеру ипостасних својстава, јасно је да се и бројивост ипостаси може исправно разумети само у том контексту. „Смисао (њихових) ипостаси (τῶν ὑποστάσεων λόγος), подразумева разликовање (сваког од њих) појединачно (и то) на основу (сопствених персоналних) својстава која се

<sup>236</sup> Овде св. Григорије укратко излаже православни апофатизам. Бог је несазнатљив по својој природи али је сазнатљив по Личности, односно ипостасно.

<sup>237</sup> Св. Григорије Ниски, *Or. Catech.* III, 1.

<sup>238</sup> Јевремовић, П. (2011): *Патрологија у огледалу херменеутике*, Београд, 43.

<sup>239</sup> *Ad Abl.* [GNO III/1 40, 10–23].

ту појављују као нумерички јединствена (καὶ κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ θεωρεῖται).<sup>240</sup> Бројивост или нумеричност Ипостаси указује на посебност односних ипостасних својстава и не сме се мешати са прибројавањем или подбројавањем (οὐδὲ συναριθμούμενον, ἀλλ' ὑπαριθμούμενον),<sup>241</sup> што би била основа за увођење субординационизма у Свету Тројицу, али што би истовремено представљало свођење Ипостаси на индивидуу у августиновском или боетијевском смислу, тј. на индивидуу као скуп не-односних, не-релационих својстава и карактеристика.

\* \* \*

Постигнућа Кападокијаца на овом пољу, а овде пре свега имамо у виду онтолошко утемељење појма личности, имају пресудан утицај на даљи ток хришћанске мисли и налазе свој одраз у свим каснијим теолошким струјањима. Нарочита онтологија личности коју су они утемељили, настојећи да објасне божанску Тројичност, представља основу каснијег развоја православне Христологије, али и теологије уопште. Св. Максим, пак, разрађује и даље проширује темељне претпоставке кападокијске мисли, примењујући њихова постигнућа на проблеме са којима се он у седмом веку суочавао.

#### IV. 3. Христологија Аполинарија Лаодикијског

Несумњиво је да је Аполинарије Лаодикијски имао велику – иако негативну – улогу у развоју Христологије. Ако не први, Аполинарије је свакако био један од првих хришћанских мислилаца који је покушао да артикулише учење о Христовој личности.<sup>242</sup> Чини нам се да је у свим христолошким споровима, па и у онима који су се водили у вези са Аполинаријем, кључно питање заправо било разумевање, односно неразумеваше, појма личности – ипостаси. Како примећује Квастен, а са њим се саглашава Батрелос, „главна Аполинаријева брига је била да

<sup>240</sup> *Ad Abl.* [GNO III/1 41, 1. 1–2].

<sup>241</sup> Св. Василије Велики, *Spir.* [TLG 6, 13, 22].

<sup>242</sup> Grillmeier, A. (1975): *Christ in Christian Tradition. Volume one: From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, John Knox Press, Atlanta, 329–330. V. Bathrellos, T. D. (2005): *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 9–16.

сачува онтолошко јединство Христа и да обезбеди његово етичко савршенство од сваке актуелне или потенцијалне грешности“.<sup>243</sup>

По свему судећи, Аполинарије је некритички прихватио Аристотелову тврдњу да две савршене ствари не могу да постану једна,<sup>244</sup> о чему је говорио још псеудо-Атанасије, сматрајући овај аксиом основом Аполинаријевог учења.<sup>245</sup> Говорећи о томе В. Лоски каже да по мишљењу Аполинарија нису могле постојати две савршене природе,<sup>246</sup> пошто, сагласно јелинском мишљењу, под чијом је влашћу он био, „два савршена не могу постати једним савршеним“; два савршена начела се не могу сјединити, образовавши трећу природу, која би такође била савршена. Или те две природе нису савршене или је њихово јединство само „саприродност“. Аполинарије је, дакле, сматрао да две савршене ствари или два савршена ентитета не могу постати један, пошто би то заправо значило да један од њих и није савршен. То потврђује и сам Аполинарије када каже да „ако је савршени Бог сједињен са савршеним човеком, они ће бити два, Син Божији по природи и Син Човечији по усвојењу“.<sup>247</sup> Аполинарије је ово желео да избегне по сваку цену. У оваквом контексту, једино што му је преостало је било да негира целовитост човечанске природе у Христу. Смер у коме се кретала Аполинаријева мисао у погледу тога који део човечанске природе треба да буде искључен изгледа да је био одређен његовим поистовећивањем ипостаси са умом. Како примећује С. Пападопулос, за Аполинарија је ипостас пребивала у уму.<sup>248</sup> Аполинарије је у почетку учио да је, при Оваплоћењу, Логос узео на себе тело без душе,<sup>249</sup> али касније променио своје тврђење говорећи да је „Логос узео и душу људску, али без ума („νοῦς“) или духа („πνεῦμα“) (сходно Платоновој трихотомији, тј. узео је само анималну душу, неразумну и неслободну, у којој је онда место ‘ума’ или ‘духа’ заузимао сам Логос“.<sup>250</sup> Аполинарије није разумео или није могао да прихвати кападокијско поимање ипостаси, тј. личности, која

---

<sup>243</sup> Bathrellos, *op. cit.*, 11 (*cf.* Quasten, J. (1986): *Patrology*, Vol. III, Christian Classics Inc., Westminster, 382).

<sup>244</sup> *Meth.* 1039A.

<sup>245</sup> *Cf.* PG 26, 1069B. *Cf.* Bathrellos, *op. cit.*, 11.

<sup>246</sup> Лоски, В. (2003): *Оглед о мистичном богословљу источне Цркве*, Манастир Хиландар, 117.

<sup>247</sup> *Cf.* Bathrellos, *op. cit.*, 11.

<sup>248</sup> Παπαδοπούλος, Σ. (1990): *Πατρολογία*, Αθήνα, 533–535.

<sup>249</sup> Сократ, *Eccl. His.*, II, 46, Руфин, *Eccl. His.*, II, 20; *cf.* Јевтић, А. (1991а): *На путевима отаца I*, Београд, 147.

<sup>250</sup> Јевтић, *op. cit.*, 147.



није детерминисана природом, у смислу да једна ипостас може у себи да обухвата више природа. Он је, заправо, поистовећивао ипостас и природу, па је из овога, према Аполинаријем схватању следило, да, ако је Христос једна личност – ипостас – онда мора да буде и једне природе, пошто би у противном био подељен на две ипостаси, божанску и човечанску. Тако је за њега оваплоћени Логос „једна природа, једна ипостас, једна енергија, једна личност, сам потпуни Бог и потпуни човек“.<sup>251</sup> Стога се, према Аполинарију, како примећује Болотов, о Христу „не може говорити као о два лица или као о две природе: Он је једна природа Бога Логоса оваплоћена, μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, којој се заједно са телом клањамо истим поклоњењем.“<sup>252</sup>

Постојали су такође и етички разлози који су Аполинарија водили таквим закључцима. Он је сматрао да је падом сама људска природа искварена у таквој мери да је зло постало њено природно кретање. Дакле, људска природа је по природи грешна, склона греху, па је то био још једна разлог зашто Христос није могао да буде потпуни човек.<sup>253</sup> Такође, Аполинарије је ту склоност ка греху везивао за ум, односно словесну (= разумну) душу, ψυχὴ λογική, па је очигледно зашто је баш тај сегмент људске природе одстрањен при сједињењу божанске и човечанске природе у Христу. Како примећује Батрелос, „изгледа да за Аполинарија људска личност, природа, ум, воља, енергија, променљивост и грешност иду заједно“.<sup>254</sup>

Такође, људски ум нема могућност стицања потпуног и савреног знања, тако да је било потребно да Христос поседује божански нус који је способан да нашу грешну природу прилагоди Њему.<sup>255</sup> Не разумевајући шта је заправо личност, Аполинарије је имао психолошки приступ тајни Христовој. Тако је за њега била неприхватљива могућност да једна иста личност има два мишљења и

---

<sup>251</sup> Leitzmann, H. (1904): *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Tübingen: Teubner, 199; Bathrellos, *op. cit.*, 12.

<sup>252</sup> Ова ће формула, под именом св. Атанасија Великог, доћи до св. Кирила Александријског и бити прихваћена. Сам Кирило, и посебно Халкидонски Сабор, и на концу св. Максим Исповедник, даће јој, међутим, тумачење и ставиће је у контекст и систем који се сасвим разликује од Аполинаријевог. Иако ће о овој формули касније бити више речи, поменули смо је и овде, где је реч о Аполинарију, управо да бисмо показали и њену могућу (овде, чак, изворну) јеретичку интерпретацију (cf. Болотов (2006): *Предавања из историје древне Цркве. Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора. Историја богословске мисли*, 128).

<sup>253</sup> Како говори псеудо-Атанасије (PG 26, 1096B), „где је потпуни човек тамо је такође и грех“.

<sup>254</sup> Bathrellos, *op. cit.*, 13.

<sup>255</sup> Cf. Bathrellos, *op. cit.*, 12.

две воље, које би, према њему, нужно биле супротстављене.<sup>256</sup> Он није узимао у обзир чињеницу да према речи св. Василија Великог, природа не постоји „гола“ тј. без личности која је њен онтолошки начин постојања, те да, сходно томе, различита природна мишљења и воље (а ми бисмо додали и енергије) налазе своје испуњење или своју пројаву у једној конкретной личности.<sup>257</sup> Није због тога чудно што поједини научници сматрају Аполинарија за претечу монофизитства и касније монотелитства и моноенергизма.<sup>258</sup>

Још су Кападокијци<sup>259</sup> (а пре њих и св. Атанасије Велики<sup>260</sup>) учили опасност овакве Аполинаријеве Христологије. Св. Григорије Богослов је у том учењу видео опасност не само за исправно разумевање оваплоћења него и за само спасење.<sup>261</sup> Сложићемо се са закључком Болотова да „Аполинаријев систем, у сваком случају, не претпоставља искупљење целог човека“.<sup>262</sup>

Иако је Аполинарије са својим учењем осуђен на саборима у Риму, Александрији и Антиохији, 377, 378. и 379, и коначно на Другом Васељенском Сабору 381. године, коначно и потпуно теолошко-философско побијање његове јереси морало је да сачека на св. Максима Исповедника.

---

<sup>256</sup> Анализирајући Аполинаријево учење, видимо да је његова аргументација у великој мери била присутна код монофизита, а када је реч о вољи и код монотелита.

<sup>257</sup> На одговарајућем месту у овом раду биће детаљно описано како је ову проблематику разрешио св. Максим Исповедник, са детаљном аргументацијом.

<sup>258</sup> Grillmeier (1975): *Christ in Christian Tradition. Volume one: From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, 339.

<sup>259</sup> Cf. Писма св. Василија Великог 129, 263 и 265, и Писма св. Григорија Богослова 101 и 102.

<sup>260</sup> Јевтић примећује (Јевтић (1991а): *На путевима отаца I*, 149) да у Атанасијевом *Томосу* „није третирано христолошко питање у свој његовој пуноћи, нити је ту развијена нека детаљнија и прецизнија христолошка терминологија...“.

<sup>261</sup> Cf. Ер. 101 [PG 37, 176А–193В; 181С–184А]; св. Григорије против Аполинарија пише и у својим чувеним *Теолошким словима*, v. *Or.* 29.17–21. О антиаполинаријским списима св. Григорија Ниског cf. Müller, F. (1958): *Gregorii Nysseni Opera Dogmatica Minora*, pars I, Leiden: Brill, 119–233. О антиаполинаризму Кападокијаца видети код Ричардсона (Richardson, C. C. (1954): *Christology of the Later Fathers*, ed. Edward Rochie Hardy, Philadelphia, 124–125 – у овој књизи се налази солидан одабир христолошких расправа св. Григорија Ниског и св. Григорија Богослова као и св. Атанасија Великог, са корисним коментарима), као и код Лаута (Louth, A. (2000): „Later theologians of the Greek East“, in *The Early Christian World*, Volume: 1. (Philip F. Esler – ed.), Routledge, London, 595–596).

<sup>262</sup> Болотов, *op. cit.*, 130.

## V Халкидон – пре и након њега

### V. 1. Св. Кирило Александријски

Доста је говорено о различитим приступима у Христологији код припадника Александријске и Антиохијске школе. У научним круговима је чак донекле постало одомаћено схватање према коме су антиохијци били пре свега заинтересовани за неповредивост божанског, његову нестрадалност, итд., док су александринци више инсистирали на људском у Христу. „Христолошка стремљења настала у Антиохији са Теодором Мопсуестијским,<sup>263</sup> која је много отвореније проповедао Несторије, била су заснована на страху да ће човештво у Христу бити потпуно игнорисано од заговорника ‘обожења’“.<sup>264</sup> Ипак, оваква су запажања само донекле тачна, и ако се ове тврдње апсолутизују прете да замагле читав хоризонт и дубину проблема са којима се суочавала теолошка мисао тога доба, посебно у области Христологије.

Ми ћемо се сада позабавити главним питањима Христологије времена св. Кирила у оној мери колико нам је то потребно за разумевање Христологије св. Максима. Јасно је да морамо упознати решења и недоумице из времена које му је претходило, тим пре што сам св. Максим, без сумње, припада традицији александријске, а то значи кириловске Христологије.<sup>265</sup> У којој мери и на који начин трудићемо се да на одговарајућем месту и покажемо.

---

<sup>263</sup> Темељни преглед библиографије о Христологији Теодора Мопсуестијског са критичком анализом истих пронашли смо у чланку Romanidis: 2005. Потпунији списак библиографије до 1960 може се наћи код Алтанера (cf. Altaner, B. (1960): *Patrology*, London, 372–373).

<sup>264</sup> Meyendorff, J. (1985): “The Role of Christ I. Christ as Savior in the East”, у *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, ed., with Bernard McGinn, World Spirituality, v. 16. New York: Crossroad, 233.

<sup>265</sup> Иако је Халкидонски Сабор у потпуности био у духу св. Кирила, нападан је од монофизита као прикривени повратак несторијанству. Тако је и сам св. Максим, веран св. Кирилу и халкидонској Христологији, од својих монотелитских непријатеља нападан као присталица Несторијеве јереси, што је свакако бесмислица.

Појава несторијанства,<sup>266</sup> које је изазвало реакцију св. Кирила, свакако није случајна.<sup>267</sup> Како смо видели када смо говорили о Аполинарију, кључно питање Христологије – питање односа божанске и човечанске природе – још увек није било решено на задовољавајући начин. Изнели смо и своју претпоставку, да је *разумевање личности као онтолошки утемељене стварности*, кључ исправне Христологије, а са друге стране камен спотицања свих христолошких јереси, укључујући свакако и несторијанство.

Када говоримо о несторијанству имамо у виду пре свега два његова главна представника, самог Несторија и Теодора Мопсуестијског.<sup>268</sup> Суштина Несторијевог учења је била у следећем: он је сматрао да по сваку цену мора да очува нестрадалност божанства<sup>269</sup> и стога је наглашавао Христову људскост.<sup>270</sup>

<sup>266</sup> Укратко о самом христолошком спору v. Louth (2000): „Later theologians of the Greek East“, 597–599.

<sup>267</sup> Ми овде једноставно нећемо узети у обзир ставове који се износе у неким научним круговима, према којима се читава проблематика ставља (једино или превасходно) у контекст политичке борбе између водећих катедри. Иако је тачно да је одређена суревњивост још од раније била присутна (сетимо се само улоге Теофила Александријског у прогону св. Јована Златоустог, као и чињенице да је св. Кирило одбио да га уврсти у диптих (cf. *Ep.* 75–6; *Ep.* 33,4), она свакако није представљала доминантан разлог наступајућих христолошких спорова. Заговорници ове тезе су Кампенхаузен (Campenhausen von, H. (1998): *The Fathers of the Greek Church*, Hendrickson Publishers, 145–55) и Шварц (Schwartz, E. (1928): *Cyrril und der Mönch Viktor*, Wien und Leipzig). Аргументе против овог становишта износи Гаврилјук (Gavrilyuk, P. L. (2004): *The Suffering of the Impassible God*, Oxford University Press, 136 *et passim*). Кратки приказ научних радова који се баве политичким и личним ривалитетом учесника несторијанског спора може се наћи у Fairbairn (2003): *Grace and Christology in the Early Church*, 6–7.

<sup>268</sup> У двадесетом веку је омогућено студиозније и дубље проучавање мисли споменуте двојице, пошто су пронађена и објављена нека њихова дела, као и неки фрагменти њихових списа. Loofs, F. (1905): *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius, Gesammelt, Untersucht und Herausgegeben*, Halle: Max Niemeyer; cf. превод на енглески са уводом и коментарима Driver, G. R. и Hodgson, L. (1925): *Nestorius: The Bazaar of Heracleides* (Newly translated from the Syriac and edited with an introd., notes & appendices), Oxford: Clarendon Press. Ово дело је Несторије написао у егзилу, око 451. године. Нажалост, није сачувано на грчком изворнику, него само у сиријском преводу из шестог века. Cf. Мингана (Mingana, A. (1932): *Theodore of Mopsuestia, Commentary on the Nicene Creed*, Woodbrooke Studies, 5, Cambridge: W. Heffer & Sons, и Mingana, A. (1933): *Theodore of Mopsuestia, Commentary on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies 6, Cambridge: W. Heffer & Sons). Cf. Bathrellos (2005): *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, 15. н. 39. Новија истраживања указују да је превасходни утицај на развој Христологије источних имао Теодор Мопсуестијски а не Несторије, па се као адекватнији назив за ове заједнице предлаже „теодоријанци“ или „мопсуестијци“ уместо „несторијанци“ (cf. Macomber, W. (1958): „The Christology of the Sinod of Seleucia–Ctesiphon A.D. 486“, *Orientalia Christiana Periodica* 24, 145–154).

<sup>269</sup> Велики број аутора наводи да је питање страдалности односно нестрадалности божанске природе један од главних покретача несторијанског, па и шире антиохијског противљења св. Кирилу. Међутим, према нашем мишљењу ово је питање ипак другоразредно, наиме оно је

Пошто није разумео личност као онтолошки утемељену реалност, говорио је о три лица – *просопа*<sup>271</sup> – у оваплоћењу. За њега је реч „*πρόσωπον*“ означавала самопројаву стварности постојања. Тако је он разликовао 1) *πρόσωπον* самообјаве божанства у Исусу, 2) *πρόσωπον* самојављања Његовог човештва и 3) *πρόσωπον* самојављања јединства ово двоје у оваплоћењу.<sup>272</sup> „Несторије је јединство Христа видео као јединство спољашње пројаве (*πρόσωπον*). Али реч *πρόσωπον* се код њега односила на тоталитет особина неке конкретне ипостаси, неког индивидуалног бића, изван опште суштине. Пошто свака од природа има своју сопствену *πρόσωπον* (личност), *πρόσωπον* која сједињује обе мора бити нека трећа. ... Пошто је конструисао схватање природе као статичке, изоловане субстанцијалности, он је једино могао да природе доведе у везу једну са другом“.<sup>273</sup>

Несторије није могао да увиди да је субјекат Оваплоћења заправо *Личност* Логоса, Сина Божијег, па је због тога правио разлику између вечног Логоса и „Христа“ који је за њега био пројава (*πρόσωπον*) Логоса који је имао особине и божанске и човечанске. За њега је име „Христос“ било „заједничко име за две природе“<sup>274</sup> те називи „Господ“, „Исус“, „Син“ и „Јединородни, који се налазе код

---

проишћало из неразумевања природе ипостасног јединства у Христу. Cf. O’Keefe, J. J. (1997): „Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology“, *Theological Studies* 58, 45.

<sup>270</sup> Како примећује Мајендорф (Мајендорф, Ј. (1994): *Христос у источно-хришћанској мисли*, Манастир Хиландар, 20), „током целог петог столећа антиаполинаријевство преовладава у богословском учењу антиохијске школе, условљавајући њихово наглашавање људске стварности Исуса. Екстремни облик оваквог учења налазимо у несторијанству“.

<sup>271</sup> Говорио је понекад и о два просопа а понекад и о једном, како примећује Грилмејер (Grillmeier (1975): *Christ in Christian Tradition. Volume one: From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, 432). Иста недоследност у употреби појма може се лако уочити и код Теодора (cf. PG 66, 981BC), тако да када и говори о једном *просопон* у Христу, то не значи право личносно јединство, па чак ни право јединство уопште. Ова се недоследност може донекле разумети и у светлу чињенице да кључни појмови расправе „природа“, „ипостас“, „просопон“ који су кориштени у јелинској теолошкој агенди, нису били својствени источним писцима који су и касније, у полемичким списима, често користили другачије термине да њима изразе однос божанства и човештва. Чак и када су коришћени јелински изрази, различити писци су их различито разумевали. Тако је на пример, појам *kyana* – „природа“, који одговара јелинском *physis*, схватан по значењу блиским појму *ousia* или „суштина“, док је појам *hypostasis* на сиријском представљан изразом *qnoma*, који има много шире значење него јелински израз (cf. Brock, P. S. (2006): *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy*, Ashgate, 6). Вреди у овом контексту имати на уму и извесни значај чињенице да су се Цркве Истока налазиле изван ромејске империје, те да је тако њихова рецепција Никејског Сабора дошла тек пуних осамдесет година након његовог одржавања. С друге стране, остаје неспорно да се њихово неприхватање Халкидонског Сабора тицало превасходно догматских разлика (cf. Brock, *op. cit.*, 161–162).

<sup>272</sup> Cf. Gelpi, D. L. (2001): *The Firstborn of Many: A Christology for Converting Christians*, Vol. 1, Marquette University Press, Milwaukee, 30.

<sup>273</sup> Pannenberg, W. (2002): *Jesus – God and Man* (eng. trans. Lewis L. Wilkins, Duane A. Priebe), SCM Press, 290.

<sup>274</sup> Gelpi, *op. cit.*, 30, n. 13.

Ап. Павла, одговарају само једној од две различите природе сједињене у Христу.<sup>275</sup> Нејасноћа око употребе појма *πρόσωπον* произлази из тога што је за њега *πρόσωπον* нешто што припада самој природи. Природа је незамислива без *πρόσωπον*.

Међутим, он говори и о једном *πρόσωπον* у Христу, али то разуме у смислу *communicatio idiomatum* – дакле општења или узајамног прожимања *природних* својстава. Тако Несторије заиста не говори о једном Христу – тј. о *Једној Личности Бога Логоса* која је Оваплоћена – него о два просопа, од којих онај људски заправо задобија својства божанског, бива „обожен“.<sup>276</sup> Према Несторијевом схватању (које је касније систематизовао Бабај Велики, у ком облику несторијанство има свој препознатљив израз у седмом веку), природа је представљала општа својства која су чинила да нешто јесте то што јесте а не нешто друго – на пример, да је човек човек а не во итд. Свака природа је имала свој индивидуални израз, односно ипостас. Међутим, ипостас је такође могла да буде истоветна са другом ипостаси. На пример, ипостасна својства би могла бити висина, тежина, боја очију итд. Такве особине, или индивидуална својства, могло је да дели више индивидуа. Због тога је, према несторијанском схватању, свака природа морала да има и свој *πρόσωπον*, који представља посебна личносна својства. Примењено на Христологију, то је значило да свака од Христових природа мора да има и своју *υπόστασις* – у значењу индивидуалности, као и свој *πρόσωπον*, односно личносна својства. Јединство Христово је описивано увођењем посебног „просопона сједињења“ који је требало да означи конкретни личносни начин постојања након сједињења. Имајући све ово у виду, узалудни су покушаји појединих научника да Несторијеву Христологију покажу православном и сагласном са Халкидоном.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> *Epistula ii Nestorii ad Cyrillum Alex.* (CPG 56. 69), ACO I. I. 1, p. 291. 27 до 301.14. Cf. Wessel, S. (2004): *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The making of a Saint and of Heretic*, Oxford Early Christian Studies.

<sup>276</sup> „Тако кажемо једна просопон у њих две (природе). Тако се Бог јавља читав, пошто његова природа није ни најмање оштећена услед сједињења; и човек је такође целовит не губећи, услед сједињења, ништа од делања и страдалности своје сопствене природе“ (Milton, A. V. (1962): „Nestorius was Orthodox“, *Dumbarton Oaks Papers* 16, 130).

<sup>277</sup> Милтон тако настоји да оправда Несторија, тврдећи да су два просопона природâ служила као средство за *communicatio idiomatum* (Милтон, А. (2009): „Несторије је био православан“, *Отачник*, свеска 2/2009, Београд, 483). Међутим, на који начин би то два просопона могла да послуже овој сврси? Јер ако бисмо сматрали да су ови просопони заправо до краја индивидуализована својства

Пошто, дакле, није разумео појам личности као онтолошки утемељену стварност, за Несторија је говорење о Богочовеку Христу значило признавање да је божанска природа страдална, што је било неприхватљиво. Христос није могао да буде истинити Бог, јер би у том случају божанска природа постала страдална, што је њој несвојствено.<sup>278</sup> Даље, Несторије је подвлачио да природа не може да постоји без ипостаси. И то јесте тачно, али није тачно да свака природа мора да има своју сопствену ипостас како је он тврдио.<sup>279</sup> Тврдећи то, он је заиста дошао до тога да „дели Христа“ на два,<sup>280</sup> дајући свакој од природа и засебна личносна својства. Како примећује Болотов, Несторије је „учење о две природе потпуно развио до учења о два лица, разбивши ипостасно сједињење Богочовека“.<sup>281</sup> Он је исповедао две природе у Христу, божанску и човечанску, али је тврдио да свака природа (φύσις) подразумева једну суштину (οὐσία), једну ипостас (ἰπόστασις)<sup>282</sup> и

---

природе (јер заиста изгледа да је Несторије говорио о одређеној градацији индивидуалности, где је ипостас општији ниво, а просопон посебнији), онда би из тога произашло да се општење природних својстава дешава на нивоу самих природа, што би у крајњем закључку водило нерафинираној верзији монофизитства, пошто би божанска природа у таквој врсти сусрета свакако „надјачала“ људску природу. Тако не би била одбрањена нестрадалност божанства, што је и био главни мотив несторијанске Христологије. Остаје да се закључи да просопон сваке природе управо представља конкретну личност, што опет показује да је осуда несторијанства била исправна, пошто се Христос тако заиста дели на двојицу. Овим оповргавамо Милтонову тезу да су два просопона заправо индивидуална својства природâ. Говорећи о просопону сједињења, Милтон наводи Несторијеве речи из његове апологије *Базар Ираклида*, где каже да је „Бог заиста остао Бог и постао човек, а човек је остао човек поставши Бог, јер су узели просопон оног другог, а не природе“. Другим речима, Несторије овде каже да су Бог и човек, у заједничком просопону узели просопон који не представља одређење природе. Ако је тако – а тако је – онда је тачно наше пређашње тврђење да просопони сваке од природа заиста представљају личности а не својства природе. Несторије јединство Христово у том трећем над-просопону схвата као јединство две посебне личности, што је врло далеко од халкидонске Христологије. Милтон (Милтон, *op. cit.*, 485) покушава да неспретношћу израза оправда чињеницу да Несторије нигде не објашњава посебну формалну разлику између просопона природâ и просопона сједињења. Међутим, ми бисмо рекли да то није узроковано несистематичношћу исказа, већ тиме што Несторије није ни сматрао да међу овим стварностима постоји суштинска разлика. Другим речима, за Несторија је јединство Бога и човека заиста било попут онога које се дешава у обожењу – Христос је за њега заиста био обожени човек – баш онако како су му опоненти и приговарали.

<sup>278</sup> За Теодора ‘чињеница’ да божанска природа не може да страда значи да Логос мора бити разликован „од човека који је страдао и умро“ (*cf. Hom. Cat. 5.9; Fairbairn (2003): Grace and Christology in the Early Church, 40–41*).

<sup>279</sup> Овим ће се св. Максим бавити у свом сукобу са монотелитима.

<sup>280</sup> Иако је тачно да су и Несторије (*Bazaar, 47, 54*) и Теодор Мопсуестијски (PG 66, 985B) негирали да говоре о „два Сина“, то још увек не значи да – како ћемо видети – њихова теолошка поставка није водила управо у том смеру, за разлику од онога што тврди Милтон (*cf. Milton (1962): „Nestorius was Orthodox“, 119–40*), сматрајући да су неправедно осуђени на Саборима у Ефесу и Халкидону.

<sup>281</sup> Болотов (2006): *Предавања из историје древне Цркве. Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора. Историја богословске мисли*, 161.

<sup>282</sup> *Bazaar, 163, 208, 218, 228; cf. Milton (1962): „Nestorius was Orthodox“, 124.*

πρόσωπον, тако да у Христу имамо *две природе, две суштине, две ипостаси и две просопона*.<sup>283</sup>

Тако су Несторије и Теодор Мопсуестиски<sup>284</sup> покушали да осигурају јединство у Христу говорећи о „једној личности (πρόσωπον) сједињења“. Али проблем је био што су и јединство и разликовање покушавали да означе истим термином, те посебно што је πρόσωπον означавало чисто спољашњу пројаву, без онтолошког утемељења.<sup>285</sup> Последица је свакако била та да је јединство Христово у њиховој теологији остало без онтолошког упоришта,<sup>286</sup> за разлику од природа – божанске и човечанске – које су имале такво утемељење.<sup>287</sup>

---

<sup>283</sup> *Bazaar*, 163, 170, 218, 262.

<sup>284</sup> Према мишљењу многих истраживача, извор несторијанства налази су у делима и мишљењу Теодора (cf. McNamara, K. (1952): „Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy“, *The Irish Theological Quarterly*, Vol. 19, 254–278; McNamara, K. (1953): „Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy“, *The Irish Theological Quarterly*, Vol. 20, 172–191). Иако је јерес име добила по Несторију, „не може се порећи да је Теодор Мопсуестиски, упркос својим православним намерама, заиста био оно што је дуго називан – ‘отац несторијанства’“ (cf. Sullivan, F. A. (1956): *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Analecta Gregoriana), Romae, 288; Prestige, G. L. (1940): *Fathers and Heretics: Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue*, London, 291–2; McGuckin, J. (1994): *St. Cyril of Alexandria, The Christological Controversy, its History, Theology and Texts* (Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 23), 97).

<sup>285</sup> За Несторија и Теодора је реч „ипостас“ била једнака са „природом“ а не са „просопон“, мада се ствар донекле усложњава што су и сам појам „просопон“ користили двојачко, једном га поистовећујући са природом или самопостојећим природним ентитетом а други пут са „личношћу“ у њеном предкападокијском значењу, личине или маске без онтолошког садржаја (cf. Bathrellos (2005): *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, 18).

<sup>286</sup> Несторије је свој теолошки систем „засновао на претпоставци да сваки независно постојећи објекат, ствар, животиња, човек, или особа, укључујући ту човека и Бога Логоса, има своју сопствену супстанцију, као незаобилазни темељни фактор, одакле добија живот и постојање. Суштина, која је невидљива, јесте оно што нешто јесте у себи, у свом унутрашњем бићу, независно од тога да ли је то опазиво. Свака суштина, сматрао је, има одређену природу (φύσις) тј. тоталитет квалитета, особина, атрибута и посебности (и позитивних и негативних) што јој даје индивидуални печат и карактер. Свака природа је заснована на својој сопственој суштини (οὐσία) и не постоји природа без суштине нити постоји суштина без природе. Према томе, суштина и природа су корелативни појмови и сваки од њих подразумева и захтева онај други. Али, ни суштина ни природа нису потпуно делатне без трећег, једнако незаобилазног елемента, а то је просопон. Ни једно од ово троје не може да буде одвојено од других. Суштина и природа не могу бити схваћени без просопона који их открива. Ни један ентитет или индивидуално биће нема више него по једну од ове три компоненте и сваком од њих одговара само по једна од остале две“ (Milton (1962): „Nestorius was Orthodox“, 125–126).

<sup>287</sup> Сувисло је напоменути да је оваква Христологија имала последице и на сагледавање Евхаристије код Теодора Мопсуестиског. „Није случајно што је Теодор отворено говорио и против стварности Тела и Крви Христове у Евхаристији – евхаристијски хлеб је (за њега) различит од Тела Христовог и јавља се као симбол“ (cf. Vries, W. de (1941): „Der ‘Nestorianismus’ Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre“, *Orientalia Chirrtiana Periodica* VII, 137). С друге стране, како примећује Чадвик, „Кирило је повлачио паралелу између тога како су сједињене људска природа Христова и божанска природа Логоса с тиме како су хлеб и вино сједињени са телом Христовим“ (cf. Chadwick, H. (1951): „Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy“,



На тај начин долазимо до закључка да су оптужбе на рачун Несторија<sup>288</sup> и несторијанаца – да деле Христа на два – у суштини биле тачне<sup>289</sup> и да су погађале циљ, иако се мора признати да је понекад, у циљу ефикасности дискредитације, коришћен сувише симплификован приступ. Јасно је да Несторије није могао да направи разлику између Логоса – дакле Божанске Личности – и божанске природе,<sup>290</sup> и у томе лежи узрок његове јереси.<sup>291</sup> Тако је, како примећује Батрелос, у несторијанској употреби „израз ‘личност’ који користе да би изразили јединство Христа, веома слаб<sup>292</sup> у поређењу са изразима ‘природа’ и ‘ипостас’ које користе да би изразили разликовање божанског и човечанског у Христу. Антиохијци нису могли да схвате важност говорења о једној *Ипостаси* у Христу“.<sup>293</sup>

---

*Journal of Theological Studies*, 157). Читава научна расправа на ову тему детаљно је описана код Маклеода (cf. McLeod, F. G. (2002): „The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia’s Understanding of Baptism and the Eucharist“, *Journal of Early Christian Studies* 10, 37–75).

<sup>288</sup> Намерно смо навели „Несторија и несторијанце“ пошто у науци постоје – нетачна, како смо показали – мишљења да Несторије заправо није био „несторијанац“, да је по среди неспоразум, неразумевање Несторија па чак и свесно злонамерно тумачење његових израза и теологије у целини, зарад „црквено-политичких борби“. Да, црквено политичких борби јесте било и у том времену, оне јесу „додавале уље на ватру“. Али, такође је – из разлога које смо настојали да презентујемо – сасвим јасно да Несторије јесте био јеретик, тј. да је имао криву Христологију. О покушајима одбране Несторија v. Braaten, E. C. (1963): „Modern Interpretations of Nestorius“, *Church History*, Vol. 32/3, 251–267.

<sup>289</sup> То видимо и по познатом Несторијевом негирању израза *Теотокос*, Богородица. За њега је рећи „Богородица“ значило исто што и рећи да је божанска природа била рођена и да је била страдална. Сократ бележи његове речи: „Нека нико не зове Марију Богородицом, јер Марија је само људско биће, а немогуће је да Бог буде рођен од људског бића“. Реакције су одмах биле бурне: „Ове су речи створиле велику сензацију, и узнемириле многе, како клирике тако и лаике“ (Сократ, *Eccl. His.* 7. 32). Томе се, свакако, супротставља св. Кирило (cf. PG 77, 13B; 13D; 16D).

<sup>290</sup> Тако каже да је „Бог Логос показатељ природе“ (cf. *Vazaar*, 308.).

<sup>291</sup> Како примећује Сидоров (cf. Сидоров, А. И. (1996а): *Бл. Феодорит Курский. История боголюбцев. Вступительная статья, перевод и комментарии*, Москва, 21. н. 57), за несторијанско схватање личности био је важан и утицај стоицизма и њихово схватање према коме је људска личност „чијим се конструкцијским моментом јављају воља и енергија“ (cf. McWilliam, D. J. (1975): „The notion of person underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia“, *Studia Patristica* 12, Berlin, 199–207).

<sup>292</sup> Ј. Мајендорф (Мајендорф (1994): *Христос у источно-хришћанској мисли*, 20) исправно примећује да „богословски речник оног доба није располагао одговарајућим терминима способним да опишу наш савремени појам личности као нечега што се разликује од природе. А пошто је главна брига антиохијаца била очување стварности оба јестества присутна у Христу, она их је, следствено, назвала ‘Словом које усваја људску природу’ и човеком Исусом, сином Марије, ‘усвојеним од Слова’“.

<sup>293</sup> Bathrellos (2005): *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, 20.

Важно је истаћи и да је етичка димензија имала значајну улогу у развоју несторијанске Христологије.<sup>294</sup> Слично Аполинарију, и Несторије и Теодор Мопсуестијски нису могли да појме човека другачије до суштински грешног. Овде ваља бити пажљив јер имамо посла са једним суптилним разматрањем проблема антрополошке етике. Можемо рећи да су несторијанци сматрали човека за онтолошки грешног, и таква тврдња је потврђена у многим истраживањима и у самим изворима. Међутим, они ту онтолошку грешност, заложену у само биће човеково, нису разумели као промашај циља задатог од Бога, као неуспех личности, већ као нешто што је својствено самој природи. Такав приступ је и разумљив будући да они саму личност нису сматрали онтолошки утемељеном. У том смислу, човек је био по дефиницији грешан, сама његова природа је *морала* да греша. Они нису увиђали разлику између природних слабости узрокованих створеношћу (и смртношћу) природе и падом прародитеља, и вољног грешења. Зато су и Несторије, а још више Теодор Мопсуестијски, на известан начин видели и Христа као грешног,<sup>295</sup> иако не делатно грешног. Подобно томе, они нису увиђали да је личносна заједница Бога и човека, заједница створене и нестворене природе у једној Личности Оваплоћеног Логоса, једни начин спасења створене природе,<sup>296</sup> пошто је то једини начин да створена природа промени свој *начин постојања* и да, кроз уподобљење тројичном начину постојања, превазиђе ограничења своје створености. Код њих је заправо онтологизирана морална исквареност, склоност ка преступању закона и заповести. Овде као да имамо на делу један начин мишљења који морал, који је претходно схваћен као не-онтолошка категорија, сада уздиже на ниво онтологије. Зато бисмо пре били склонији да оценимо да је код несторијанаца етика схваћена на привидно, квази-онтолошки начин. Они су исправно увиђали да је човек, онтолошки неспособан да достигне Бога управо због тога што је темељ његовог бића у небићу. У том смислу човек јесте онтолошки „грешан“. тј. његова природа *сама по себи* свакако

---

<sup>294</sup> Христологија која се заснива на делу Теодора Мопсуестијског може се, доста јасно, препознати и у делу св. Исака Сиријског или Нинивског, који је, иако је канонски припадао „несторијанској“ сиријској Цркви, уврштен у диптихе светих Православне Цркве (cf. Alfeyev, H. (2005): „The Incarnation of the Word and the deification of man according to St Isaac of Nineveh“, *Europaica* 82, Brussels).

<sup>295</sup> Cf. код Теодора Мопсуестијског у PG 66, 992C.

<sup>296</sup> „Његова сотириологија не потребује непосредно лично присуство Бога у свету“, како примећује Ферберн (Fairbairn (2003): *Grace and Christology in the Early Church*, 40–41).

промашује циљ, сједињење са Богом. Човек, само на основу своје природе, није способан да надиђе своја ограничења, и у том смислу, можемо рећи да је грешан по природи. Али несторијанци су превиђали да је човек, такође, и биће створено да превазиђе ограничења своје створености („да постане бог по благодати“, како је говорио св. Василије Велики), па тиме и своју онтолошку грешност, у личносној заједници са Богом, управо у Христу. Превиђање ове чињенице их је и водило „расецању“ Христа на „два Сина“. Будући да су увиђали онтолошку недостатност створене људске природе, али нису увиђали потенцијал њеног савршеног обожења кроз промену начина постојања у личносној заједници са Богом, а што је у Христу остварено, били су принуђени да „раздвоје“ две природе у Христу. Сусрет божанске и човечанске природе у Христу је за њих био на природним основама. У том сусрету, слабија природа – дакле људска – била би сасвим „апсорбована“ и поништена од „јаче“ – божанске природе. Док је Аполинарије решење проблема потражио у умањењу, осакаћењу људске природе, несторијанци су пошли другим путем, путем релативизовања самог Оваплоћења, свдећи га на неонтолошку раван моралног напретка.<sup>297</sup> Усвојени човек је морални горостас<sup>298</sup> који је, иако склон грешењу, успео да ту склоност победи. Само оваплоћење се дешавало поступно,<sup>299</sup> напредујући током времена, да би врхунац имало након Васкрсења. Коначно, то је водило стварном разделявању Христа на двојицу, што је за последицу имало практично негирање онтолошког утемељења оваплоћења, које је сведено на етичку раван, што је опет, имало немерљиве сотириолошке последице.

Одговор св. Кирила је био врло снажан, иако не у довољној мери терминолошки профилисан.<sup>300</sup> То је посао који ће Црква завршити тек на Халкидонском Сабору.

---

<sup>297</sup> Теодор је, тако, сматрао да је само оваплоћење било омогућено Божијим предзнањем о врлинском настројењу воље усвојеног човека [cf. PG 66, 977BC; 980BC; 989CD; 1004D].

<sup>298</sup> На известан начин, за Теодора као да је и само оваплоћење узроковано, или омогућено, Божијим предзнањем о каснијој врлинскости усвојеног човека [cf. PG 66, 977C].

<sup>299</sup> Cf. Larchet, J. C. (1996): *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris: Éditions du Cerf, 278.

<sup>300</sup> Можда сувише снажно, али донекле и оправдано звучи оцена коју налазимо код Грилмајера: „Кирилов историјски развој је заправо био тако амбивалентан, тако да су његова дела могла постати заједнички арсенал супротстављених Христологија (мисли се на диофизитску и монофизитску – прим. А. Ђ.), зависно од тога шта је неко хтео да у њима види“. (Grillmeier, A. (1995): *Christ in Christian Tradition. Volume two, Part two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, John Knox Press, Atlanta, 23).

Детерминишући приступ Христологије св. Кирила било је јединство Христово.<sup>301</sup> Нису философски или спекулативно теолошки разлози били ти који су одредили овакву смерницу Кириловог промишљања, него је то била сотириолошка забринутост. Јер, уколико Христос заиста није један и јединствен, онда ни Оваплоћење није постигло свој циљ – наиме, сједињење тварног и нетварног. „На који начин је (Христос) оживео то тело, ако оно није постало он Сам, као живот? Како нас Његова крв очишћује од сваког греха ако она, ради греха, није заједничка и човеку?“<sup>302</sup> „Да Логос није постао тело, све што је наше остало би непоправљиво и служили бисмо телу по закону греха, и ништа што је у нама не би било лишено греха. Према томе, неопходно је да исповедимо ипостасно сједињење Логоса са телом“.<sup>303</sup>

Тако је св. Кирило инсистирао на томе да је Христос истоветан са оваплоћеним Логосом.<sup>304</sup> Као што је у последњем веку међу појединим научницима постала модерна одбрана Несторија<sup>305</sup> и покушај његове рехабилитације, на шта смо раније указали, настао је и тренд напада на св. Кирила и настојања да се докаже да је његова Христологија била или заиста монофизитска или да јој је била опасно близу. Без апологетских претензија, покушаћемо да докажемо два основна закључка до којих смо дошли проучавајући ову проблематику: први је, да св. Кирило, и са тиме ће се сви вероватно сложити,

<sup>301</sup> Св. Кирило је свакако настављач „новоалександријског“ правца у богословљу чији је оснивач св. Атанасије Александријски, који је врло удаљен од оригенистичке традиције. Занимљиво је да је поред тога, св. Кирило био ученик Дидима Слепог, који је био под снажним утицајем Оригена (cf. Сидоров (1986): „Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника“, 120–121).

<sup>302</sup> PG 75, 1269B

<sup>303</sup> PG 76, 1300A; cf. Мацукас, А. Н. (2005): *Проблем зла* (прев. С. Јакшић), Крагујевац, 95, н. 30.

<sup>304</sup> V. Mansi, IV, 1084 и PG 77, 121BD; X и XII анатематизам против Несторија (cf. Поповић, Р. (1997): *Васељенски Сабори (одабрани документи, допуњено издање)*, Београд, 41): „Божанско Писмо говори да је Христос постао Архијереј (Свештеноначалник) и Апостол нашег исповедања, и да је Он принео себе за нас као пријатни мирис Богу и Оцу. Ако неко говори да је наш Свештеноначалник и Апостол, не сам Бог Логос, када је телом постао подобан нама људима, већ да је неко други, од Њега различит човек од жене. Или ако неко каже да Он приноси Себе самог као принос самом Себи, а не за нас саме, јер Он, не знајући за грех, није имао потребу за приносом, нека буде проклет“, и „Ко не признаје да је Бог Логос пострадао телом, и распет телом, и смрт окусио телом, и да је био (постао) прворођени из мртвих, тако да је Он живот и животворац као Бог, нека буде проклет“.

<sup>305</sup> Cf. Јевтић, А. (1984): *Патрологија, друга свеска, Источни Оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона 325–451*, Београд, 323.

није имао сасвим истанчану терминологију,<sup>306</sup> те да су његове христолошке формулације стога у извесној мери несавршене, и да је тек Халкидонски Сабор успео да пружи задовољавајућу црквену рецепцију и интерпретацију његове мисли (мада ни Халкидон, како ћемо видети, није до краја пружио заокружену Христологију, већ само исправну смерницу којом је касније ишао св. Максим Исповедник). Други је закључак да је св. Кирило, упркос споменутој недовољној термилошкој прецизности,<sup>307</sup> ипак заступао сасвим исправну Христологију која је представљала истинит одраз вере Цркве. А та исправност његове Христологије тиче се потпуног признавања истинитости божанства и човештва у Христу на темељу ипостасног, односно личносног јединства. Није зато ни мало случајно што је Црква прихватила и препознала св. Кирила као представника своје вере и посебно Христологије.

\* \* \*

Иако је мисао св. Кирила врло комплексна, поготову када је по среди овако сложено питање, за потребе нашег рада задовољићемо се углавном анализом најспорнијег – или боље рећи *најоспоранијег* – израза св. Кирила: *Једна природа Бога Логоса Оваплоћена*.<sup>308</sup>

Иако смо се у овом поглављу трудили да изнесемо учења која су постојала пре св. Максима а која имају везе са нашом темом и Максимовом рецепцијом истих, нисмо одмах у овом поглављу наводили реакције св. Максима, пошто ће то бити тема наредних поглавља. Међутим, у овом случају одступамо од тог правила пошто при тумачењу наведеног Кириловог израза св. Максим даје најупечатљивије решење самог проблема.

---

<sup>306</sup> Мајендорф (Мајендорф, Ј. (1997): *Имperiјално јединство и хришћанске деобе – Црква од 450. до 650. године*, Крагујевац, 147) примећује да „сам Кирило није могао да се доследно држи терминологије. На пример термин ‘природа’ (фисис) и ‘ипостас’ (хипостасис) је употребљавао наизменично и говорио је и о ‘једној оваплоћеној ипостаси’ и о ‘једној оваплоћеној природи’ Логоса“.

<sup>307</sup> Овде вреди поменути исправну примедбу Болотова (Болотов (2006): *Предавања из историје древне Цркве. Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора. Историја богословске мисли*, 39) да се „у теологији уопште примећује таласасто кретање у области теолошке терминологије: након успона примећује се термилошка стагнација“.

<sup>308</sup> О аполинаријевском значењу ове формуле већ смо укратко говорили у одељку посвећеном Аполинарију Лаодикијском.

Познато је да ова изрека припада Аполинаријевој посланици Јовијану,<sup>309</sup> лажно приписаној Светом Атанасију Александријском, одакле је св. Кирило и преузима. Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη – једна природа Бога Логоса оваплоћена.<sup>310</sup> Ова формулација обилно је коришћена код монофизита и монотелита,<sup>311</sup> тако да је Максимов интерес за њу, у светлу његовог учешћа у актуелним (монотелитским) споровима, сасвим јасан. Наводе св. Кирила код Максима налазимо у *Opuscula theologica et polemica* 15 и 27. У свом *Ep.* 12, Максим наглашава да човечанска природа у Христу, и након оваплоћења, остаје савршена и потпуна. Он примећује да Кирило у свом другом писму Сукенсону, говорећи о човеку, и његовом саставу из душе и тела каже: „Тако, дакле, двоје више није два, него то двоје сачињава једно живо биће“.<sup>312</sup> Пошто је то тако, закључује св. Максим, и пошто Христос у себи има две природе – божанску и човечанску, нема никаквог смисла веровати да је Кирило желео да Оваплоћење представља јединство Логоса Божијег са σάρξ и мисленом душом – ψυχή νοερά. Пошто, према светом Кирилу, човек јесте σάρξ ἐψυχωμένη λογικῶς, тј. тело са разумном душом, следи да у формули μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, први део (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου) представља име – οὐμα – односно одређење

<sup>309</sup> *Ad Jovianum*, у Leitzmann (1904): *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, 251. Сидоров (Сидоров (1996а): *Бл. Феодорит Кирский. История боголюбцев. Вступительная статья, перевод и комментарии*, 47) примећује да је познато да је Христологија св. Кирила до 428. била под значајним утицајем Аполинарија Лаодикијског, „али он никада није размишљао о Васкрсењу у категоријама Аполинаријевог јеретичког учења и није учио да је у Христу Бог Логос заменио разумну људску душу“.

<sup>310</sup> Сам Аполинарије је ово изрекао у смислу наглашавања јединства тела са Логосом, а на штету пуноће људске природе у Христу, те је тако Аполинарије на свој начин постао претеча монофизитства, како исправно примећује Јевтић (Јевтић (1984): *Патрологија, друга свеска, Источни Оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона 325–451*, 148). Занимљиво је да је ова Аполинаријева изрека подметнута баш св. Атанасију, који је врло јасно износио управо опречан став. На пример, у Другој Посланици Серапиону каже: „Јован вели ‘Логос постаде тело’, што ће рећи: постаде човек“ (cf. *Cont. ar.* III, 30).

<sup>311</sup> За Севира и његове присталице она је представљала својеврсни *шиболет* православности.

<sup>312</sup> *Ep.* 45I [PG 77, 233A]. Полемика око овог навода из св. Кирила постојала је од раније. Међу другима, овај навод се налази у антимонофизитском флорилегијуму, против кога је Севир писао своју Апологију (cf. Grillmeier (1995): *Christ in Christian Tradition. Volume two, Part two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, 34–35). Севир (*Apologia* CSCO 134 (V), 213, 15–31) тврди да Кирило говори о елементима од којих је Емануил састављен, а да се након сједињења може говорити само о једној јединој природи оваплоћеног Логоса. „Јер ипостасно јединство значи две ствари: да се ту догодило сједињење две или више ствари које су постале једна иста ствар, и да од тада међу њима више нема поделе (на елементе) који су природно сједињени, јер су се они ујединили да би постали једно биће“. У свом тумачењу Севир остаје у границама поистовећивања природе и ипостаси. Ту можемо приметити да је његова основна позиција сагледавања ипостаси као истоветне са природом, врло слична несторијанском, с тим што он из те почетне позиције извлачи супротан закључак.

– ὄρος – онога што се односи на Божанску природу, док се други део формуле (σῆσαρκωμένη) односи на човечанску природу. На овај начин, долазимо до закључка да μία, што се овде односи на φύσις, према правилном разумевању које, сагласно са учењем Халкидона, даје Свети Максим, уствари говори о ипостаси.<sup>313</sup>

Исправљајући терминолошку нејасноћу,<sup>314</sup> уз помоћ св. Максима, долазимо до закључка да св. Кирило заиста јесте имао у виду једну Ипостас оваплоћеног Логоса, што заправо и јесте формулација Халкидонског Сабора.<sup>315</sup> Јасно да Севир и монофизити нису ствари видели тако. Ова формула, схваћена буквално, за њих је представљала шиболет исправне Христологије. Тако Севир, објашњавајући значење ове формуле, каже да „ипостасно јединство значи две ствари: да је настало јединство две или више стварности које су постале једна и иста ствар, и да од тог тренутка међу њима више нема никаквог раздвајања на елементе који су природно сједињени, пошто су они сједињени да би постали једно биће“.<sup>316</sup> Овакво његово тумачење јасно произлази из неразликовања фисиса и ипостаси на онтолошком (а не просто терминолошком) плану.

Покушаји монофизитског тумачења овог израза св. Кирила, показују се неуспешним и поређењем са другим местима где св. Кирило говори о природама у Христу. Значајно је тако место из његовог списка *Scholia de Incarnatione Unigeniti* где он јасно каже да у Христу „природе остају несмешане“ [PG 75, 1381AB]. Даље каже да „ми знамо разлику међу природама и држимо их без смешаша једне са другом“ [PG 75, 1386C]. И у читавом овом одељку он објашњава да постоји разлика између природа која је очувана и након оваплоћења [PG 75, 1397CD].<sup>317</sup> Кирило стално наглашава да је Логос Оца субјекат оваплоћења, Који је постао савршен у човечанству – ἐν ἀνθρώπος τέλειος, и Који на себе није примио тело недухотворено

---

<sup>313</sup> Поред свега речног, остаје чињеница коју истиче Батрелос, да „(формула) ‘једна природа Бога Логоса оваплоћена’, која се данас приписује Аполинарију, пре представља несрећни израз, који тежи да пренагласи јединство у Христу и не успева да, на задовољавајући начин, укаже на разлику на нивоу природа – чак и ако се тумачи на одговарајући начин.“ (Bathrellos (2005): *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, 116).

<sup>314</sup> Болотов (Болотов, *op. cit.*, 162) примећује да „тачно значење термина πρόσωπον, ὑπόστασις, φύσις код Кирила није било чврсто утврђено“.

<sup>315</sup> Стога се слажемо са закључком Батрелоса да читава Кирилова Христологија „чак и у свом ‘најалександријскијем’ изразу, јесте савршено православна“.  
Bathrellos, *op. cit.*, 24.

<sup>316</sup> Севир, *Philal.*, 42 (нав. према: Grillmeier (1995): *Christ in Christian Tradition. Volume two, Part two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, 35).

<sup>317</sup> Cf. Bathrellos, *op. cit.*, 25.

– οὐκ ἄψυχον σῶμα, него тело одухотворено душом разумном – ἐμψυχώμενον ψυχῆ λογικῆ.<sup>318</sup>

Св. Кирило донекле прибегава апофатичком језику када говори о начину сједињења двеју природа у Христу: тај начин сједињења је апсолутно несхватљив – ἀπερινόητος δὲ παντελῶς ὁ τῆς ἐνώσεως, апсолутно тајанствен – ἀπόρητος παντελῶς.<sup>319</sup> Међутим, направивши извесну ограду оваквим апофатизмом, Кирило ипак доста подробно објашњава сједињење двеју природа. Тако Син Божији, иако невидљив по природи,<sup>320</sup> постаје видљив пошто је видљиво тело такође Његово. „Он који је неопипљив постаје опипљив због тела које је присајединио себи (διὰ τὸ ἐνωθῆν αὐτῷ σῶμα). Логос је учинио својим оно што је узео на себе, и с правом се сматра: да је Исус и Бог и истинити Син Божији, и један једини (εἷνα τε καὶ μόνον) као Логос од Бога Оца, рођен божански пре свих векова и времена, а у последње доба Он исти рођен по телу од жене.<sup>321</sup> На другом месту опет: „ἐνὸς ὄντος Υἱοῦ, κατὰ μὲν τὴν τῆς θεότητος φύσιν ἀπαθοῦς, παθητοῦ δὲ κατὰ τὴν σάρκα“.<sup>322</sup> За Кирила, од тренутка сједињења, Бог Логос и људска природа чине „једну живу целину“, „једну природу Бога Логоса која је оваплоћена“.<sup>323</sup> „Јер Он је био Логос у свом сопственом телу рођен од жене, и Он га је у своје време дао на смрт, али он ништа није пострадао у својој сопственој природи јер је Он као такав живот и животодавац. Упркос свему томе, Он је оно што је телесно учинио својим сопственим, тако да се може рећи за страдање да је Његово“.<sup>324</sup>

Недостатак јасне терминологије св. Кирило на неким местима настоји да надомести употребом парадоксалних израза као што је „нестрадално страдање Сина (*apathos auton peronthena phamen*).“<sup>325</sup> Оваквим изразом, св. Кирило заправо

<sup>318</sup> PL 40, 249–250. Cf. Поповић, J. (1935): *Догматика Православне Цркве, Књига друга, Богочовек и Његово дело (христологија и сотериологија)*, Београд, 134.

<sup>319</sup> PG 75, 1376C. Cf. *Adv. Nestor.* [PG 76, 197B; 324C].

<sup>320</sup> О природи Божијој св. Кирило каже: „Бог превасходи све оно што је створено, налазећи се изнад њега не у смислу просторних висина... већ напротив надвисујући оно што је рођено неизрецивим својствима Природе“, *In Ioann.* V, 4 (PG 73, 805);

<sup>321</sup> PG 75, 1308D. Cf. Поповић, *op. cit.*, 138–139.

<sup>322</sup> *Fragments in Acta apostolorum* [PG 74, 1016B].

<sup>323</sup> Cf. Болотов, *op. cit.*, 163.

<sup>324</sup> PG 77, 36D.

<sup>325</sup> Pusey, E. (1875): *Cyrilli Alex. Epistolae tres oecumenicae, libri V c. Nestorium, XII capitum explanatio, XII capitum defensio utraque scholia de Incarnatione Unigeniti*, Oxford, 574.



указује на тајну ипостасног, или личносног сједињења природа у Христу.<sup>326</sup> Ипак, поједини Кирилови изрази се морају тумачити у контексту осталих његових теолошких ставова и израза. Јер узети сами за себе и са погрешним претпоставкама, они заиста лако могу да зазвуче „монофизитски“. Тако, на пример, када каже: „Ми познајемо две природе у Њему... али ми их делимо само на теоријском нивоу (*en philais dielontes ennoiais*) и тананим промишљањем (*en ischnais theoriais*), односно ми прихватамо разликовање само у умном замишљању (*nou phantasias*)“.<sup>327</sup> Ако се, дакле, не би имало у виду све оно што је досад речено о Кириловој Христологији, лако би се могло закључити да он две природе сматра одвојеним, односно способним за разликовање „само теоријски“ а не и у стварности. А заправо то код Кирила значи да постоји само један субјекат оваплоћења – Христос.<sup>328</sup> И када се Он има у виду као заиста једна и јединствена личност, онда је јасно да се природе у њему могу промишљати као раздвојене само „умним замишљањем“, будући да у Цркви имамо искуство не Његових природа понаособ, него Његове једне и јединствене Личности. Сам св. Кирило, на више места у својим списима, показује да он *стварно* разликује две природе у Христу, мада увек у контексту једне личности. „Он је страдао у свом сопственом телу, а не у божанској природи. Начин свега овога је, пак, неискazив... Тако, следујући ово најисправније закључивање... ми не поричемо да се може рећи да је Он<sup>329</sup> страдао (јер ако бисмо то порицали, то би значило да рођење у телу није било Његово него *неког* другог), али то не значи да ми кажемо да се оно што се односи на тело, преноси и на Његову божанску и онострану природу“.<sup>330</sup>

Величина св. Кирила се огледа и у његовој спремности да, попут свог великог претходника св. Атанасија, учини компромис када је у питању

<sup>326</sup> У светлу онога што је речено, сматрамо да су сасвим неосноване тврдње неколицине научника да је св. Кирило заправо био прикривени аполинариста (Young, F. M. (1983): *From Nicea to Chalcedon*, London, SCM Press, 259–263). Опширније cf. O’Keefe, J. J. (1987): *A historic-systematic study of the Christology of Nestorius: a reexamination, based on a new evaluation of the literary remains in his “Liber Heraclidis”*, Inaug. diss. -- Westfälische Wilhelms-Universität, Münster in Westfalen, 47–48.

<sup>327</sup> O’Keefe, *op. cit.*, 50.

<sup>328</sup> Сетимо се овде раније изнесеног тумачења св. Максима на речи „Нова природа Бога Логоса оваплоћеног“.

<sup>329</sup> Подвлачење је наше, и означена места указују управо на личносни оквир сједињења двеју природа према св. Кирилу.

<sup>330</sup> SC 97, 776A. Cf. O’Keefe, *op. cit.*, 51–52.

терминологија,<sup>331</sup> зарад јединства Цркве. То је посебно видљиво у *Формули сједињења* из 433 [PG 77, 173C–181C].<sup>332</sup> Ту су многи његови изрази замењени другима, који су преузети из Антиохијског предања. Оно што је нама овде посебно важно јесте да и сама *Формула сједињења* говори о две природе након оваплоћења [PG 77, 173A].

### V. 1. 1. Халкидонски Сабор и монофизитство

Међутим, у времену које је уследило, несавршеност Кирилове терминологије почела је да узима свој данак преко теолога који нису могли да продру у суптилност његовог израза, нити да разумеју шта је он заиста хтео да каже. На александријску катедру је дошао Диоскор, следбеник Кирилове Христологије „у речи“ али не и „у духу“.

Теодорит Кирски,<sup>333</sup> који је неправедно сумњичио св. Кирила за неправилност Христологије и чији су антикириловски списи осуђени на Петом Васељенском Сабору, био је у праву када је исказивао подозрење према новим струјама међу „Кириловцима“. Како примећује Г. Флоровски: „Овога пута Теодорит је у Диоскору тачно препознао противника истине. Он је предосетио долазак буре, те је и друге почео да припрема на њу“.<sup>334</sup>

Под видом одбране „Кирилове вере“ развило се ново учење, монофизитство, које је споља деловало као крајња супротност несторијанству, док се суштински спотичало о исти проблем – неспособност придавања појму личности *онтолошке утемељености*. Одговор монофизитске теологије на питање начина сједињења двеју природа у Христу јесте био супротан одговору несторијанаца, али су и једни и други били неспособни да сагледају личност – ипостас – као онтолошки темељ јединства Христовог. Једном речју, исправно

---

<sup>331</sup> Не дакле компромис по питању исправности вере Цркве, него начина, могућности плуралитета, на који се та исправна вера изражава.

<sup>332</sup> Српски превод: Поповић (1997): *Васељенски Сабори (одабрани документи, допуњено издање)*, 42–47. Неки научници сматрају да је *Формулу сједињења* написао заправо Теодор Мопсуестијски (cf. O’Keefe, *op. cit.*, 54), што за нас овде није од прворазредног значаја, колико је то чињеница да је св. Кирило ову формулу прихватио.

<sup>333</sup> Опширније о њему видети у Сидоров (1996): *Курс патрологије*, 34–64.

<sup>334</sup> Флоровски, Г. (1998): *Источни Оци V–VIII века*, Манастир Хиландар, 79.

схватање личности било је камен спотицања и аполинаријеваца и несторијанаца и монофизита.

Нећемо се овде бавити историјско-политичким околностима које свакако јесу дале свој негативни допринос распламсавању монофизитства.<sup>335</sup> Наш је задатак да покушамо да верно објаснимо природу монофизитског и халкидонског учења, пошто су ова питања од кључне важности за разумевање христолошке позиције св. Максима Исповедника.

Суштина, односно природа, се у монофизитству види као једини могући гарант јединства Христовог. Монофизити нису могли да разумеју како је могуће говорити о две природе у Христу а не говорити истовремено о два Христа. Одговор православних<sup>336</sup> да управо Личност (Ипостас) Христова јесте оно што две природе чини нераздељивим али и несливеним, није могао да задовољи монофизите јер они у личности нису видели нешто што може да буде гарант постојања. Због тога су гаранције јединства Христовог тражили у сливању божанске и човечанске природе.<sup>337</sup> Овакво решење проблема, међутим, било је неприхватљиво за православне, управо због тога што је стапањем природа у Христу у питање био доведен читав домострој спасења. Ако би се допустило овакво сливање природа, резултат би био настајање једне нове – треће природе, која не би била ни Божанска ни човечанска. Тако би, са једне стране, била укинута свака могућност општења и заједничарења са Христом јер Он више не би био исте природе са нама. Такође, и Његова Божанска природа би претрпела измењење, и тиме би престао да буде истинити Бог.

---

<sup>335</sup> О историјско-догматским околностима након Халкидонског Сабора v. Мајендорф (1997): *Имперујално јединство и хришћанске деобе – Црква од 450. до 650. године*, 147–182.

<sup>336</sup> Директни повод сазивања овог сабора било је побијање евтихијанског монофизитства. О историјским оквирима видети код Грилмајера (cf. Grillmeier (1975): *Christ in Christian Tradition. Volume one: From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, 543–557). Сам Евтихије није био велики теолог. Он је осуђен због свог инсистирања на једној природи Христа након оваплоћења и порицања Христове консупстанцијалности с нама. Cf. Bathrellos (2005): *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, 26.

<sup>337</sup> Како је добро примећено код Грилмајера (Grillmeier (1995): *Christ in Christian Tradition. Volume two, Part two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, 107), монофизитски теолози су „у одбацивању концептуалног разликовања између фисис-а (природе) и ипостасис-а (ипостаси, личности, субјекта) остали на нивоу пре-халкидонске нејасности, која је представљала узрок свих неспоразума: покушали су да конструишу теорију јединства Христа засновану на концепту природе и на нивоу природе“.

Зато Халкидонски Сабор и подвлачи *личносно димензију* јединства Христовог. О томе најбоље сведочи сам текст Ороса вере донет на Халкидонском Сабору:<sup>338</sup>

И тако следујући Светим Оцима, сви сагласно поучавамо исповедати *једног и истог* Сина, Господа нашег Исуса Христа, *Њега истог* савршеног по Божанству и *Њега истог* савршеног по човечанству, и *Њега истог* истинитог Бога и истинитог Човека, из разумне душе и тела, једносуштног Оцу по божанству, и *Њега истог* једносуштног нама по човечанству, у свему подобног нама осим греха, рођеног од вечности од Оца по божанству, и *Њега истог* у последње дане ради нас и ради нашег спасења од Дјеве Марије Богородице по човечанству. *Њега једног истог* Христа, Сина, Господа, Јединородног, у две природе несливено, неизменљиво, нераздељено, неразлучно познатог, (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαρέτως ἀχωρίστως γνωρίζόμενον,) тако да *сједињењем није нарушена разлика природа*, већ је шта више сачувано својство сваке природе и сједињује се у *једно Лице и једну Ипостас* – не у два лица раздвојеног или раздељеног, већ *Њега истог једног Сина Јединородног*, Бога Логоса, Господа Исуса Христа, као што нам испрва (објавише) пророци за Њега, и као што нас сам Господ Исус Христос научи и предаде нам Символ Отаца.<sup>339</sup>

Овде видимо изражено, и сталним понављањем утврђено, јединство Христово, и то у „*једном Лицу и једној Ипостаси*“. Свака природа очувава своја посебна својства али је њихово јединство остварено у *Личности*, у *Ипостаси*

---

<sup>338</sup> Имајући у виду речено, морамо да истакнемо да се не слажемо са оценама неких значајних Западных истраживача (Cf. Rannenberg (2002): *Jesus – God and Man*, 324–325.) који непрекидно подвлаче *компромисност* халкидонског решења као његову главну особину. Чини нам се да је заправо супротно. Халкидонски Сабор не само да у црквено-полиичком смислу није донео мир, него се и супротставио, како несторијанским, тако и монофизитским тенденцијама. Разлози за то су, по нашем схватању били управо *сотириолошке* природе, а употреба појма *ипостас* за означавање онтолошке стварности Христове личности се по значају може упоредити са доприносом Кападокијских отаца у Тријадологији, у погледу употребе истог појма.

<sup>339</sup> *Mansi*, VII, 108–117; АСО, II, 1, 2, 126–130; АСО 2.1.2 [325], 129. 30

*Једног и истог Сина Јединородног*, како Оци Сабора подвлаче.<sup>340</sup> Како примећује Батрелос: „Главни циљ Халкидона је био осуда монофизитства и искључење могућности асиметричне монофизитске интерпретације кириловске Христологије“.<sup>341</sup> Сабор је тако одлучио да усвоји формулу *ἐν δύο φύσεσιν* а не кириловску *ἐκ δύο φύσεσιν* која није довољно јасно указивала на пуноћу људске природе у Христу. Овако је на Халкидонском Сабору тријумфовала православна Христологија, али је у исто време потврђена персонологија Светих Кападокијских Отаца.

Намера је Сабора била и да избегне пад у монизам, тако својствен јелинској мисли. Опасност монизма је очигледна ако се јединство Христа сагледава на основама природе. Тако и аполинаријевство и несторијанство и монофизитство представљају заправо различите продукте *монистичке Христологије*. Зизијулас исправно примећује да је „монизам увек био присутан у класичној јелинској мисли од пресократоваца до неоплатонизма и да је светоотачка теологија имала да се рве са овим питањем као најважнијим – можда и јединим – у свом односу према јелинској паганској философији“. Стога, како наглашава, „пажљиво изучавање Христологије Халкидонског Сабора ће нам открити да је најдубља брига Отаца како доћи до јединства божанске и човечанске природе у Христу без пада у мистички монизам“.<sup>342</sup>

Ипак, и после Халкидона, остаће много оних који нису успели да се отргну древнојелинском схватању личности као другостепене и неонтолошке категорије, што је и довело до нових покушаја објашњења Оваплоћења Христовог поново са гледишта суштине.

С друге стране, посебан проблем је представљало схватање Халкидона на Западу које се огледало понајвише кроз *Томос* Папе Лава. Суштински, овај

---

<sup>340</sup> Г. Флоровски (Флоровски, Г. (2005): „Идеја стварања у хришћанској философији“, *Црква је живот*, Образ Светачки, Београд, 149) добро каже: „Две различите природе су се, сусревши се, сјединиле на најприснији начин у једној недељивој Ипостаси“.

<sup>341</sup> Bathrellos (2005): *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, 27.

<sup>342</sup> Zizioulas, J. (1993): „The Church as the ‘Mistical’ Body of Christ“, у *The Eucharist Makes the Church*, Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue (ed. Paul Mc Partlan), T&T Clark, Edinburgh, 151.

документ је православан, и као такав је потврђен од стране Халкидона, мада нису уважене жеље Рима да управо овај документ послужи као Орос.<sup>343</sup>

\* \* \*

Одмах након Сабора, јавила се опозиција која је у саборским одлукама видела повратак несторијанству. Поред неколицине других, један од главних, и богословски најзначајнији монофизитски мислилац био је Севир Антиохијски.<sup>344</sup>

Севир и његова партија су стајали на позицији „конзервативног“ кириловства. Већ помињана Кирилова термилошка недоследност ишла им је на руку. Заправо, може се слободно рећи да је Кирилов језик био такав да је свака страна у њему могла да пронађе довољан арсенал за дуготрајну борбу.<sup>345</sup> Историја је показала да је тако и било. На питање јединства Христовог, монофизити су давали решење које је споља гледано било на потпуно другој страни скале од несторијанског. Основне премисе оба система су, међутим, биле исте. И једни и други су покушавали да проблем разреше на нивоу природе. Несторијанце је то, као што смо видели, водило подвајању у Христу, како би се сачувала потпуност Његовог човештва и божанства. Зарад тога је жртвовано јединство Његовог субјективитета. Код монофизита ствар је стајала супротно – зарад потврде јединства субјекта Христа, они су посегли за тезом о природном сједињењу – *ἕνωσις φυσική*. Севир није могао да направи одлучујући корак и примени кападокијско тријадолошко наслеђе богословља личности на Хринологију.<sup>346</sup>

---

<sup>343</sup> Лавов исказ из Посланице Флавијану: „Свака суштина дејствује онако како јој је својствено приликом општења са другом (*Agit utraque quod proprium est cum alterius communiōne*)“, свакако је врло халкидонска. Лавово богословље јесте имало значајну улогу на Сабору, али не онолико значајну колико то желе да прикажу каснији римокатолички историчари (cf. Лурје (2010): *Историја византијске философије : формативни период*, 116).

<sup>344</sup> Недавно је објављен превод одабраних Севирових текстова на енглески језик, са солидним уводом и коментарима (cf. Allen, P. and Hayward, C.T.R. (2004): *Severus of Antioch*, London and New York). За покушај оправдања Севирове Хринологије као православне v. Samuel, V. C. (1957): *The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch*, Yale University.

<sup>345</sup> Упркос томе остаје чињеница да је сам Кирило временом бивао све мање расположен према хрилолошком терминима који су упућивали на мешање (*μίξις, κρῆσις*), иако каже да су „неки Оци користили називе за смешанање (*τῆς κρῆσεως ὄνομα*)“ (*Adv. Nestor*. PG 76, 33B). Сам Кирило је временом одустао од оваквог речника и вратио се појму еносис. Cf. Grillmeier (1995): *Christ in Christian Tradition. Volume two, Part two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, 45.

<sup>346</sup> У томе се огледа нездравост његовог „конзервативизма“. Не само што није био у стању да сам направи тај корак, него је истрајавао у затварању очију и када му је решење било јасно предочено.

Због тога је остао затворен у границама односа природа, где задовољавајуће решење није могло да буде пронађено, и где је Христологија стално осцилирала између несторијанског раздељења и више или мање прикривеног или модификованог аполинаријевства. Каснији сукоби унутар монофизитског блока, посебно са Јулијаном Халикарнашким, откриће сву дубину неконзистентности овог приступа.

За Севира је, као и за Кирила, природа означавала реалност постојећег субјекта. Овај појам је био поистовећен са појмом ипостас, али је задржао своју стару повезаност са појмом суштина. Севир тако није могао да изрази стварност јединства субјекта у Христу, другачије него изразом *једна природа*, који с друге стране, није могао да буде ослобођен своје везе са појмом суштина, што је водило мешању две природе. До Севировог времена је већ постојала повећа философска заоставштина која се бавила питањем еносиса – јединства. На том плану су развијени различити типови јединства с обзиром на тип сједињења. Најнижи ниво је назван *παράθεσις*, који је означавао две ствари једну наспрам друге. *Παράθεσις* постоји када су у питању ствари исте врсте, од којих свака појединачно може да буде одстрањена. Следио је појам *μίξις*, који је означавао комбиновање, и коришћен је да значи стање када одређени квалитети чине да нешто буде сједињено у једно тело. На пример, гвожђе и ватра, или светлост и ваздух. Хрисип је користио овај израз за однос душе и тела. Појам *κρῖσις* означава смешаше, што је стање које подразумева делимично губљење почетних својстава, као што је случај са супстанцама од којих је сачињен парфем. Појам *σύνθεσις* је означавао најснажнију синтезу, када од два материјала настаје трећи са потпуно новим квалитетима.<sup>347</sup> Ни један од ових појмова није могао да на задовољавајући начин послужи у Христологији због тога што су сви представљали различите начине директног односа природа. Једини појам који је могао адекватно да изрази стварност односа две природе у Христу био је појам ипостас, и то у значењу који су му дали Кападокијци, што и јесте суштина халкидонске формуле. Севир то није могао да прихвати. Када је Нефелије покушао да преко израза *ἕνωσις ὑποστατική*

---

Његова слепа оданост Кирилу (наравно протумаченом по Севировом нахођењу) јесте била потпомогнута неућуканим семинесторијанским гласовима из табора халкидонаца.

<sup>347</sup> Grillmeier (1995): *Christ in Christian Tradition. Volume two, Part two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, 40.

посредује између Севира и халкидонаца, то није наишло на добар пријем. Суштина Севировог коментара је била да „онај ко говори о једној ипостаси, мора говорити и о једној природи“.<sup>348</sup> Јасно је да Севир дели са несторијанцима схватање по коме свака природа мора да има и одређену ипостас. Монофизитско становиште носило је у себи противречности које су се посебно исказале кроз спор са афтартодокетизмом Јулијана Халикарнашког.

Спор се водио око питања да ли је Христово тело било пропадљиво и пре васкрсења или не. Своју тврдњу да није, Јулије је заснивао на монофизитској Христологији. Сматрао је да је Христос на себе узео тело какво је поседовао Адам пре пада. Због тога му нису биле својствене страсти али ни страдања. С друге стране, будући да је приликом оваплоћења дошло до потпуног сједињења божанске и човечанске природе у једну природу, све што би се односило на Христово човештво, односило би се и на божанство. Због тога је Јулијан морао да негира пропадљивост тела Христовог и пре васкрсења, пошто божанству није својствена пропадљивост. Занимљиво је да је Јулијан тврдио како је до схватања о потпуној непропадљивости тела Христовог дошао читајући Севирово дело *Филалитис*.<sup>349</sup> Јулијан је тврдио да је „у многим случајевима јасно да Логос није допустио телу да се креће сходно законима природе тела. Како дакле све то припада телу ако оно није било обдарено енергијама Логоса, што припада божанству, ако оно није било сматрано за једно са њим... ? Све ово још више стоји пошто је тело уистину било материјално и опипљиво, те стога није престало да буде тело, остајући пак, изнад пропадљивости“.<sup>350</sup>

Јулијанова тврдња да је тело Христово било обдарено енергијама Логоса занимљива је за нас пошто показује један од извора каснијих монотелитских теорија. Пошто је енергија тела и Логоса једна, тело је било у могућности да се креће супротно природним законима (мисли на ходање по води итд.), а када се кретало у складу са својом природом то је било због тога што је Логос то допустио а не због тога што га је тело на то приморало. Јулијан се позива на св. Кирила који за страдања Христова каже да су била по икономији, те да је Логос

---

<sup>348</sup> Нав. према Grillmeier, *op. cit.*, 51.

<sup>349</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>350</sup> Наведено према: *ibid.*, 83.



„понекад дозвољавао телу да страда како му је својствено (ἐφεῖς τῆ σαρκὶ καὶ πάσχειν ἕσθ' ὅτε τὰ ἴδια)“.<sup>351</sup>

Сам Севир се ту нашао у проблему, пошто Јулијанове тврдње о њему као извору афтартодокетизма нису биле неосноване. Јулијаново учење Севир није могао да прихвати пошто је било у несагласју са Предањем Цркве и са општим схватањем црквене пуноће по том питању. И за клир и за народ монофизитског окружења, тврдња да је тело Христово непропадљиво и пре васкрсења, била је неприхватљива јер се лако могла разумети у докетском смислу. У жару полемике Севир је за ово и оптуживао Јулијана, мада то није оно што је Јулијан хтео да каже. Како би решио проблем, Севир је пронашао решење у учењу о „једној сили“ или енергији Логоса која се преноси и на Његово тело. Према Севиру, Јулијанова грешка је била у томе што није уочавао разлику између енергије која одговара Христовом божанству и природних квалитета који одговарају човештву. Оно што одговара енергији не примењује се на постојеће квалитете, како што је непропадљивост. Севир је тако направио разлику између *функционалне енергије* и *статичких квалитета*. Изневши сада тврдњу о једној енергији и једној активности које кореспондирају са једном природом и једном ипостаси Христа, желео је да потврди Његово јединство и избегне оптужбе јулијановаца за несторијанство.<sup>352</sup> Јулијан је против ове Севирове тезе изнео контрааргументе: уколико се поклоњење и обожавање односи и на тело Христово – што је неспорно – то је због достојанства које он има као Бог. Ако се на Његово тело преносе божанске особине светости и достојности обожавања, онда се морају преносити и особине попут нестрадалности, непропадљивости и бесмртности.<sup>353</sup>

Јулијанова аргументација је овде надјачала Севирову и он је проблем оставио нерешеним. Показало се да је Јулијанова концепција конзистентнија строгом монофизитству севироваца. Иако је историјски побеђена, Јулијанова Христологија, поготову када је реч о учењу о једној енергији, поставила је темеље на којима ће касније зидати монотелити, наравно без спомињања његовог имена.

Међу антихалкидонским писцима поменућемо још Јована Филопона. По вокацији философ и познати коментатор Аристотела, Филопон се умешао у

---

<sup>351</sup> PG 76, 441BC.

<sup>352</sup> Grillmeier, *op. cit.*, 86.

<sup>353</sup> *Ibid.*, 87.

христолошке спорове у настојању да оснажи монофизитску аргументацију користећи аргументе из својих коментара.<sup>354</sup> Аргументација коју користи најбоље је изложена у спису *Арбитер*, насталом у време пред сазивање Петог Васељенског Сабора (553. године), вероватно са циљем да утиче на његове одлуке,<sup>355</sup> као и у списима који су настали касније као одбрана *Арбитра* од напада који су уследили. Парадигму односа душе и тела Филопон је обилато користио за описивање односа две природе у Христу. Према њему, у Христу су сви словесни покрети душе потчињени божанском дејству у смислу инструмента. Као што тело служи души као инструмент, може се рећи да божанство користи читаво човештво као инструмент, тако да постоји само једно дејство.<sup>356</sup> Ово јединство дејстава представља глави разлог примене аналогije душа-тело на Христологију. Филопон је настојао да пружи одговарајућа терминолошка решења у Христологији, не ослањајући се на кападокијско наслеђе. Тако при одређењу „природе“ он сматра да заједнички садржај природе сваке индивидуе или ипостаси одговара њој, а не одговара ни једном другом члану исте врсте. Ово је важно због христолошке примене појма „природа“. Јер ако би се рекло да се заједничка природа Св. Тројице оваплотила, онда би се оваплоћење морало приписати свим Лицима Св. Тројице, као што би, ако се заједничка људска природа ујединила са Логосом, то значило да се читава људска раса сјединила са Њим.<sup>357</sup> Филопон зато сматра да се Кирилова формула „Једна природа Бога Логоса оваплоћена“, треба разумети у овом смислу<sup>358</sup> – односно да израз „бога Логоса“ у њој служи указивању на разликовање од Бога Оца и Духа Светога. Због тога је јединство у Христу јединство партикуларне а не заједничке природе.<sup>359</sup> У терминолошком смислу, Филопон настоји да изједначи ипостас и природу, тврдећи да су, ако се природа у Христологији схвати као партикуларна – природа и ипостас једно исто, с тим што ипостас додатно означава она својства која одвајају једну индивидуу од друге.<sup>360</sup> Филопон разликује заједничку природу, партикуларну природу (односно природу

---

<sup>354</sup> Lang, U. M. (2001): *John Philoponus and the Controversies Over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator* (Spicilegium Sacrum Lovaniense), Leuven: Peeters Publishers, 11.

<sup>355</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>356</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>357</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>358</sup> *Arbitrator* VII, 23.

<sup>359</sup> Lang, *op. cit.*, 63.

<sup>360</sup> *Arbitrator* VII, 22.21–4–53.92–5.

која припада индивидуи) и ипостас која означава индивидуу са придодатим својствима која је разликују од других индивидуа. На овај начин је ипостас поистовећена са партикуларном природом. Занимљиво је да Филопон сматра да су, када је реч о Светој Тројици, појмови „ипостас“ и „πρόσωπον“ истозначни, с тим што πρόσωπον означава узајамни однос (σχέσις πρὸς ἄλληλα).<sup>361</sup> Та односност појма πρόσωπον о којој Филопон говори, за њега међутим не представља онтолошки утемељену стварност. Πρόσωπον има класично значење маске, или представника.<sup>362</sup> Филопон сасвим превиђа разлоге због којих су Кападокијци у Тријадологију увели појам ипостас. У том смислу можемо рећи да је Филопоново постигнуће представљало покушај кретања уназад на линији богословског развоја. Када говори о начину сједињења природа у Христу Филопон инсистира да је ту реч о сједињењу две ствари које су сједињене не с обзиром једна на другу, већ према себи а раздвојене су по врсти. Ово значи да јединство природа у Христу није настало као неки спољашњи акт, већ се догодило сходно самим природама. Он, дакле, сматра да је партикуларна природа Логоса та која се оваплотила, односно сјединила са људском природом, стварајући тако јединство партикуларних природа, па се не може сматрати да су природе сједињене „мање“ а „ипостаси“ више, већ је обоје сједињено у истом степену. Због тога је, према његовом мишљењу, Халкидон неконзистентан, пошто говори о две природе и једној ипостаси. Филопон, дакле, уопште није схватио измештање значења појма ипостас од природе или суштине, као ни важност његове односности у заснивању његовог онтолошког утемељења. Због тога је сматрао логичним да једна заједничка природа може да има више ипостаси, али да две природе које су сачувале нумеричку двојност не могу имати једну исту ипостас, пошто за њега ипостас очигледно значи исто или готово исто што и партикуларна природа.<sup>363</sup> Филопон настоји да докаже да свака природа по неопходности има одређену ипостас. Уколико је Христова људска природа претпостојала сједињењу са божанством, онда је она свакако морала да има своју ипостас, пошто се не може

---

<sup>361</sup> Lang, *op. cit.*, 65.

<sup>362</sup> *Arbiter* VII, 25.

<sup>363</sup> Lang, *op. cit.*, 69. Овакво Филопоново схватање, према мишљењу стручњака, представља директну примену неоплатонског схватања универзалија на Христологију. Изједначавање ипостаси са конкретном стварношћу партикуларне природе налазимо још код Александра Афродизијског (*Quaestione* I, 3: 7. 32–8. 12).

замислити природа без ипостаси. Уколико није постојала људска природа нити ипостас пре сједињења са Логосом, онда постоји само једна ипостас и само једна природа. Из истог разлога због кога се не може прихватити постојање људске ипостаси пре сједињења, не може се прихватити ни постојање посебне природе, одакле следи да постоји само једна природа. Пошто између природе и ипостаси не постоји разлика у степену јединства, не постоји разлика ни међу њима.<sup>364</sup> Филопон заступа учење о сложеној природи, сматрајући да нити само божанство нити само човештво чине Христа.<sup>365</sup> Према његовом мишљењу, само својства која потпадају под исти *genus* могу бити смешана, док она која припадају различитим *genus-има* не могу. Тако својства јабуке, слаткоћа и боја, не припадају истом *genus-у*, па слаткоћа не утиче на боју и обратно. Слично је и са душом и телом, или са божанством и човештвом који не потпадају под исти *genus proximum* па не могу бити измењени услед сједињења.<sup>366</sup> Мноштеност својстава не подразумева мноштеност природа. Светлост и сијање су својства ватре али ни једно од њих није природа ватре. Због тога мноштеност својстава не подразумева мноштеност природа. Тако је и у Христу сачувана мноштеност својстава иако постоји само једна сложена природа и ипостас.<sup>367</sup> „Ако назовемо ипостаси одговарајуће форме по којима се свака индивидуа разликује од оних које су јој сасуштаствене – Бог Логос од Његовог Оца и Духа Светога, а ми као индивидуе исте врсте од других људских бића – јер није могуће да својства Бога Логоса и својства његовог одуховљеног тела по којима се разликује од других људских бића буду иста – стога није могуће да постоји нити једна ипостас божанства и човештва у Христу. Напротив, као што је случај са нама живим бићима састављеним од душе и тела, мислим на човека, који имамо једну ипостас и природу, тако и у случају нашег Господа Христа који је конституисан као савршен тоталитет божанства и човештва, морамо исповедити да је Он једна сложена ипостас или природа“.<sup>368</sup>

Критика коју можемо изнети на рачун Филопоновог излагања се може свести на следеће: Филопон појам ипостас схвата ограничено, само као

<sup>364</sup> *Arbiter* VII, 27–8–55.172–95 (cf. Lang, *op. cit.*, 72).

<sup>365</sup> Lang, *op. cit.*, 76.

<sup>366</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>367</sup> *Arbiter* VII, 38–40; Lang, *op. cit.*, 82.

<sup>368</sup> *Apol. I*, 7: 66.28–67.6.

индивидуална својства природе. Уколико бисмо се сагласили са таквим разумевањем овог појма онда би његова аргументација била одржива, односно Халкидонски Сабор би био у криву. Међутим, ако ипостас схватимо не само као индивидуална својства природе већ као одређени начин постојања природа који надилази – иако и укључује – њихова општа и индивидуална својства, онда ствари стоје сасвим другачије. И управо ту лежи основа Филопоновог и уопште монофизитског неразумевања Халкидона. Ипостас за Халкидон није исто што и индивидуална својства. Ипостас представља конкретни *начин постојања* који укључује и природна својства, како општа тако и посебна (јер је јасно да као што не постоји природа без ипостаси, тако не постоји ни ипостас без природе, односно природних својстава), али који – када је реч о Светој Тројици – није детерминисан тим својствима. Тајна оваплоћења, бар како су је схватили оци Халкидона и касније св. Максим на темељу кападокијске теологије, могућа је управо због недетерминисаности Божанских Ипостаси њиховим природним својствима. Овакво посматрање односа природе и ипостаси је са гледишта тварне природе немогуће, пошто када је тварна природа у питању, важи супротно – ипостас, односно личност, јесте детерминисана природом. Овде се не сме заборавити да, када говоримо о Светој Тројици, правила по којима функционише тварна природа нису валидна.

## **V. 2. Два подвижничка предања: Евагрије Понтијски и *Corpus Macarianum***

Подвижничко или аскетско предање је несумњиво утицало на св. Максима, који је и потекао из монашке средине. Покушаћемо да овде укажемо на два основна вида подвижничких предања, условно названим евагријанским и макаријевским.<sup>369</sup> Свакако да ово питање није тако једноставно и да по утицајима који су се мешали, идејама које су се јављале и преплитале, није могуће извршити доследну поделу ових традиција. Ипак, неки њихови елементи указују на

---

<sup>369</sup> Свакако, ова два предања, и поред разлика које ћемо нагласити, имају, највећим делом, заједничко извориште у учењу и личности св. Антонија Великог. Шире разматрање о Антонијевим богословским становиштима видети у: Rubenson, S. (1990): *The Letters of St. Anthony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of the Saint*, Lund.

одређене значајне разлике, што ћемо показати анализом појединих аспеката мисли Евагрија Понтијског и потом макаријевског корпуса.

## V. 2. 1. Евагрије Понтијски

Истраживачи се углавном слажу да „Максим много дугује Евагријевој духовности“.<sup>370</sup> Но, одмах се поставља питање шта је то „евагријанска духовност“? Наиме, питање је на које тек треба одговорити, шта је то код Евагрија заиста јеретичко и неприхватљиво за православно хришћанство, а шта је то што је валидно и што заправо представља само интерпретацију онога што је већ постојало и што је прихваћено у предању Цркве?<sup>371</sup>

Сам Евагрије (умро 399. г.)<sup>372</sup> свакако представља значајну али и контроверзну фигуру у историји Цркве и посебно у историји подвижништва. Он је духовни живот интерпретирао у категоријама, за шта је основу нашао код Климента, кога А. Лаут с правом назива „хришћанским платонистом Александрије“.<sup>373</sup> Евагрије је постао вођа интелектуално настројених монаха. Он је аскетском предању пустиње дао један виши теолошки израз, а био је и један од најпроницљивијих психолога антике.<sup>374</sup> Но оно што је код Евагрија било опасније јесте његов оригенизам, због кога је касније и био осуђен.<sup>375</sup> Он је прихватао Оригеново учење према коме је стварање материјалног света последица пада духовних бића, те се спасење заправо тиче „душе“ која треба да се врати у пређашње стање, што представља васпостављење свега – *apokatastasis pantôn*. Такво схватање је утицало и на његов концепт подвижништва. Централно место

---

<sup>370</sup> Louth (1996): *Maximus the Confessor*, 23. Cf. Viller, M. (1930): „Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: les oeuvres d'Évagre le Pontique“, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 11, 156–184, 239–268, 331–336.

<sup>371</sup> Мада се мора признати да је Евагрије, поред теолошких застрахења оригеновског типа, уносио у хришћанску аскетику и неке друге елементе који су касније прихваћени. Тако је, рецимо, преузео попис седам демона из апокрифног *Завештања Дванаесторице Патријарха* (cf. Charles, R. H. (1915): *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford, 282). Свакако, оваква „интеракција“ хришћанства са светом није и не мора се схвати као по правилу лоша и неправославна уколико је *интерпретирана* на задовољавајући начин.

<sup>372</sup> За његову исцрпнију биографију са библиографијом cf. Dysinger, L. (2005): *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford: Oxford University Press, 7–47.

<sup>373</sup> Louth, *op. cit.*, 24.

<sup>374</sup> Tugwell, S. (1986): „Evagrius and Macarius“ in *The Study of Spirituality* (eds. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright Edward Yarnold, SJ), New York: Oxford University Press, 169.

<sup>375</sup> О узроцима и осуди Оригена и Евагрија cf. Moore (2005): „Evagrius Ponticus and the Condemnation of Origen“.

тог схватања је да се контемплативном молитвом може постићи јединство са Богом, што онда, природно, доводи до питања, чему Оваплоћење. Није зато чудо што се у Евагријевим списима тако мало спомиње Христос а Литургија још мање. Иако у њему има афористичне истине, можда је мало престоног суд који износи фон Балтазар: „Без сумње, Евагријев мистицизам, строго изведен из његових претпоставки, по својој се суштини јавља ближи будизму него хришћанству“.<sup>376</sup> Насупрот Балтазару, Брајовић сматра да су платонски елементи померили хришћански идентитет Евагријевог учења, али наглашава да „слободно можемо рећи да је Евагријев мистицизам или овај тип мистицизма у својој основи тринитаран, а што чини саму срж сваког мишљења које пледира да се назове хришћанским и да има неразлучиву светотајинску димензију и перспективу, ма колико то изгледало неспојиво са малим бројем текстуалних потврда у његовим списима“.<sup>377</sup> Његово прихватање, па чак и посебно инсистирање на Оригеновим „специфичним“ учењима, попут оног о пре-егзистенцији душа, о паду душа пре стварања материјалног света, о души Христовој и апокатастази, удалило га је од ортодоксије и предања које је Црква примила.<sup>378</sup>

Иако је Евагрије након смрти осуђен, прво од локалног сабора, а касније и од Константинопољског (553. г.), утицај његових дела у монашким круговима се наставио<sup>379</sup> а његови списи су и даље радо читани, било под његовим именом или под именима других Отаца.<sup>380</sup> „Његов утицај на Исток и на Запад је био подједнако огроман. Посебно снажан утицај је имао на писце његовог доба, Нила Анкирског, Дијадоха Фотичког, Исидора Пелусиота, Марка Подвижника, Паладија, Јована Касијана, и касније на Јована Лествичника, Максима Исповедника, као и на цјелокупну исихастичку традицију“, како примећује Б.

---

<sup>376</sup> Balthasar, H. U. von (1939): „Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus“, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 14, 31–34.

<sup>377</sup> Брајовић, Б. Б. (2002): *Археологија Евагрија Понтијског*, Јасен: Никшић, 12. Нисмо баш уверени да је оваква интерпретација тачна. Упадљиво мали број места код Евагрија која би ово подупрла лако могу сведочити и о супротном – да се она ту налазе више као „декор“, као спољашњи додаток. Заиста, стиче се утисак да би Евагријев аскетски систем сасвим добро могао да функционише и без тријадолошке и чак христолошке основе на којој се наводно базира.

<sup>378</sup> Cf. Harmless, W. and Fitzgerald, R. (2001): „The Sapphire Light of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus“, *Theological Studies* 62, 501.

<sup>379</sup> Cf. Aumann, J. (1985): *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Ignatius Press/Sheed & Ward.

<sup>380</sup> Тако је Евагријево дело *De oratione* било приписано Нилу а његово *Epistula fidei* или *Писмо о Светој Тројици* је сачувано као *Осмо Писмо* св. Василија Великог (cf. Dysinger (2005): *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, 1, n. 4).

Брајовић.<sup>381</sup> Сличног става по питању Евагријевог утицаја је и Луј Бује који га сматра „једним од најзначајнијих имена у историји духовности“.<sup>382</sup> Неки елементи Евагријевог учења, као онај о помислима, постали су саставни део хришћанске духовности.<sup>383</sup>

Посебни допринос св. Максима управо лежи у чињеници да је успео да сачува православни део евагријанске аскетске мудрости, одстрањујући из ње оригенистичку метафизичку основу и замењујући је исправном,<sup>384</sup> и – што је још значајније – стављајући је у исправни христолошки контекст. Раније смо већ споменули посебно питање *утицаја* Евагрија на св. Максима. Осим Вилера, који у својој студији покушава да докаже *пресудност* тог утицаја, а што је Лаут успешно оспорио, код других научника не наилазимо на такве претераности.

Разматрајући питање Евагријевог утицаја, почећемо са његовом троделном схемом духовног живота.<sup>385</sup> Први ступањ је, према Евагрију, практички, и он нема значење ангажовања у свету као код старих Јелина, него представља напор ка сузбијању страсти и стицању врлинског живота. То је *подвижничка борба* којом се Евагрије много бави, описујући њене различите аспекте и дајући мноштво савета како да се она успешно води. За овим ступњем следи природна (*physiké*) контемплација или созерцање, при чему је „очишћени ум способан да созерцава природни поредак и његову унутрашњу структуру“.<sup>386</sup> Након овог ступња следи теолошки (*theologiké*), с тим што теологија није схватана као рационално или академско знање већ као контемплативно сагледавање – созерцавање – Бога, којим се ум приближава Богу и тиме се обожује. Видећемо касније да је схватање св. Максима о обожењу било радикално другачије.

Код Евагрија је подвижничка борба заправо припрема за молитву. Та борба води ка бестрашћу – *apatheia*<sup>387</sup> – за које Евагрије каже да представља „цвет

---

<sup>381</sup> Брајовић, *op. cit.*, 10.

<sup>382</sup> Vouyer, L. (1982): *History of Christian Spirituality, 1. The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, New York: Seabury, 37.

<sup>383</sup> Gribomont, J. (1985): „Eastern Christianity“ in *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Crossroad, New York, 105.

<sup>384</sup> Louth (1996): *Maximus the Confessor*, 24.

<sup>385</sup> Питање утицаја Евагрија обрађује Лаут (Louth, *op. cit.*, 35–38).

<sup>386</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>387</sup> Појму су значење дали стоици. Међу њима није било потпуне сагласности о његовом значењу али би се општеприхваћено одређење могло означити као „одсуство емоција“ (v. Sorabji, R. (2000): *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation (The Gifford Lectures)*, Oxford University Press, 64).



подвижничке борбе“.<sup>388</sup> Овај се појам и иначе среће у источном подвижничком предању и не означава просто одсуствовање страсти, већ пре стање које би се могло назвати просветљеношћу. Његово учење о помислима, као и његове антрополошке и психолошке анализе нису саме по себи обавезно нетачне и јеретичке. Основ његове аскетике, метафизичке претпоставке на којима се она темељи то јесу. И то је оно што је св. Максим преиначио, будући да је то била оригенистичка заоставштина према којој је он био веома критичан. „Али он је био веома критичан са великим симпатијама за оно што је критиковао, и посебно се прибојавао да са прљавом водом не избаци и дете“, како примећује Лаут.<sup>389</sup> Св. Максим је изнова промислио категорије духовног живота које предлаже Евагрије и поставио их на сасвим другачијим темељима, дајући тако могућност црквеној аксетици да се развија на исправним теолошким основама. „Максимов синтетички геније прерадио је добре цигле за градњу од дискредитованих хетеродоксних структура и пресаздао грађевину вере на сигурним православним темељима“, како закључује Бертолд.<sup>390</sup>

## V. 2. 2. Corpus Macarianum

Пошто смо говорили о оригенистичко-евагријанској теолошкој концепцији, сада ћемо нешто рећи о једном другачијем схватању које налазимо, пре свега, у списима сачуваним под именом св. Макарија Египатског. На изванредан начин, *макаријевски корпус*<sup>391</sup> као да представља антитезу или алтернативу оригенистичко-евагријанској теологији и схватању подвижништва и етике, док се са друге стране, уочавају термиолошке и садржајне сличности.<sup>392</sup> Ако се има у

<sup>388</sup> *Logos Praktikos*, 81.

<sup>389</sup> Louth, *op. cit.*, 38.

<sup>390</sup> Berthold (1982): „The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor“, 51.

<sup>391</sup> Макаријевске омилије су до сада објављене у следећим критичким издањима: Колекција I се налази у *Makarios/Symeon. Reden und Briefen: Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, ed. H. Berthold (Berlin: 1973); Колекција II у *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, ed. H. Doerries, E. Klostermann, and M. Kroeger (Berlin: 1964); и Колекција III у *Neue Homilien des Makarios/Symeon. Aus Typus III*, ed. E. Klostermann and H. Berthold (Berlin: 1961). Последње издање, са француским преводом у V. Desprez, OSB: *Pseudo-Macaire, Oeuvres spirituelles. Vol. I: Homelies propres a la Collection III*, у Sources chretiennes 275 (Paris: 1980).

<sup>392</sup> Ове сличности су довеле до тога да поједини савремени истраживачи сагледавају Евагрија као оног који установљава категорије, а Макарија као онога који им даје делатни садржај (*cf.* Golitzin, A. (2002c): „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality“, *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S. T. Kimbrough, New York, 130).

виду блискост св. Макарија са Великим Кападокијцима ово нас неће чудити.<sup>393</sup> Он, дакле, има заједничких елемената и са хришћанским платонизмом Александрије (углавном преко Климента и још више Оригена), а у исто време је и репрезент сиријске хришћанске традиције Афраата и св. Јефрема Сирина. Извесне сличности се могу пронаћи и у односу на енкратитску традицију<sup>394</sup> као и у односу на јеврејску аскетску и апокалиптичку литературу.<sup>395</sup>

Као што је познато, питање ауторства макаријевских списа није, и вероватно никад и неће бити, до краја и у потпуности решено. Постоји најмање седам особа са именом Макарије, које су биле довољно познате и живеле у одговарајуће време, и које би могле да претендују на ауторство макаријевског корпуса.<sup>396</sup> А ту је и неоспорна могућност постојања анонимних аутора који су (можда) овом корпусу дали свој допринос. Ипак, иако се аутор *Corpus Macarianum*-а не може у потпуности или са највећом сигурношћу поистоветити са св. Макаријем Египатским,<sup>397</sup> никако није случајно што је црквено предање управо њему приписало читав овај низ списа. При доношењу закључака морамо

---

<sup>393</sup> Мада не треба превидети да је и Евагрије био врло близак Кападокијцима, да је њихов однос према Оригену био врло позитиван (саставили су *Филокалију* из његових списа).

<sup>394</sup> Cf. Quispel, G. (1964): „The Syrian Thomas and Syrian Macarius“, *Vigiliae Christianae* 18/4, 226–235, као и Quispel, G. (1985): „The Study of Enkratism: A Historical Survey“, у *La Tradizione dell'Enkrateia* (ed. U. Bianchi), Rome, 35–81.

<sup>395</sup> V. Fraade, S. D. (1988): „Ascetical Aspects of Ancient Judaism“, у *Jewish Spirituality, Vol. I: From the Bible to the Middle Ages* (ed. A. Green), New York, 253–288.

<sup>396</sup> На основу арапског превода, где је као аутор Велике посланице поменут неки Симеон, неки научници су заступали тезу да је читав макаријевски корпус дело тог Симеона Месопотамског (cf. Dörrie, H. (1941): *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung des messalianischen Makarios-Schriften*, Leipzig). Према мишљењу Сидорова (cf. Сидоров, А. И. (1997): *Творения древних отцов-подвижников. св. Аммон, св. Серапион Тмутский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий. Перевод, вступительная статья и комментарии*, Москва, 17), што се тиче „Духовних омилија“ и њиховог ауторства „тај проблем је напросто измишљен, он је плод типичног ‘научног сујеверја’ и својеврсног ‘предубеђеног традиционализма’ у који упадају западни истраживачи, који на први поглед веома критички размишљају (...) Фигура некаквог ‘Симеона’ који се ставља на место Преподобног Макарија јесте типична фикција, тј. обични ‘научни мит’...“. Ипак, велики број савремених научника је (изгледа некритички) прихватио ову тезу (cf. Burton-Christie, D. (1993): *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford University Press: New York; Plested, M. (2004): *The Macarian Legacy – The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford: Oxford University Press).

<sup>397</sup> Извори за биографију св. Макарија Египатског или Великог, коме црквено предање приписује ауторство над овим корпусом налазимо у *Лавсаику* и код црквених историчара Сократа (*Eccl. His.* III, 14 и VI, 20) и Созомена (*Eccl. His.* IV, 23). Рођен је вероватно око 295. године а упокојио се око 385. Но, ово датирање је само оквирно. V. Керн, К. (1995): *Золотой век Свято-Отеческой письменности*, Москва: Паломник, 147. Како наводи Флоровски (cf. Флоровски, Г. (2009): *Византијски аскетски оци и духовници*, Београд, 172), једини спомен о литерарној делатности преп. Макарија налазимо само код Генадија Масилијског, па и он говори само о „једној посланици“.

бити опрезни шта год да тврдимо. Разлози за децидно одбацивање св. Макарија Египатског као аутора, како смо споменули, не могу да издрже снажнију научну критику, али и аргументи који његово ауторство утврђују нису сасвим неоспорни, пошто, како примећује Дунајев, црквена традиција до једанаестог века слабо цитира и помиње „Духовне беседе“ св. Макарија Египатског. Процват популарности оне су доживеле тек након победе исихаста,<sup>398</sup> међу којима су имале велики и неоспоран ауторитет.<sup>399</sup> Теологија срца, на коју ћемо се посебно осврнути, представља ту „црвену нит“ која списе макаријевског корпуса чини узајамно повезаним и међусобно тешко одвојивим. Како по питању ауторства тако и по питању смисла, односно тумачења овог корпуса, у савременој науци не влада једногласје.<sup>400</sup>

Сада ћемо се осврнути и на незаобилазни проблем *месалијанства*<sup>401</sup> и његове повезаности са макаријевским списима. Реч је о секти, тачније покрету<sup>402</sup> који се појавио у Западној Сирији а потом се проширио на Малу Азију, Јерменију,

<sup>398</sup> Немачки истраживач Клаус Депе је покушао да покаже како су, наводно, не само списи св. Макарија него и списи св. Симеона Новог Богослова, и чак читав исихазам, под снажним утицајем месалијанских становишта (cf. Deppe, K. (1971): *Der wahre Christ. Eine Untersuchung zum Frömmigkeitsverständnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verständnis des essalianismus und Hesychasmus*, Göttingen, 387). Његово гледиште је оповргао Василије Кривошеин (Krivocheine, B. (1980): *Dans la lumière du Christ. Saint Symeon le Nouveau Theologien 949–1022. Vie Spirituelle-Doctrine*, Chevetogne, 62–63, n. 74), примећујући да онај ко жели да докаже много, често не докаже ништа. Ова оптужба против исихаста није нова – изрекао ју је својевремено још Варлаам Калабријски у спору са св. Григоријем Паламом. Најзначајнији токови савремене научне расправе на ову тему (до 1974. г.) налазе се у Völker, W. (1974): *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden.

<sup>399</sup> Дунаев, А. Г. (2002): *Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания, Собрание тина I*. Москва: Индрик, 12.

<sup>400</sup> Cf. Plested (2004): *The Macarian Legacy – The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*. Архим. Кипријан Керн (cf. Керн, *op. cit.*, 156–157) даје детаље различитих мишљења по овом питању. Сам Керн заступа мишљење да би св. Макарије могао бити аутор, и износи солидну аргументацију (cf. Керн, *op. cit.*, 150–177).

<sup>401</sup> Cf. Columba, S. (1991): *Working the Earth of the Heart: The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to ad 431*, Oxford: Clarendon Press. За потпунију библиографију о месалијанству погледати: Guillaumont, A. (1980): „Messaliens“, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Vol. 10, 1074–83.

<sup>402</sup> Овде би ипак требало да поставимо одређену ограду. Питање је колико су месалијанци били организовани као нека посебна организација са неким сасвим јасно дефинисаним учењем. Утисак је да је месалијанство више личило на неку „флукуирајућу“ јерес/секту, насталу међу монаштвом, неку врсту аскетског радикализма праћеног одређеним догматским застрањењима. Теодорит помиње неког Аделфија који је на сабору у Антиохији заступао месалијанство (cf. Louth, A. (2002): *St John Damascene*, Oxford University Press, 73. Cf. Maloney, A. S. J. G., and Ware, K. (1992): *The Fifty Spiritual Homilies and The Great Letter*, Paulist Press: New York). Штатс (Staats, R. (1985): „Basilius als lebende Mönchsregel in Gregors von Nyssa De virginitate“, *Vigiliae Christianae* 39, 236) примећује да „... и каснији документи воде закључку да је месалијанство четвртог века било покрет који избегава дефиницију, посебно догматску“.

Египат а можда и на Северну Африку.<sup>403</sup> Главна карактеристика ове секте је снажна антицрквеност тј. антијерархичност.<sup>404</sup> Сматрали су да учествовању у Светим Тајнама (пре свега Евхаристији) мора да претходи одређено мистично искуство, иначе је Тајна бескорисна. Заступали су, дакле, радикални подвижнички индивидуализам.<sup>405</sup>

Многе студије овај проблем не третирају као изолован већ као део ширих кретања крајем четвртог и почетком петог века. Највише података о овој јереси налазимо у списима њених противника. Тако св. Јован Дамаскин, у свом спису „О јересима“,<sup>406</sup> пише о месалијанству, ослањајући се пре свега на Епифанијев *Панарион*, а потом и на Теодоритову *Црквену историју*. Листу месалијанских извора налазимо код Тимотеја Константинопољског<sup>407</sup> на кога се Теодорит и ослања. Претпоставка је да су и Јован и Тимотеј користили исти извор који је био непознат Теодориту, и да је то можда била синодална посланица константинопољског сабора из 426. године.<sup>408</sup>

Име су месалијанци добили према сиријском *alyane*, што значи „они који се моле“. Овај термин је на грчком прочитан као *massalianoi* или преведен као *евхити*.<sup>409</sup> Најпре су били осуђени на локалном сабору у Антиохији, а потом је ова

---

<sup>403</sup> Caner, D. (2002): *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University of California Press: Berkeley, 84.

<sup>404</sup> Св. Јован Дамаскин тако пише да „неки до њих говоре да никада не учествују у Тајнама, иако у том моменту осећају присуство Светога Духа“ (*Haeres.* 80. 95–7). Занимљив је пример који налазимо код св. Епифанија Кипарског, где се помиње неки свештеник Аерије који је са још неколицином напустио свог духовника Евстахија пошто је овај рукоположен за епископа Севастије у Јерменији. А напустили су га због тога што ће „сада бити наклоњен стицању богатства и свих врста имања“ (Епифаније, *Panarion* 75.2.3). Треба знати да св. Епифаније поистовећује месалијанце са евстатиевцима који су осуђени на Сабору у Гангри. Ово поистовећивање није без основе пошто су обе групе показивале значајне сличности. (Сматра се да је сабор у Гангри одржан 355. године, мада је година одржавања под знаком питања (cf. Barnes, T. D. (1980): „The Date of the Council of Gangra“, *Journal of Theological Studies* 40, 121–124).

<sup>405</sup> Међу месалијанцима су била присутна и различита „мистична“ или псеудо-мистична уверења. Веровали су да су сви људи поседнути од демона. Тек након дуге и истрајне молитве, када демон бива истеран и када задобије видљиво обличе, могуће је да се у човека усели Дух Свети и да се он тако сједини са Богом (cf. Marriot, G. L. (1926): „The Messalians; And the Discovery of Their Ascetic Book“, *The Harvard Theological Review* 19/2, 192).

<sup>406</sup> Његов сажетак учења ове јереси се налази у: *Haeres* 80 (II. 5–100). Неки научници износе тезу да св. Јован Дамаскин своју критику месалијанаца заснива на списима који се данас воде под именом псеудо-Макарија. Ипак, остаје питање да ли је то баш тако, пошто постоји могућност да су месалијанци користили списе макаријевског корпуса стављајући их у властити контекст (cf. Columba (1991): *Working the Earth of the Heart: The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to ad 431*, 97).

<sup>407</sup> PG 86, 45–52.

<sup>408</sup> Louth (2002): *St John Damascene*, 74.

<sup>409</sup> *Ibid.*, 71.

осуда потврђена и на васељенском Сабору у Ефесу 431. г. посебно је осуђен месалијански спис *Аскетикон*.

Како смо споменули, месалијанци су заузимали радикално антиеклисијални став. Црквена јерархија, црквено устројство и, сходно томе, Литургија, није за њих имала никаквог значаја. Људска природа је након прародитељског пада промењена, тако да је за њу једини спас деловање Духа Светога Који, како они сматрају, делује или се даје као резултат подвижничких активности. Тешко је не приметити сличност са евагријанизмом. Месалијанство као да представља до крајности (или апсурда) доведену евагријанско-оригенистичку теологију, са свим последицама које из ње произлазе.

За нас је посебно значајно повезивање месалијанства са макаријевским списима. О овом питању вођене су озбиљне расправе. Како је примећена јасна повезаност између *Corpus Macarianum*-а и *Аскетикона*, од стране једног броја стручњака ово је схваћено као чврст доказ да је овај корпус заправо јеретичког порекла. Међутим, даља испитивања су показала да ствари стоје другачије. Показало се, наиме, да је *Аскетикон* зависан од псеудо-Макаријевих списа. Месалијанци су, дакле, искористили традицију забележену у овом корпусу, радикализовали је и деформисали, па се, према томе, макаријевски корпус не може сматрати извором њиховог учења. Однос између макаријевских списа и месалијанаца се може упоредити са односом св. Кирила и монофизита. У рукама месалијанаца макаријевски списи су измењени и „фалсификовани“. У њима управо недостаје оно што месалијанску јерес карактерише.<sup>410</sup> Мајендорф је изнео, како нам се чини, веома компетентну тврдњу да је писац макаријевског корпуса свакако потекао из исте монашке средине као и месалијанци, те да је настојао да са њима сачува додирне тачке, трудећи се да исправи њихова застрањења без директних осуда.<sup>411</sup>

---

<sup>410</sup> Како примећује Мајендорф (Meyendorff, J. (1979): *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press: New York, 69), „код Макарија одсуство неких основних месалијанских поставки – као што је антисакраментализам – чине ову хипотезу веома невероватном“.

<sup>411</sup> Meyendorff, J. (1977): „Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the ‘Macarian’ Problem“, *KYRIAKON: Festschrift Johannes Quasten* (ed. by P. Granfield), Münster, 585–590. О овом питању cf. Kemmer, A. (1962): „Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius“, *Revue Bénédictine* 72, 278–306;

Вернер Јегер, који је открио и објавио *Велику Посланицу*, показао је посебно интересовање за њен однос према спису *De Instituto Christiano* св. Григорија Ниског,<sup>412</sup> који је сматрао зависним делом. Код истраживача је, како примећује Сидоров, преовладало мишљење да је спис св. Григорија ипак независно дело, иако се доста ослања на *Велику Посланицу*. Највероватнијом се чини претпоставка да је св. Григорије саставио свој спис за потребе малоазијског монаштва имајући у виду *Велику Посланицу*.<sup>413</sup> Свакако да не стоје оптужбе против св. Григорија да је он у неком виду прихватао месалијанство, што се наводно доказује његовим коришћењем, опет наводно месалијанских списа из макаријевског корпуса. Сами списи св. Григорија и њихова утемељеност на Евхаристијском опиту ово негирају, а постоје и његова отворена оспоравања месалијанства, као на пример оно у спису „О девствености“.<sup>414</sup>

\* \* \*

Сада ћемо се укратко осврнути на нека места из „Духовних беседа“ св. Макарија, за која сматрамо да бацају право светло на његово поимање Христологије. Код св. Макарија оваплоћење Христово заузима превасходно место у спасењу, за разлику од евагријанског система у коме контемплација, на неки начин, суштински задобија сав значај у процесу спасења.<sup>415</sup>

---

<sup>412</sup> Jaeger (1954): *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarissus*.

<sup>413</sup> Cf. Сидоров (1997): *Творения древних отцов-подвижников. св. Аммон, св. Серрапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий. Перевод, вступительная статья и комментарии*, 12. У прилог тезе да је Велика Посланица старија, и да ју је св. Григорије имао у виду приликом састављања свог списа говори и истраживање упоредне употребе новозаветних цитата. Бакер (cf. Baker, A. (1966): „Pseudo-Macarissus and Gregory of Nyssa“, *Vigilliae Christianae* 20, 227–234) објективно примећује да су изучаваоци св. Григорија склонили да њему припишу примат у ауторству а изучаваоци св. Макарија – Макарију (Baker, *op. cit.*, 228).

<sup>414</sup> *De virginitate* 23.3: „Неки су, имајући похвално стремљење и жељу ка овом часном животу, помислили да су заједно са њим стекли и савршенство, па су због надмености претрпели други пад (...) Међу такве спадају и они које Премудрост назива лењивцима (Прич 15, 19), који су на својим путевима распротрли трње, који сматрају да је усрђе за дела по заповестима Божијим штетно за душу, који одричу апостолске установе, који не једу свој сопствени хлеб ‘са усрдношћу’ (1Сол 4, 11–12) него посежу за туђим и лењост проглашавају за вештину живљења. Од таквих су и сањалице који обмане својих снова сматрају веродостојнијим од јеванђелских поука и који маштања називају откровењима“.

<sup>415</sup> А. Голицин (Golitzin (2002c): „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality“, 129–156.) износи тврдњу (слажући се са Desprez Vincent-ом) да су се Евагрије и Макарије „узајамно допуњавали и исправљали“. Ипак, када се сагледају текстови који су пред нама, јасно се види *суштинска* а не спољашња разлика између *Евагрија* и

Према св. Макарију, разлог оваплоћења Христовог је управо сједињење створене и нестворене природе. „Наш Господ је ради тога дошао – да измени и преобрази природу, да преобрази, и обнови и изнова створи душу, која је била уништена страстима кроз прегрешење, сједињујући је са својим сопственим Божанским Духом“.<sup>416</sup>

За разлику од оригениста-евагријанаца и месалијанства као неке крајње струје овог правца, св. Макарије даје изузетно – централно – место Св. Литургији у делу спасења. „Хришћанство је храна и пиће. И што неко више од њега једе, ум је више подстакнут сладошћу. Неодољиво је и незаситно, незаситно тражећи да више поједе“.<sup>417</sup> Овде видимо крајње поистовећење хришћанства са евхаристијским сабрањем. Евхаристија је догађај сједињења са Христом, стално причешћивање Њиме. Потпуно доследно светопавловској евхаристијској Христологији, св. Макарије примећује да је јединство у телу Христовом „најдрагоценије помазање, и када су верни њиме помазани, он постају христоси по благодати, како би били цареви и свештеници небеске Тајне. Они су синови и господи и богови“.<sup>418</sup> Сједињење са Христом у догађају Евхаристије је потпуно, њиме се превазилази трулежност и смртност створене природе и они који су са Њиме сједињени постају „христоси“ по благодати.

Св. Макарије одлучно одбацује аскетски формализам. Иако то овде не каже директно, он заправо одбацује екстремност оригеновско-евагријанско-месалијанске духовности која у одређеним делима, аскетским подвизима, види спасење, занемарујући или чак негирајући Евхаристију. „Промена коју хришћани наглашавају не налази се у облицима и спољашњим формалностима као што многи људи мисле, замишљајући да је разлика и подвојеност света и хришћана у томе, у формалностима и формама... А она је у обновљењу ума, у миру нашег промишљања, у љубави и небеском еросу Господњем и тиме се нова хришћанска твар разликује од свих других људи на свету. Због овога је Господ дошао“.<sup>419</sup>

---

*макаријевског корпуса.* Овакве тврдње одвише подсећају на оптужбе за оригенизам које су се некада износиле против св. Максима.

<sup>416</sup> *Нот.* XLIV.

<sup>417</sup> *Нот.* XVII, 13.

<sup>418</sup> *Нот.* XVII, 1.

<sup>419</sup> *Нот.* V, 5.

Св. Макарије нам даје не само евхаристијски контекст, већ и једно евхаристијско тумачење аскетизма. Он настоји да говори језиком који ће бити близак монасима, али у исто време се труди да им приближи тајну црквених служби. Тако каже да је „тело човеково храм Божији, а срце људско олтар Духа Светога“;<sup>420</sup> „Реч Црква се односи и на многе и на једну душу. Јер она душа која сабира своје мисли такође је Црква... па се тако овај појам односи и на многе хришћане а и на појединца“.<sup>421</sup> На овим примерима видимо, заправо, Макаријеву борбу против месалијанства, односно његово настојање да учркви аскетску традицију свог простора и времена. Аскетски подвиг, тако, за њега има посебну есхатолошку вредност. На Крштењу се задобија благодат, попут јеванђелских таланата, која се касније развија и умножава, али која своје испуњење има тек у веку који долази.<sup>422</sup>

Како смо показали, за св. Макарија је Тајна Евхаристије управо централни догађај спасења, пројава будућег Царства Божијег. Поново се само хришћанство поистовећује са Тајном Евхаристије: „У хришћанству нема ничег површног, јер је оно велика Тајна. Нека твоје господство спозна да си позван у царско достојанство. Ти си народ изабрани, свештенство и народ свети. Јер Тајна хришћанства је страна овом свету“.<sup>423</sup> Есхатолошка реалност је реалност живота хришћана: „Хришћани припадају другом веку. Они су синови небеског Адама, нови нараштај, деца Духа Светога, блистава браћа Христова, исто као и њихов отац, духовни и блистави Адам. Они припадају том граду, том народу, тој сили“.<sup>424</sup> Јанарас, објашњавајући ово место код св. Макарија добро примећује: „Овај ‘други свет’ хришћана, пре него овај свет пропадљивости и смрти, јесте живот васпостављен у јединство једног ‘народа’ и једног ‘града’“. Евхаристијска литургија живота је та која их враћа ипостасном извору као благодарењу, као евхаристији. Као љубавни одговор који уздиже постојање, свет и лепота света у личносној различитости и слободи“.<sup>425</sup>

---

<sup>420</sup> *Нот* I, 18.

<sup>421</sup> *Нот* II, 21.

<sup>422</sup> Оваква модификација или усмеравање подвижничког етоса ка Евхаристији и Светим Тајнама имала је утицаје на касније аскетске писце, као што су св. Марко Подвижник и Дијадох Фотички. Истом линијом ишао је и св. Максим Исповедник, посебно у својој *Мистагогији*.

<sup>423</sup> *Нот* XXVII, 4.

<sup>424</sup> *Нот*. XVI, 8.

<sup>425</sup> Јанарас, Х. (2007): *Слобода морала* (прев. А. Ђаковац), Каленић : Крагујевац, 71.



Тако је учешће у Евхаристијском животу Цркве, не само неопходни услов правог хришћанског подвижништва, него и једини пут обожења: „Они који заиста учествују у хлебу Евхаристије бивају достојни да учествују у Духу Светоме, и овим светим душама бива допуштено да вечно трају. Јер као што код онога који пије вино, оно доспева до свих његових удова... тако је и са оним који пије крв Христову, јер Дух Божији који је испијен се мешава са савршеном душом и она се мешава са Духом, и тако удостојена, постаје достојна Господа“.<sup>426</sup> На другом месту, говори о ономе што ни пророци нису могли видети: „нити су могли да разумеју да ће постојати крштење ватром и Духом Светим, и да ће хлеб и вино бити понуђени у Цркви као антитип Господњег Тела и Крви, и да ће они који учествују у видљивом Хлебу, духовно јести Његово тело, и да ће Апостоли и хришћани примити Утешитеља и да ће бити оденути силом свише и испуњени божанством ... Ништа од овога пророци нису знали“.<sup>427</sup>

На крају ове кратке анализе неких кључних поставки теологије св. Макарија, остаје нам да пажњу обратимо на његову „теологију срца“ по којој је можда и најпознатији. Ово учење свакако није новитет. Иако је св. Макарије тај који га је разрадио и дао му један доследан облик, ово учење је и раније било присутно у монашким круговима, а као што је познато, наставило је да у православљу живи и даље, имајући свој плодни израз у исихазму и учењу св. Григорија Паламе. Но, ово је учење за нас посебно занимљиво, зато што представља својеврсну супротност оригенистичкој концепцији подвижништва. Макарије следује семитској традицији, према којој срце означава средиште човеково, његову личност, при чему овај израз има значење слооде и слободне делатности, слободног односа са Богом.<sup>428</sup> Можемо чак рећи да су ово два различита типа аскетске теологије. Св. Максим Исповедник је управо тај који је направио синтезу ова два приступа, ова два предања. Његова синтеза, сасвим оригинална и генијална, имала је врло позитивне одјеке у каснијем црквеном схватању подвига и подвижништва, али није успела да у потпуности преовлада антиномију макаријевске и оригенистичке аскетике и етике, што се и данас осећа у црквеном животу, посебно у монашким круговима.

---

<sup>426</sup> *Ном* II, 22, 1.7–8.

<sup>427</sup> *Ном* II, 27, 17.

<sup>428</sup> О овоме сведочи читав макаријевски корпус. Посебно видети *Ном* XI.

Читава аскетика св. Макарија је христолошка. Христос је за њега центар, „камен угаони“. Сједињење нестворене и створене природе у личности Христовој, основ је сотириологије коју излаже св. Макарије. Обожење је за њега учествовање „у суштини и природи Његовој“.<sup>429</sup> Како примећује о. Јустин Поповић: „Суштаствено усвајање Христа чини људе светим, обоженим“.<sup>430</sup> Ово сједињење природа је могуће управо у догађају Евхаристије: „Тога ради дође Господ, да душе наше измени и обнови, и да их учини причасницима Божије природе –  $\thetaείας κοινωνιῶν$  Φύσεως, и да дâ души нашој небеску душу, тј. Божанског Духа, Који нас води у сваку истину, да бисмо могли живети вечни живот –  $\zetaωήν αἰώνιον ζῆσαι$ “.<sup>431</sup> Указивања на Литургијско заједничарење у Христу овде су више него очигледна. Син Божији се оваплотио да би створена природа могла да учествује, да се *причешћује*, Божанском природом. Ово поистовећење Христа са онима који причешћем постају Један са Њим је потпуно. Они тако постају „Христоси, од исте суштине, тако рећи, једног тела“,<sup>432</sup> „јер који освећује и који се освећују, сви су од Једнога“.<sup>433</sup> Управо је ова окренутост ка Литургији,<sup>434</sup> оно што списе св. Макарија ставља изван контекста месалијанства, заправо што их чини радикално *супротстављеним* како месалијанству, тако и оригеновско-евагријевској концепцији духовности и аскетизма. Али, циљ човековог обожења у Христу није да достигне стање Адама пре пада, него да га превазиђе, пошто „Силом Духа и поновним духовним рођењем (=Крштењем) човек достиже савршенство првог Адама, и постаје од њега већи, јер се обожује“.<sup>435</sup> Тако човек, и кроз човека читава творевина, учествује у животу Свете Тројице. Да наведемо поново речи о.

---

<sup>429</sup> *Нот.* XX, 1.

<sup>430</sup> Поповић, Ј. (1987): *Пут Богопознања*, Београд, 75.

<sup>431</sup> *Нот.* I, 7 (нав. према: Поповић (1987): *Пут Богопознања*, 75).

<sup>432</sup> *Нот.* I, 7.

<sup>433</sup> *Нот.* IV, 9, *cf.* Јев 2, 11.

<sup>434</sup> Тако су и чисто аскетски савети поткрепљени јасном евхаристијском конотацијом. Када, на пример, износи поуку о томе да они који се моле не треба да осуђују оне који раде, св. Макарије користи новозаветне, евхаристијске, слике једног тела у коме је сваки орган неопходан и има своју функцију (*cf.* *Нот.* III, 2).

<sup>435</sup> *Нот.* XV, 22.

Јустина: „Божанска Тријада је једино вечно нова, и сједињујући се с Њом личност човечја постаје и остаје ‘нова твар’“.<sup>436</sup>

Ваља уочити да поменути евхаристијски контекст Макаријеве аскетике није спољашњи, већ суштински. Аскетска борба се одвија на плану борбе са сопственом индивидуалношћу и егоцентризмом који спречава учествовање у евхаристијском сабрању: „Најглавније оружје атлете и борца ово је, да, ушавши у срце, води рат против Сатане, и да омрзнувши на себе – μισήσῃ τὴν ἑαυτὸν –, да негира (=одрекне се) душу своју – ἀρνήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ – да се љути на себе, да прекореваче себе“.<sup>437</sup> Како о. Јустин тачно примећује, поверовати значи одрећи се живота по сопственој природи „и принети себе у природу Божију... пренети себе у живот Божанства: изаћи из себе и ући у Божанство, изаћи из свога ‘ја’ и ући у ‘не-ја’, у ‘Ти’“.<sup>438</sup>

Поједини стручњаци често западају у заблуду, пропуштајући да довољно пажње обратe на *контекст* у који су стављене поједине тврдње, изрази или чак читаво учење. Није спорно да макаријевски корпус користи исти начин изражавања, чак исту или сличну „систематизацију“ аскетске теолошке мисли, али је он ставља у други – евхаристијски контекст. То даје једну сасвим нову и другачију димензију, и суштински, мада без отвореног непријатељства и оспоравања, „оправослављује“ неправославну аскетику Оригена, Евагрија и месалијанаца. Ипак, ово „оправослављење“ ће свој темељни теолошки израз наћи тек у синтези св. Максима Исповедника, о чему ће касније бити више речи.

Евхаристијско учествовање у Христу св. Макарије изједначава са животом: „Живот је рођење одозго од Бога, јер без тога немогуће је души живети, као што говори Господ: Ако се ко не роди одозго, не може видети Царство Божије“.<sup>439</sup>

Ако анализирамо списе св. Макарија видећемо да за њега изрази „душа“, „срце“, па чак и „ум“ представљају синониме за личност човекову<sup>440</sup> и указују на слободу као њену кључну одлику. Поистоветити „срце“ код св. Макарија са

---

<sup>436</sup> Поповић, *op. cit.*, 77–78 et passim: „Личност човечја се сраста са богочовечанском Личношћу Христовом; живот им се идентификује“.

<sup>437</sup> Нав. према: Поповић, *op. cit.*, 53.

<sup>438</sup> *Ibid.*

<sup>439</sup> *Hom.* I, 10.

<sup>440</sup> I. 3. 2; 4. 30; 27. 2; 39; 54. 2–3; II. 4. 4; 5. 4; 8. 3; 10. 1; 11. 9–13; 13. 1; 15. 8, 20, 28, 33–34; 19. 7; 24. 2; 26. 21–22; 32. 3; 43. 3 и 7; 3. 3. 2; 20. 2; 28. 4; *Велика Посланица* 6, 22, 34, 40, 42. (Cf. Поповић, *op. cit.*, 84–86).

емоцијама или афектима било би, ако не сасвим погрешно, онда свакако, сасвим једнострано. Св. Макарије „срце“ схвата као „фокус у коме Бог сусреће човека у његовој конкретној егзистенцији“.<sup>441</sup> Оно је „несхватљиви амбис“, али је очишћење срца могуће постићи „само кроз Исуса“. Имајући у виду раније речено, чини нам се да се ово „само кроз Исуса“ не може разумети ако се Макаријева аскетика измести изван евхаристијских граница.

### V. 3. Леонтије Византијски

Леонтије Византијски свакако се по свом значају не може поредити са именима као што су Ориген, св. Атанасије Велики, св. Кирило Александријски и др. Међутим, он има своје важно место у историји развоја Христологије, и то место можда није у потпуности испитано.<sup>442</sup> Ово је посебно тачно због посебности времена у коме је живео и сложености теолошких проблема који су тада доминирали. Надаље, неки елементи његове мисли су од посебног значаја за разумевање ових проблема код св. Максима Исповедника, па је то разлог што му посвећујемо сразмерно доста простора.

У Мињовој *Патрологији* (J. P. Migne, *Patrologiae Graecae Cursus Completus*), списи *Леонтија Византијског* су објављени у 86. тому (PG 86) заједно са списима једног другог Леонтија, касније названог *Јерусалимски*. У Мињовој *Патрологији*, која и до данас представља најраспрострањеније издање<sup>443</sup> Леонтијевих списа, ова два аутора су наведена под истим именом што је изазвало не малу смутњу, нарочито због тога што се у списима, данас приписаним Леонтију Јерусалимском, показују одређена јеретичка стремљења.

Многи су тако били спремни да без премишљања идентификују Леонтија са монахом који се спомиње у Кириловом *Vita Sabae*<sup>444</sup> и који је учествовао на

---

<sup>441</sup> Maloney – Ware (1992): *The Fifty Spiritual Homilies and The Great Letter*, 3.

<sup>442</sup> У поређењу са другим ауторима тог времена, о Леонтију смо, током истраживања, пронашли сразмерно мало литературе, што оставља утисак да је он у истраживањима донекле запостављен.

<sup>443</sup> Поред Мињове *Патрологије*, Леонтијеви списи су објављени и у Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, III, Turnhout 1979, 6813–6820; Franz Diekamp, *Doctrina patrum*, Münster 1907, 155–164; Kritische Edition in Vorbereitung im Corpus Christianorum Series graeca (Brian Daley). Zum Leben vgl. Innocentius von Maroneia, *Epistula de collatione cum Severianis*, in: *ACO IV*, 2 (1914), 169–184; *ACO III*; *Kyrillos von Skythopolis*, *Vita Sabae*; *Kyrillos von Skythopolis XLIX*, 2, hrsg. von Eduard Schwartz, Berlin 1939, 85–200.

<sup>444</sup> Schwartz, E. (1939): *Vita Sabae, Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 85–200; cf. Price 1991.

сабору из 536. г. Оно што о њему засигурно знамо је оно што он сам о себи каже у својим списима, а то је да је у млађим данима живео у Константинопољу где је био заведен од несторијанаца али га је Бог повео на дуго путовање као што је водио Израил кроз пустињу и дао га у руке „доброг човека“ који га је обратио истини. Он каже да је прва књига – CNE 1<sup>445</sup> – заснована на јавним расправама. Селерс [Seelers]<sup>446</sup> сматра да су CNE 1 и CNE 2 настали у време ових расправа са чиме се у потпуности слаже и Рис.<sup>447</sup> Обојица сматрају да CNE 3, који садржи напад на Теодора Мопсуестијског, припада каснијем периоду, када је оригенизам већ пао под осуду царских едиката из 543. и 544. г. и када су „три поглавља“ доживела своју осуду.

Упркос недостатку података за биографију Леонтија Византијског, многи аутори су га, како смо навели, поистоветили са монахом оригенистом из *Vita Sabae* што је произвело знатну конфузију и оставило трага на тумачењу Леонтијевих списа. Тако је Еванс<sup>448</sup> у својој дисертацији покушао да докаже да је Христологија Леонтија Византијског суштински оригенистичка, што је касније оспорено и одбачено као погрешно.<sup>449</sup>

Данашња наука овом Леонтију Јерусалимском приписује радове сачуване под насловима *Adversus Nestorius*, *Contra Monophysitas* и *De sectis*. Највећи допринос разјашњавању питања ауторства двојице Леонтија дали су у својим студијама Марсел Рихард<sup>450</sup> и Ј. Х. Ват.<sup>451</sup> Радови за које је данас са сигурношћу утврђено да припадају Леонтију Византијском и на којима ће се заснивати наше разматрање његове Христологије јесу: *Contra nestorianos et Eutychianos* (CNE 3), *Solutio argumentorum a Severo objectorum* (CNE 1),<sup>452</sup> и *Capita triginta contra*

---

<sup>445</sup> Пуни називи дела наведени су неколико редова ниже.

<sup>446</sup> Cf. Seelers, R. V. (1953): *The Council of Chalcedon : A Historical and Doctrinal Survey*, London: S.P.C.K., 311.

<sup>447</sup> Cf. Rees, S. (1940): „The life and personality of Leontius of Byzantium“, *Journal of Theological Studies* 41, 263–280.

<sup>448</sup> Cf. Evans, D. B. (1970): *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*, Washington D.C.

<sup>449</sup> Cf. Lynch, J. J. (1975): „Leontios of Byzantium. A Cyrillian Christology“, *Theological Studies* 36, 455–471.

<sup>450</sup> Cf. Richard, M. (1944): „Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance“, *Mélanges de science religieuse I*, 35–88.

<sup>451</sup> Cf. Watt, J. H. I. (1966): „The authenticity of the writings ascribed to Leontius of Byzantium. A new approach by means of statistics“, *Studia Patristica VII*, Berlin, 321–336.

<sup>452</sup> Усвојили смо, ради прегледности, уобичајено скраћено именовање Леонтијевих списа као CNE 1, CNE 2, CNE 3, како је дато у заградама.

*Severum* (CNE 2).<sup>453</sup> Иако у науци постоји одређена несигурност по питању ауторства када је реч о делу *Adversus fraudes Apollinistarum*, нећемо се сада упуштати у истраживање овог питања пошто оно за нашу тему није од прворазредног значаја. Задовољићемо се да делима Леонтија Византијског сматрамо само три која смо навели, пошто и у стручним круговима преовладава такво мишљење.<sup>454</sup>

### V. 3. 1. Значење појмова *enypostaton* и *anypostaton*

У Леонтијевом христолошком промишљању појам *enypostasis* свакако заузима најзначајније место. По њему је његов аутор постао познат и он је изазивао и изазива најснажније контроверзе.<sup>455</sup>

Леонтије је на жалост слабо превођен, тако да, колико нам је познато, на већини светских језика, укључујући енглески и руски, не постоје целовити преводи његових дела. Због тога смо одлучили да нашу расправу о овом важном теолошком појму започнемо изношењем превода једног ширег одељка који садржи Леонтијево објашњење овог појма. Тако ћемо избећи нејасноће које су се, како ћемо видети, јављале и услед криве интерпретације изворног текста од стране неких тумача. Одломак који наводимо налази се у PG 86, 1277C–1280B. Превод смо поредили и са енглеским преводом Ф. Л. Шулца,<sup>456</sup> пошто је он на располагању имао још необјављено критичко издање Леонтијевих списа које припрема Брајан Далей [Brian Daley].

---

<sup>453</sup> Cf. Lynch, *op. cit.*, 456.

<sup>454</sup> Cf. Moeller, C. (1951): *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, in: Aloys Grillmeier/Heinrich Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Gesch. und Ggw.*, I, Würzburg, 662–663; о идентитету и биографији Леонтија Византијског, видети опширније код Флоровског (Флоровски (1998): *Источни Оци V–VIII века*, 121–124).

<sup>455</sup> Треба знати да овај појам није изумео Леонтије. Према Лампеу (Lampe, G. W. H. (1961): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford at The Clarendon Press, 485B), овај појам се у значењу „стварно“, „реално“, „постојеће“, налази код Иринеја, као и код Оригена, Дидима, псеудо-Атанасија и других. Занимљиву употребу налазимо код Јована Граматика, који га употребљава у свом покушају да кроз задовољавајућу терминологију приближи православне и монофизите. Он је сматрао да суштина, као нешто универзално, постоји у индивидуалном. То индивидуално, односно конкретну индивидуалну суштину он назива ипостас, док појам енипостатон означава стварност, односно реалност ипостаси. У изразу енипостатон, префикс *en* се не односи на друго биће већ на потпуну реалност одговарајуће ипостаси (cf. Grillmeier (1995): *Christ in Christian Tradition. Volume two, Part two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, 61–67).

<sup>456</sup> Shults, F. L. (1996): „A dubious Christological formula: from Leontius of Byzantium to Karl Barth“, *Theological Studies* 57, 439.

„Ипостас [*hypostasis*] и оно што је ипостазирано [*enypostaton*] нису исто, као што ни суштина [*ousia*] и оно што је усуштаствљено [*enousion*] нису исто. Ипостас означава посебну индивидуу (некога), а оно што је ипостазирано односи се на суштину. Ипостас [*hypostasis*] одређује особу [*prosopon*] у смислу посебних карактеристика, док оно што је ипостазирано [*to enypostaton*] означава оно што није акцидентно [не само случајно]; последње има своје биће у оном другом а не сагледава се по себи; то је случај са свим таквим квалитетима, како онима који се називају суштинским тако и онима који се називају несуштинским, да они нису сами суштина, тј. опстојана [*subsistent*] ствар, него су увек схваћени у односу на неку суштину. На пример, као хладноћа у телу или знање у души. Истинито је рећи: нема такве природе која је безипостасна [*physis anypostaton*]. Али ће закључак бити погрешан ако се закључи да је нека ствар ипостас због тога што није безипостасна [*mē anypostaton*]. Слично, неко може исправно рећи: ‘не постоји тако нешто као тело без облика [*sōma aschēmatiston*]’. Али би било неправилно закључити да је облик тело. Он је само опазив у телу. Свакако не постоји безипостасна природа, тј. суштина. Природа, пак, није ипостас јер ту не може бити преокретања. Ипостас је такође и природа, али природа није такође и ипостас. За природу је дозвољено тврдити да је биће [*einai*] али ипостас може даље бити дефинисана као оно што јесте по себи [*kat` eauton einai*]. Претходно указује на карактер општег; последње одређује посебно унутар врсте. Природа означава особеност онога што је заједничко; ипостас издваја посебно од заједничког. Да сажмемо: за ствари које су једносуштне [*homoousia*], са заједничком структуром бића, исправно је рећи да су једне природе. Али неко може одредити као ипостас или [А]<sup>457</sup> ствари које деле природу али се разликују по броју, или [В] које су састављене из различитих природа али које деле заједничко биће. Под ‘делењем

<sup>457</sup> Ознаке [А] и [В] смо усвојили од Шульца (cf. Shults, *op. cit.*, 440).

бића' мислим на то што природа и суштина сваке нису схваћени по себи већ само са другом [природом] са којом су сједињени и састављени. То није као да свака [природа] саставља суштину друге, као што је то у односу суштина и ствари суштински приденутим од њих, које називамо њиховим квалитетима. Ово 'дељење бића' се може наћи у различитим стварима, као у односу душе и тела, који имају заједничку ипостас али особну природу, свака са различитом структуром бића.“

Сада ћемо покушати да укратко анализирамо неке моменте из наведеног одломка. Иако је појам „уипостазирање“ [*enypostaton*] свакако превасходнији, сматрамо да је бољи пут да у анализи кренемо од израза „безипостасна природа“ [*physis anypostaton*]. Шта дакле за Леонтија значи овај израз? „Истинито је рећи: нема такве природе која је безипостасна“. Овде Леонтије уствари не говори ништа ново. Још су Кападокијци, пре свега св. Василије Велики, говорили да природа не може да постоји „гола“ тј. без ипостаси. Ипостас представља конкретан начин постојања бића. Замишљати природу или суштину као нешто што постоји без своје ипостаси, значило би објективизирати саму природу или суштину, учинити је темељем постојања. Свети Кападокијци су управо ово хтели да избегну дајући појму ипостас значење Личности, односно конкретног начина постојања. Природа логично не може да постоји „безипостасно“. Овај појам код Леонтија је наравно употребљен само као логички пример пошто у стварности не може да постоји нешто тако као природа без ипостаси. Међутим, у каснијој протестантској рецепцији, двострука формула *anypostaton-enypostaton* је постала доминантна у дискурсу о односу човечанске и божанске природе у Христу. Тако је човечанска природа описивана као *anypostaton* – *безипостасна*, пошто она своју ипостас налази у својој уипостазираности у Личност (или ипостас) Логоса Божијег.<sup>458</sup> Иако се и оваква формулација може разумети на исправан начин, она може одати утисак како природа може да постоји без ипостаси, што не стоји, бар не стоји код Леонтија Византијског који је једини извор оваквог формулисања, касније широко прихваћеног.

---

<sup>458</sup> V. Barth, K. (1958): *Church Dogmatics*, vol. IV, part 2, Edinburgh T T Clark, 49.



Чини нам се да овакав приступ води унеколико погрешном схватању појма *enypostaton*. Овим појмом је Леонтије Византијски желео да означи природу која своје постојање има не у својој сопственој ипостаси него у ипостаси друге природе.<sup>459</sup> Тако он наглашава да „Ипостас [*hypostasis*] и оно што је уипостазирано [*enypostaton*] нису исто“. Нису исто јер је ипостас личност, начин постојања, а оно што је уипостазирано јесте природа која свој начин постојања – али и само постојање (!) има у ипостаси друге природе. На христолошком нивоу ово значи да људска природа постоји на начин постојања Ипостаси или Личности Логоса Божијег. Ипостас Логоса „узима“ људску природу, тј. даје јој нови начин постојања, а тај нови начин постојања није ништа друго до Ипостас Бога Логоса или још тачније Сам Бог Логос. Зато у следећој сентенци Леонтије каже: „Ипостас означава посебну индивидуу, а оно што је уипостазирано односи се на суштину“.

Дакле, нека природа може да постоји без своје ипостаси али не и без ипостаси уопште (то је оно што се делимично губи при протестантској употреби формуле *anypostaton-enypostaton*). Свакако, погрешно би било закључити да свака ствар (природа) има *своју* ипостас зато што није безипостасна. Леонтије узима за пример тело и облик. Иако тело не може да постоји без облика (као што ни природа не може да постоји без ипостаси), било би погрешно закључити да је сам облик тело. Међутим, Леонтије каже да је „ипостас такође и природа, али природа није такође и ипостас“ – овим он не уводи бркање разлике између појмова природа и ипостас већ жели да нагласи да свака ипостас подразумева и природу, тј. да не може да постоји ипостас која не би имала своју природу, док, са друге стране, можемо да говоримо о природи која нема *своју* ипостас, него и уипостазирана у ипостас друге природе.

Како смо раније навели, ознаке [А] и [В] за означавање два значења ипостаси смо усвојили од Шульца, мада су оне присутне и код других аутора, на пример код Линча.<sup>460</sup> Овакво означавање има за циљ да допринесе бољем разумевању текста. Тако су ознаком [А] означене ствари за које Леонтије каже да „деле природу али се разликују по броју“ а ознаком [В] оне „које су састављене из различитих природа али које деле заједничко биће“. Јасно је да Леонтије, када говори о стварима из класе [А] алудира на светотројичну теологију Кападокијаца.

<sup>459</sup> Cf. Shults, *op. cit.*, 431.

<sup>460</sup> Cf. Lynch (1975): „Leontios of Byzantium. A Cyrillian Christology“, 460.

Ипостаси Свете Тројице, Отац, Син и Свети Дух, деле једну божанску природу али се међусобно разликују „по броју“. Интенција је овде двострука:

- а) да се покаже да више ипостаси могу да имају једну заједничку природу, као што је случај у Светој Тројици, и
- б) да се покаже да разликовање ипостаси „по броју“ не представља њихово апсолутно раздељивање, тј. чињеница да се ипостаси разликују међусобно не води до тога да се оне нужно разликују и по суштини.

На овај начин Леонтије остаје веран Кападокијском разликовању ипостаси и суштине, као и једносушности Свете Тројице.

Ствари из класе [В] које Леонтије описује имају директне везе са Христологијом. Ипостас, дакле, може да обједињује различите природе – што ће рећи божанску и човечанску природу у Христу – и те природе, имајући једну заједничку ипостас, могу да деле „заједничко биће“. Ово „заједничко биће“ управо је исто што и ипостас, односно „конкретни начин постојања“.

Један од првих истраживача Леонтија Византијског, Давид Бичер Еванс [David Beecher Evans], покушао је да докаже како је ова Леонтијева концепција у суштини прикривено оригенистичка, односно евагријанска. Он је изнео тврдњу да Леонтије поима Исуса као Евагријев *nous*.<sup>461</sup> Његово настојање да своју тврдњу докаже базира се на, како сам каже, спекулацији. А спекулација се састоји у следећем: према Евансу бића из класе [А] могу на описани начин код Леонтија да буду уједињена на тај начин *само* са бићима из класе [А]. Чињеница да класа [В] упућује директно на Христологију указује нам на то да је разлог смештања Логоса у класу [В] не само могућност сједињења Божанске и човечанске природе, него и могућност сједињења са *трећим бићем*. То треће биће, према Евансу, указује на евагријанску концепцију Исуса као *nous*-а. Та трећа природа јесте „Исус Христос, једини *nous* који није отпао, према Христологији оригенисте Евагрија Понтијског... Према Евагрију, особина је *nous*-а као таквог да може или остати у заједници са Богом или од ње отпасти“.<sup>462</sup> Још један разлог због кога Еванс Леонтија сматра оригенистом јесте тај што према кириловској Христологији, Реч

<sup>461</sup> Evans (1970): *Leontius of Byzantium. An origenist Christology*, 37–42.

<sup>462</sup> *Ibid.*, 37.

Божија и тело јесу сједињени *kath` hypostasin*,<sup>463</sup> док Леонтије говори и о природном сједињењу, о *homoousioi* тела и Речи Божије. Еванс у овоме види доказ да је Христос за Леонтија уствари Евагријев *nous*. Своје тврђење он је покушао да докаже једном Леонтијевом употребом евагријанског термина,<sup>464</sup> као и његовим позитивним изразом о једном анонимном аутору кога су научници касије идентификовали као монаха Нонуса, оригенисту.

Међутим, ова аргументација је сувише спекулативна. Нема ни најмањих доказа да је Леонтије схватао Христа на евагријански начин. Штавише, кратком анализом значења и разлога навођења ствари класе [А] и [В] показали смо да је Леонтије потпуно усклађен да православним тријадолошким и халкидонским предањем. Даље, његово говорење о *homoousioi* тела и Речи Божије мора се схватити у смислу његовог концепта „заједничког бића“ односно заједничког постојања две одвојене и различите природе. То заједничко постојање или заједнички, ипостасни начин постојања различитих природа доводи их *по ипостаси* у везу која се може именовати и као *homoousioi* премда свакако не у монофизитском смислу који превиђа и занемарује уједињујућу улогу Ипостаси. Евансова представа Леонтија као оригенисте данас се у науци сматра одбаченом.<sup>465</sup>

### V. 3. 2. Кириловско-халкидонска Христологија Леонтија Византијског

Сада нам је циљ да укажемо на кириловску основу Леонтијеве Христологије, ослањајући се на Линчово поређење места из Леонтијевих списа са онима из дела светог Кирила Александријског.<sup>466</sup>

Говорећи о оваплоћењу, Леонтије промишља о томе и поставља питање – шта је извршено „сједињењем Логоса [са нашом природом] које Га је учинило подобним нама по природи“ (*hē tou Logou symphēs heonōsis*)? Његов одговор је сасвим јасан и недвосмислен. Ово јединство природа у Христу довело је до

<sup>463</sup> CNE I, 4, 4: „Ради нашег спасења, Он је ипостасно сјединио људску природу са Собом и на тај начин био рођен од жене, те за њега кажемо да јесте рођен по телу“.

<sup>464</sup> Evans, *op. cit.*, 84–85.

<sup>465</sup> Опширнију критику Евансових ставова видети код Линча (*cf.* Lynch (1975): „Leontios of Byzantium. A Cyrillian Christology“, 455–468).

<sup>466</sup> *Cf.* Lynch, *op. cit.*, 468–471.

„ослобођења од греха као и до потпуног освећења, и до потпуног јединства [божанске и човечанске природе] и [њиховог] сједињења у једном (Христу) схваћеном стварно и по назвању Сином и [до] пројаве најјаснијих знакова унутрашњег посебног идентитета Сина“ (*holes tēs huilkēs idiotētos*).<sup>467</sup> Говорећи, даље, о улози Духа Светога у оваплоћењу, Леонтије каже да је то „јединство [божанске и човечанске природе] засновано не просто на деловању Логоса већ на природном сједињењу Самог Логоса“ (*autou tou Logou ousiōdos anakraseōs*) са нама. Видимо да је оваква Христологија јасно кириловска, односно халкидонска. То се нарочито види у наглашавању *јединствености* Христовог идентитета уз очување двојности природа. Нешто даље, у СNE 3 (1377–80), читамо како православни саговорник кога представља Леонтије изјављује да „створитељ времена није одбио да дела и да се уобличи у Дјеви Марији“. Све нас ово води јасном закључку да је Онај који се оваплотио „створитељ времена“ а не оригенистички *pous*. Помињање Дјеве Марије у овом контексту такође је усмерено против несторијанаца и указује на кириловско-халкидонску Христологију Леонтија Византијског.

Навешћемо сада још нека места из Леонтијевих списа која сматрамо значајним за доказивање његове кириловске, односно халкидонске Христологије и следствено, за оповргавање тврдњи о његовом наводном „прикривеном“ оригенизму, најпре један мало опширнији (дводелни) одломак који прилично јасно одражава Леонтијеву позицију по питању разумевања кључног појма ипостас:

„Од ствари које суштински постоје и које су сједињене по суштини [*kat` ousian*], неке чак и у јединству чувају одговарајуће карактеристике свога постојања, док су друге смешане једна са другом и оштећене тако да је уништен тачан идентитет ствари које су сједињене. Однос ствари прве врсте, када се посматра са сваком и у свакој, проиходи једну [ствар] од две, и како би се могло рећи, показује их као једну [ствар] по броју, али тако да још увек чувају разлику бића [постојања] у идентитету јединства. Пример овога међу

---

<sup>467</sup> СNE 3, 1352–53.

живим бићима је наша људска [природа], а међу једноставним или природним објектима то је врста међусобног односа ствари које имају своју сопствену ипостас и које могу да постоје по себи. Тако нешто имамо у случају бакље. Јер дрво је једна ствар а горућа природа је друга, али када постоје једна са другом и једна у другој, оне обе постају једна бакља. Неко би могао рећи, помало натежући, да је ватра постала дрвенаста а дрво ватрено, да једно [дрво] учествује у светлости ватре, док друго налази земаљску тежину у потпаљеном, тако да међусобно мењају квалитете, док [у исто време] чувају сопствени и несмешани идентитет“.<sup>468</sup>

Већ у следећој колумни наилазимо на даље разматрање овог питања:

„Размотривши ово, морамо запазити да ствари које су узајамно измењене и преображене и које су конституисане од различитих облика и суштина, не чувају ништа несмешано након састављања [тих] ствари које су у то сједињење [укључене]. Али прожимање и мешање одређених њихових особина – свих њих заједно – ствара нови смешани облик и тамо је [настала] смешана маса смешаношћу многих ипостаси и природа, тако да се не очувава ни индивидуалност [= особност] ипостаси ни уобичајене особине природе, него настаје нешто друго што је у постојање дошло а што није ово [што није ни једно од природа које су тако смешане – прим. прев.] и што није истоветно ни са једним од својих конститутивних делова. Тако, дакле, ако божанство и човештво, када су сједињени по суштини, не чувају у том јединству природне особине свакога, ако су смешани тако да не остаје ни божанство ни човештво, онда настаје нека друга врста суштине, уобличена од њих али ипак не иста (са њима). Шта може бити безбожније и гнусније од овакве замисли, ако не ово подржавати у говору и ово научавати као догмат? Остаје, тако, да на основу овог испитивања карактера суштинског сједињења, треба да

---

<sup>468</sup> PG 86, 1304.

сагледавамо несмешани (посебни) идентитет божанства и човечанства, у складу са претходним примерима, прикупљајући од свих ових ствари нејасну слику истине која је изнад свега, која показује да из ових (двеју природа) произлази један ентитет, а за њега ја не марим да ли ћеш га назвати Личност или ипостас или неподељиво биће или темељ (субстратум), или шта друго што ти се допада. Јер аргумент је сада углачан и стављен у борбу против оних који их (=природе) деле у њиховом односу, (говорећи) о достојанству или ауторитету или неком другом односу подељених ствари, показујући да деле природе у одељене ипостаси, а (такве природе) не могу имати стварни однос и не могу учествовати у размени (квалитета) ...<sup>469</sup>

Погледајмо сада поближе шта нам Леонтије говори у ова два шира одељка које смо навели. Он тако каже да неке ствари – то јесте природе или суштине – чувају своја својства и при сједињењу. Ове ћемо, следејући самом писцу, назвати стварима I групе. За разлику од ових, ствари II групе губе своја својства, тако да нестаје и идентитет сваке појединачне природе која у таквом сједињењу учествује.

Говорећи о првој врсти, Леонтије каже да њихов узајамни однос „происходи једну [ствар] од две ... показује их као једну [ствар] по броју, али тако да још увек чувају разлику бића [постојања] у идентитету јединства“. Две природе се сједињују и добијају – како ћемо касније видети у једној ипостаси – јединствени идентитет, тако да се могу бројати једним бројем, али у оквиру тог јединственог идентитета очувавају различитост својих природа. Христолошки контекст је сасвим јасан. Христа „бројимо“ као Једног, а не као двојицу – ово је уперено против несторијанства и сасвим је у складу са халкидонским инсистирањем на „једном и истом“ Господу кога Оци Сабора исповедају. Међутим у том Једном и јединственом Христу, у тој једној и јединственој ипостаси, божанска и човечанска природа очувавају своја својства, премда су, због јединства у ипостаси, бројиве једним бројем. Даље Леонтије образлаже, да,

---

<sup>469</sup> PG 86, 1305.

када не би било тако и када природе не би чувале своја својства, онда бисмо морали говорити о некој трећој природи која не би била ни божанска ни човечанска. Таква трећа природа би била уобличена од ове две али не би била ни једна од њих. За Леонтија ништа не може бити гнусније и безбожније од овога, пошто би на тај начин читава икономија спасења била поништена, и јаз између створене и нестворене природе у Христу не би био превазиђен. На овај начин се Леонтије супротставља монофизитству и одбацује га. Јер монофизити према његовом мишљењу, деле природе у одељене ипостаси а такве природе не могу да имају стварни однос. Зашто? Зато што ако већ имају своје ипостаси – свој конкретан начин постојања – однос међу њима више не може бити ипостасан, тј. може бити само спољашњи, може бити само кроз мешање а не истинито сједињење. У таквом мешању размена квалитета или особина природа међусобно је немогућа, поготово ако се ради о толико различитим природама као што су божанска и човечанска, пошто би при таквом сусрету природа, створена природа, као далеко слабија, претрпела такве измене које би довеле до њеног потпуног апсорбовања, односно нестанка. Последњи закључак који смо изнели не налазимо тако изречен код Леонтија али он следи из његове аргументације.

\* \* \*

На основу свега изнесеног можемо да закључимо да за Леонтија појам *enypostasis* означава стварност сједињења две природе по ипостаси а не по суштини, при коме свака природа очувава своја својства док је гарант или темељ њиховог јединства једна заједничка ипостас. Према Г. Флоровском „У-ипостасност јесте један од могућих случајева сједињења или узајамног дејства природа. То је сједињење без сливања, тј. без губитка или промене суштинских својстава природа које се сједињују“.<sup>470</sup>

Израз *physis anypostaton* никако не треба да буде схваћен у смислу да нека природа може постојати без ипостаси. Тај израз значи да одређена природа не мора да има своју сопствену ипостас. Само у том смислу је човечанска природа у Христу безипостасна. Према Г. Флоровском, „уколико не постоји ‘безипостасна’ природа, не значи да је природа реална само у својим сопственим

---

<sup>470</sup> V. Флоровски (1998): *Источни Оци V–VIII века*, 127.

индивидуализацијама или ипостасима... Другим речима, не постоје само ‘једноприродне’ особе или ипостаси него и сложене“.<sup>471</sup>

Даље, Леонтијева Христологија ни на који начин није оригенистичка, него управо халкидонска. Можемо рећи да је он отишао чак и корак даље од Халкидона у прецизном термилошком изражавању. Због тога Леонтије Византијски и јесте један од важнијих писаца пост-халкидонског периода, који је на креативан начин покушао да објасни заблуду Севировог и Диоскоровог тумачења богословља светог Кирила, чувајући се у исто време несторијанства. Његово промишљање, иако није тако свеобухватно и по темама опширно као код неких других отаца Цркве, оставило је неизбрисив траг на православну Христологију. Леонтије није био систематичар. Циљ његовог рада је био да одговори потребама свога времена кроз полемику са јеретцима. Он се сучељава са многим термилошким и значењским двосмисленостима заосталим из претходног периода. У својој Христологији се махом ослања на светог Кирила и тумачи га на халкидонски начин.<sup>472</sup>

#### V. 4. *Corpus Areopagiticum*

Питање утицаја дионисијевског корпуса (*Corpus Areopagiticum – CD*) на св. Максима Исповедника није до данас у потпуности решено, што је блиско повезано са чињеницом да, иако је постигнут велики напредак, питање ауторства схолија на списе псеудо-Дионисија још увек није добило свој дефинитивни одговор. По свему судећи, ако не буде изненађења у виду проналаска неких нових манускрипата, и питање идентитета аутора дионисијевског корпуса, као и дефинитивно и сасвим сигурно решење питања ауторства његових схолија, остаће ипак нерешено. О том проблему смо расправљали раније у нашем раду, па се стога нећемо поново враћати на то питање.

У сваком случају, остаје сигурно да је св. Максим, у најмању руку, аутор бар неких од ових схолија, што, свакако, указује на његово велико интересовање за дионисијевски корпус. Није без значаја и чињеница што је предање Цркве приписало св. Максиму и оне схолије за које је данас више-мање сигурно

---

<sup>471</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>472</sup> *Ibid.*, 125.



утврђено да му не припадају, већ да су дело Јована Скитопољског. Искуства са разматрањем ауторства других хришћанских списа, почев од Новог Завета па надаље, указују нам да се занемаривање црквеног предања, прилично „модерно“ и распрострањено код неких научника, посебно протестаната, врло често показивало неутемељеним. Чак и у случајевима када се испоставило да аутор неког списа заиста није она особа којој је предање приписивало то ауторство, неретко се долазило да закључка да су постојали врло дубоки разлози да се то дело припише баш тој особи. Тако је и са схолијама св. Максима на *Corpus Areopagiticum*. Ако и прихватимо да он није аутор већег дела ових схолија – а ово питање се, како смо већ истакли, никако не може сматрати коначно решеним – остаје чињеница да су оне често веома *максимовске*, да се слажу и допуњују са оним што налазимо у другим његовим списима, мада је тачна примедба Г. Флоровског да што се стила писања тиче „веома мало схолија подсећа на преподобног Максима“.<sup>473</sup>

Важно је поменути и Максимово изричито спомињање Дионисија Ареопагита у *Мистагогији*, где наглашава да он неће говорити о ономе о чему је Дионисије већ писао јер је то непотребно и излишно: „Али, пошто је пресвети и ваистину богопросвећени Дионисије Ареопагит у своме делу *О црквеној јерархији* схватио и објаснио, достојно величанству свога ума, симболе који се користе у тајни свештеног сабрања то треба имати у виду да се наша реч сада неће бавити истим стварима, нити ће ићи истим правцем као код њега. Јер било би смело па чак и дрскост, и граничило би се са безумљем да се неко подухвати истих тема као и он, а није у стању нити да му се приближи, нити да га схвати, и да као своје сопствене тајне износи оно, што је богонадахнуто откривено Духом једино њему самом“.<sup>474</sup> ... „Ја не обећавам да ћу изложити све оно што је на тајанствен начин созерцавао блажени Старац (=Дионисије), нити исте његове речи, како их је он сам поимао и говорио. Јер он је био философ и учитељ сваке мудрости, и помоћу напредовања у врлинама и дуговременим телесним трудољубљем и упражњавањем у божанским стварима ослободио себе од уза материје и фантазија које ова изазива. Отуда је заслужено имао ум обасјаван божанским зрацима те је могао непосредно да посматра оно што многи нису могли да виде. Реч му је била

<sup>473</sup> Флоровский, Г. В. (1933): *Византийские отцы V–VIII веков*, Париж, 97.

<sup>474</sup> *Myst. Proemium* 3 [PG 90 660D]

најтачнији тумач његових узвишених мисли, као огледало које није помрачавала мрља никакве страсти, и она је имала моћ да чисто исказује и предаје оно, што други нису били у стању ни да помисле. И тако, слушатељи његови, могли су да виде сву мисао његову на колесници речи, а такође да у пуној чистоти појме и прихвате свим умом целокупност созерцања, које им је пренесено посредством речи“.<sup>475</sup>

Овакав став имплицира да св. Максим Дионисија сматра неоспорним ауторитетом на који се позива и ослања. Наравно, то не треба узети у апсолутном смислу, као да св. Максим некритички усваја све што је Дионисије рекао. Остаје ипак неоспорна чињеница да га је св. Максим особито уважавао и о томе отворено говорио, што никако не треба занемарити при процени утицаја који је *Corpus Areopagiticum* имао на њега. Јарослав Пеликан исправно уочава да „као представник православне христолошке духовности у седмом веку, Максим Исповедник тумачи Дионисијев језик на такав начин да постиже тријадолошку и христолошку преоријентацију дионисијевског система рехабилитујући га на тај начин“.<sup>476</sup>

Међутим, како примећује А. Лаут, у науци су постојале тенденције да се св. Максим и дионисијевски корпус одвоје и да се утицаји *Corpus Areopagiticum*-а на св. Максима минимализирају или чак негирају. Лаут наводи такве покушаје Иринеја Хаусхера [Irénée Hausherr],<sup>477</sup> Поликарпа Шервуда и Јована Мајендорфа. Он сасвим оправдано побија Хаусхерово неутемељено тврђење о наводном пресудном утицају Евагрија,<sup>478</sup> на темељу чега он негира утицај Дионисија. Хаусхер се овим питањем не бави темељно већ узгред, те ту ваља тражити узроке помањкања доказа за изнесене тврдње, које су међутим, код неких каснијих истраживача оставиле утисак и допринеле јачању тенденције да се потпуно пресеку везе између св. Максима и Дионисија. На сличној је линији, како показује Лаут, и Поликарп Шервуд. Иако сам признаје несумњиви ауторитет који Дионисије има за св. Максима, бар када је у питању *Мистагогија*, он изводи

---

<sup>475</sup> *Myst. Proemium* 4 [PG 91, 661C].

<sup>476</sup> Pelikan, J. (1985): „Introduction“, у *Maximus Confessor, Selected Writings*, превод и напомене George C. Berthold, New York: Paulist Press, 7.

<sup>477</sup> Louth, A. (1993a): „St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence“, *Studia Patristica* 28, 168.

<sup>478</sup> О Евагрију и његовом утицају на св. Максима опширније ћемо говорити у одељку који следи.

неутемељени закључак да „Максим није био тај који је увео Дионисија на Исток“<sup>479</sup> што је у колизији са раније изнесеним признањем. Лаут се осврће и на Јована Мајендорфа, који износи тврдњу да се код Дионисија разликују *θεολογία* и *θεουργία*, уводећи на тај начин супротстављање између наводног индивидуалистичког мистицизма Дионисија и христоцентризма св. Максима.<sup>480</sup> Међутим, према Лауту, овакво схватање је сасвим погрешно јер се заснива на кривој претпоставци да је Дионисије без модификовања преузео неоплатонски језик, заправо не само језик него и систем.<sup>481</sup> Тако се, на пример, појам *θεουργία* заиста користи код Јамвлиха и означава религиозни обред, док Дионисије *никад* не користи овај израз за религиозну церемонију. Код њега *θεουργία* означава божанско деловање и у великом броју случајева он овај појам користи управо да опише оваплоћење Сина Божијег.<sup>482</sup> Литургија тако не представља један пример *θεουργία*-е већ је она *ἱερούργια* а веза између Литургије и *θεουργία*-е је у томе што се у Литургији савршава (= остварује) *θεουργία*. „Он примењује на Литургији неоплатонски језик теургије, и чинећи то он га преображава“.<sup>483</sup> Ова тема за нас није без значаја, будући да од „православности“ његовог схватања Литургије у многоме зависи и „православност“ његовог осталог учења, па тиме и наш став о односу св. Максима према Дионисију. При разматрању ове проблематике, поред наведеног Лаутовог дела, од велике нам је помоћи био и чланак Грегори Шава,<sup>484</sup> у коме он потанко разматра право значење јамвлиховске теургије као и Дионисијеве позиције.<sup>485</sup>

<sup>479</sup> Louth, *op. cit.*, 169.

<sup>480</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>481</sup> Мајендорф је, са своје стране, како примењује Лубардић (Лубардић, Б. (2004): „Апофатика и катафатика – теолошко и философско објашњење“, *Богословље* 1/2, 68), интерпретирао Дионисијев неоплатонизам апологетским разлозима, што ипак не мења суштину ствари.

<sup>482</sup> Louth, A. (1986): „Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite“, *Journal of Theological Studies New Series* 37, 434.

<sup>483</sup> Louth (1996): *Maximus the Confessor*, 30.

<sup>484</sup> Cf. Shaw, G. (1999): „Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite“, *Journal of Early Christian Studies* 7, 573–600.

<sup>485</sup> Као занимљива помисао – за коју у литератури нисмо нашли потврде – јавља се идеја о евентуалном утицају хришћанства на Јамвлиха и уопште на неоплатоничаре његовог периода. У трећем веку, хришћани свакако нису представљали сасвим занемарљиви друштвени фактор, а нису били инфериорни ни на теоријском плану. За овакву претпоставку сада немамо доказа, па је наводимо само као инсинуацију.

У сваком случају, сам Дионисије неоспорно јесте, пре свега, литургијски теолог, па је природно да се највећи утицај Дионисија на Максима очекује управо у *Мистагогији* која се бави созерцавањем Литургије. Наравно, читав корпус дела св. Максима јесте у светлу Литургије, чак и онда када је он директно не спомиње. Литургија за његову теологију представља окружење и широки темељ, егзистенцијалну базу, на којој се гради значењска структура свих осталих појмовних склопова. На самом почетку списа, како смо навели раније, Максим наговештава и најављује велики утицај Дионисија, што међутим, углавном изостаје. Максим у *Мистагогији* даје пре свега есхатолошко тумачење Литургије. За њега, како Рорем примећује, „начелно, Литургија је предукус славља које долази, икона коначне будућности“.<sup>486</sup> Управо тога нема у Дионисијевој *Црквеној јерархији*, где се литургијски догађаји уопште не повезују са Царством будућег века. Заправо, читав Дионисијев корпус се не бави есхатологијом, тако да с обзиром на ту чињеницу, можемо рећи да је његов утицај на *Мистагогију* врло мали, ако га уопште има.<sup>487</sup>

При разматрању питања на који начин и у којој мери је дионисијевски корпус утицао на св. Максима, као проблем се намећу два питања: прво је, *како тумачити и разумети самог Дионисија*. Да ли су његови списи, како се у литератури често наводи, заправо нека врста хришћанске (више мање некритичке) рецепције неоплатонизма,<sup>488</sup> или он, заправо, само усваја одређену неоплатонску терминологију, настојећи да појмовима које је из савремене му философије позајмио, објасни стварност хришћанске вере и искуства?

У старијој научној литератури доминира приступ који одговара првој изнесеној претпоставци, тј. где се Дионисије сагледава и разуме као нека врста хришћанског неоплатоничара. То убеђење је код старије генерације научника било доста утврђено и прилично оштро изражавано. Тако, на пример, Roques<sup>489</sup>

---

<sup>486</sup> Rorem, P. (1993): *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and Introduction to their Influence*, New York and Oxford: Oxford University Press, 122.

<sup>487</sup> Аргументација коју смо изнели потиче из Роремове студије (Rorem, *op. cit.*, 122). Он наводи да је пронашао само једно изравно есхатолошко место код Дионисија – PG 4, 592C, 52–53. По питању могућег утицаја Дионисија на Максимову *Мистагогију*, он оставља могућност само жанровског утицаја – у смислу подухвата тумачења Литургије – иако не и садржинског.

<sup>488</sup> Тако је на пример код Харнака (*cf.* Harnack, A. von (1893–9): *History of Dogma IV*, London, 339–340, н. 610).

<sup>489</sup> Roques, R. (1947): „La primat du Transcendent dans la purification de l’intelligence selon le Pseudo-Denys“, *Revue d’Ascetique et de Mystique* 23, 142–170.

каже да је „мисао псеудо-Дионисија инспирисана космологијом и хијерархијским<sup>490</sup> поретком који су страни суштини хришћанства“, док Venneste<sup>491</sup> истиче да се у делу Дионисија „не може наћи траг конкретног хришћанског искуства, већ само ехо добро прикривене неоплатонистичке технике“. Као какав закључак оваквог промишљања о Дионисију могле би се узети речи Grondije-a<sup>492</sup>, који сматра да би „било тешко приписати Дионисију друго место у дугој и тешкој еволуцији хришћанског учења, до место не сасвим преобраћеног неоплатонисте“. При проучавању ове сложене проблематике јављале су се бројне потешкоће, као на пример, неразумевање самог неоплатонизма, посебно оног Јамвлиховог, о чему опширније говори Шав.<sup>493</sup>

Овде желимо да подсетимо на Роремово<sup>494</sup> доста убедљиво указивање на утицај Јамвлиховог схватања теургије на Дионисија, посебно када је у питању подела богослужења на три класе, што се према Рорему, види у Дионисијевој јединственој интерпретацији Литургије. Међутим, и сам Рорем примећује да је Дионисије начинио значајне промене у јамвлиховској подели богослужења на три дела. Сложили бисмо се са Шавовим закључком да се разликовање између Јамвлиха и Дионисија темељи на „самом разликовању погледа на свет“, <sup>495</sup> пошто је Јамвлих утемељен на питагорејско-платонској митологији, према којој је космос основан на божанском добротинству које се непрестано открива у математичким пропорцијама. С друге стране, Дионисије је био утврђен на библијском предању и „хронологији црквених празника“.<sup>496</sup>

Каснији истраживачи, посебно православни, заступају другачије гледиште које дионисијевски корпус сврстава у хришћанско предање. Тако још Лоски подвлачи да се Дионисијева зависност од неоплатонизма своди „на спољашње

---

<sup>490</sup> Овде је занимљиво приметити да сама именица „хијерархија“ припада Дионисију. Глаголски облик је коришћен и раније, и означавао је званичника који председава тајним обредом. Супстантивирани облик овог глагола представља један од Дионисијевих неологизама (cf. Wear, S. K. and Dillon, J. (2007): *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition – Despoiling the Hellenes*, Ashgate, 56).

<sup>491</sup> Venneste, J. (1959): *La mysterie de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Areopagite* (Desclee de Brouwer).

<sup>492</sup> Grondije, L. H. (1960): „La terminologie metalogique dans la theologie Dionysienne“, *Nederland Theologisch Tijdschrift* 14, 420.

<sup>493</sup> Shaw (1999): „Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite“, 577.

<sup>494</sup> Rorem, P. (1984): *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 106–7.

<sup>495</sup> Shaw, *op. cit.*, 582.

<sup>496</sup> *Ibid.*, 583.

сличности које не иду до корена њиховог учења, и које се тичу само речника који им је, као савременицима, био заједнички“.<sup>497</sup> Слично говори и Лаут, сагледавајући неоплатонске утицаје у ширем културолошком смислу.<sup>498</sup> Иако научници покушавају да на непристрасан начин приступе теми, нисмо могли а да не приметимо извесну конфесионалну наклоност одређеном решењу. Није сасвим случајно што су управо протестантски истраживачи најжешћи заговорници тезе о Дионисију неоплатоничару, док се православни јављају као његови апологети. Лако је извући историјску паралелу (питање је, додуше, да ли сасвим умесну), пошто се и св. Максим јавља као апологет Ареопажита кога су у то време монофизити увелико присвајали. Почетна реакција православних, попут Ипатија Ефеског, била је негирање аутентичности ареопажитика, али су касније и православни прихватили његове списе као изворне.<sup>499</sup>

\* \* \*

Сходно одговору на питање природе дионисијевског списа, долазимо и до питања утицаја дионисијевског корпуса на св. Максима. Тако одговор може ићи у смеру који би разумео и Дионисија и св. Максима као хришћанске неоплатоничаре, или – што је у литератури често присутно – одговор може нагињати закључку да је Максим заправо „оправославио“ Дионисија, и да га је, поред свих похвала којима га дарује, заправо суштински преиначио и променио. Постоје и приступи, на које смо се малочас осврнули, према којима је Дионисије заправо имао сасвим занемарљив или никакав утицај на св. Максима,<sup>500</sup> а има и оних који се залажу за тезу да је Максим заправо усавршио, допунио и разрадио оно што је Дионисије – у смислу догматске акривије – добро поставио.

---

<sup>497</sup> Lossky, V. (1976): *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 288.

<sup>498</sup> Louth, A. (1989): *Denys the Areopagite*, London: Geoffrey Chapman, 23–24.

<sup>499</sup> Cf. Balthasar, H. U. von (1988): *Cosmic Liturgy, The Universe According to Maximus the Confessor* (Eng. Trans. Brian E. Daley), S. J. San Francisco, 34. Ипатије, расправљајући са монофизитима који се позивају на псеудо-Дионисија каже: „Напокон, рекли смо оно што је за почетак било потребно рећи. Ти наводи, за које ви кажете да долазе од блаженог Дионисија Ареопажита – како можете да докажете да су аутентични, као што тврдите? Јер да су они заиста његови, не би могли остати непознати блаженом Кирилу“ (нав. према: Pelikan, J. (1987): „The Odyssey of Dionysian Spirituality“, in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, Paulist Press, New York, 14).

<sup>500</sup> Cf. Viller (1930): „Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: les oeuvres d'Évagre le Pontique“.

Разматрајући све ове разноврсне приступе, ми се опредељујемо за комбинацију гледишта према којима је Дионисије у *суштини православан*, али су неки његови ставови понекад *недоречени* и *недовољно јасни* ако се посматрају са чисто хришћанског, предањског и црквеног гледишта. Иако неоплатонски, или било који други философски утицаји, ако су формални, не представљају проблем, нити су обавезно тачка на којој би се хришћански теолог одвојио од пута православности, код Дионисија се примећује *недовољна диференцираност*, пре свега у односу на Јамвлихову и Проклову рецепцију неоплатонизма, што лако може да води до погрешног разумевања и стварања утиска о Дионисију као неком „хришћанском Јамвлиху“. За то је, ако тако можемо рећи, крив сам Дионисије, пошто се његове одређене поставке тешко могу тумачити изван платонског етоса. Тако на пример, његова подела јерархијског устројства на интелегибилну (небеску) и сензибилну (црквену) јерархију, тешко може да се не повеже са Платоновом дихотомијом интелегибилног и сензибилног, као што је и сама подела унутар јерархија чисто платонска.<sup>501</sup> Сам концепт тријадичког универзума своје корене има код Плотина. Он у својим *Енеадама* говори о Једном, Уму и Души као о три ипостаси (свакако не у кападокијском смислу речи). Ову Платинову основу су касније разрадили Јамвлих, Сиријан и Прокло, што највероватније и представља основу Дионисијевог учења о јерархији.<sup>502</sup>

Те нејасноће и недоречености, и посебно споменуте недовољне диференцираности, исправља св. Максим. Наравно, св. Максим је пре свега самостални мислилац. Он заправо у свој систем (мада бисмо код св. Максима можда пре могли да говоримо о донекле парадоксалној „систематичној несистематичности“ или пак о „несистематичној систематичности“) уклапа неке елементе које налазимо код Дионисија. Опет, то уклапање не представља никакав површни еклектизам, већ напротив, једну од најкреативнијих синтеза у историји хришћанске мисли. То је синтеза која је, на темељу црквене традиције, обухватила не само библијско откровење већ и постигнућа јелинске философске мисли, како изворне, тако и у њеним различитим хришћанским рецепцијама. „У свом новоплатонизму он уопште није новотар, него се налази уз већ сабрану

---

<sup>501</sup> Cf. Wear (2007): *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition – Despoiling the Hellenes*, 57.

<sup>502</sup> *Ibid.*

хришћанску традицију. Он пре свега своди њене резултате, с оригиналним систематским замахом и с већом дијалектичком снагом и вештином“, како примећује Г. Флоровски.<sup>503</sup>

С друге стране, и разматрање *Corpus Areopagiticum*-а у контексту црквеног предања ствара извесне тешкоће, од којих смо неке назначили. Јасно је да је Дионисије *homo ecclesiasticus*, те да и његове идеје и разлагања трпе значајан утицај његових теолошких претходника. Готово је немогуће са сигурношћу разлучити шта је ту тачно Дионисијево а шта Дионисије заправо преузима из црквеног предања; овде имамо у виду пре свега, али никако једино, велике Кападокијце, а од њих понајвише св. Григорија Ниског. За утврђивање и научно доказивање оваквог гледишта, у великој мери су допринели радови Г. Флоровског, а у новије време и Ендрјуа Лаута,<sup>504</sup> који свакако представљају новину и освежење у изучавању и св. Максима Исповедника и *Corpus Areopagiticum*-а.

\* \* \*

При сагледавању и процени философских утицаја на псеудо-Дионисија изврсно може да нам послужи навод из докторске дисертације Лисе Марије Еспосито:<sup>505</sup> „Постоји општа сагласност да је псеудо-Дионисије значајно зависан од неоплатонизма атинске школе петог и раног шестог века и да се посебно ослања на Прокла. Касни атински неоплатонизам јасно произлази из Платонове мисли и Платиновог (204–270) платонизма (сада названог неоплатонизам), који, посредовањем Платиновог ученика Порфирија (232–305) и у комбинацији са мишљу сиријског философа Јамвлиха (245–326), суштински доприноси коначној форми платонизма који је елабориран и систематизован код Прокла (412–485)“. Сваки истраживач ареопагитског корпуса лако ће се сложити са чињеницом да се неоплатонски појмови, али и читаве структуре и концепције, овде обилато

<sup>503</sup> Флоровский (1933): *Византийские отцы V–VIII веков*, 101.

<sup>504</sup> Louth, A. (1981): *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Clarendon Press; Louth (1986): „Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite“; Louth, A. (1989): *Denys the Areopagite*, London: Geoffrey Chapman; и Louth (1993a): „St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence“.

<sup>505</sup> Esposito, L. M. (1997): *Pseudo-Dionysius: A Philosophical Study of Certain Hellenic Sources*, Philosophy Center for Medieval Studies University of Toronto, 14.



користе.<sup>506</sup> Међутим, поставља се питање, да ли употреба тих појмова и ширих концепција значи и усвајање читавог неоплатонског система? Или се код Дионисија може повући паралела са ранијим оцима Цркве када су многи јелински философски појмови „крштени“, тј. када им је значење суштински промењено? Вероватно ни једно ни друго не представља прави одговор, који, чини се, лежи негде на средини. Дионисије је несумњиво веома обилато користио не само неоплатонске појмове већ и читаве елементе њихових философских система, прилагођавајући их и мењајући сходно његовом хришћанском погледу на свет и стварност. Занимљив је и значајан његов покушај смештања неоплатонског наслеђа у контекст хришћанског, рекли бисмо посебно литургијског искуства,<sup>507</sup> који има своје сјајне и мање сјајне моменте. Према Флоровском се „на Ареопагитикама види печат позног новоплатонизма, пре свега у језику. Аутор има особену оригиналну и врло изоштрену богословску терминологију. Но утицај новоплатонски уопште га не гута и не гуши. У философске и хеленистичке форме он ставља нови хришћански садржај, нови и мистички опит“.<sup>508</sup> Чини нам се да је ово делимично тачно, и да би заправо било тачније рећи да то важи за Дионисија како га интерпретирамо *након* св. Максима Исповедника. Синтеза неоплатонизма и хришћанства код Дионисија свакако представља ванредно занимљив и по умешности несумњиво уникатан покушај, који – гледано из строго хришћанске, библијско предањске перспективе – ипак не може да пружи задовољавајућу основу за решавање најважнијих богословских питања. Дискретно, а ипак сасвим јасно, св. Максим претумачује Дионисија, пре свега га системски стављајући у другачији – онтолошко-есхатолошки – контекст.

\* \* \*

Да бисмо наше разматрање учинили прегледним, а у складу са ограничењима које намеће сам предмет нашег истраживања, определили смо се да

---

<sup>506</sup> Cf. Scouteris, C. (2005): „Platonic Elements in Pseudo-Dionysius Anti-Manichaean Ontology“ (<http://www.cc.uoa.gr/theology/html/english/pubs/doctrsec/scouteris/05/05.htm>); пример коришћења не само одређених појмова већ и концепција, показали смо нешто раније говорећи о учењу о јерархији код Дионисија и извориштима тог учења.

<sup>507</sup> Louth (1989): *Denys the Areopagite*, 23–24.

<sup>508</sup> Флоровский (1933): *Византийские отцы V–VIII веков*, 100.

обратимо додатну пажњу само на поједине аспекте Дионисијеве мисли. Прво ћемо размотрити његово схватање трансцендентности Божанства, а потом његових христолошких поставки са посебним акцентом на употребу израза „богомужна енергија“ – ἐνέργεια θεανδρική.

Псеудо-Дионисије свакако није први који је говорио о трансцендентности Божијој. Пре се може рећи да то представља следовање предању, које је од самог почетка постојало у Цркви а које се током времена развијало и философски продубљивало.<sup>509</sup> Али, он је веома снажно наглашавао ту трансцендентност, како примећује фон Балтазар.<sup>510</sup> Док је код старих Јелина божанство више или мање било иманентно свету, тј. између Бога и света је постојала нарочита онтолошка веза, те се свет није могао замислити без Бога али *ни Бог без света*, код хришћана је важило ово прво – да се свет не може замислити без Бога – али никако није важило и ово друго, да се Бог не може замислити без света. Напротив, према хришћанском схватању, Бог је не само замислив без света, него је Он свет заиста могао и да не створи, и то ни на који начин не би умањило његову божанственост. Штавише, чињеница да Бог није морао да створи свет а да га је ипак створио, указивала је на онтолошку слободу Бога при стварању, што је опет имало бројне антрополошке последице, оличене пре свега у чињеници да то што је Бог суштински слободан, јесте шанса за читаву творевину и човека, да се покажу као слободни. Поред тога што Бог није каузално везан за постојање света, тј. та каузалност није двосмерна, Бог је и сасвим другачији од света. Његова природа не само што је неизрецива, како је тврдио Платон, него је и непојмљива. Човек, будући тваран, не може ни на који начин да се приближи Божијој суштини, да је појми, опише или изрекне. „У том смислу се за Бога може рећи да је Он Ништа... Јер Он није никакво посебно или ограничено шта“.<sup>511</sup> Такође, „Бог се не сазнаје издалека, не размишљањем о Њему, већ несхватљивим сједињењем, ἐνωσις с Њим“.<sup>512</sup> Божанска суштина или оно што Бог јесте Сам по себи, изван је когнитивних способности човека, изван је сваког созерцања (θεωρία), сваког

<sup>509</sup> Како примећује Ј. Мајендорф (Мајендорф (2006): *Увод у светоотачко богословље*, књига прва, 32): „Проповедајући неоплатонистичко учење о Божанској трансцендентности он у исто време следи Кападокијце чувајући суштину хришћанског Откровења“.

<sup>510</sup> Balthasar (1988): *Cosmic Liturgy, The Universe According to Maximus the Confessor*, 94.

<sup>511</sup> Флоровский (1933): *Византијские отцы V–VIII веков*, 102.

<sup>512</sup> Флоровский, *op. cit.*, 102–103.

могућег поимања. С друге стране, Дионисијев апофатизам природе, или суштине, указује на катафатичност личности. Иако не помиње ову личносну конотацију, коју ми управо наглашавамо, фон Балтазар указује на чињеницу да постигнуће Дионисија „није само негативна теологија – коју је он јасно развио... већ је он препознао да такве систематски негативне тврдње о Богу могу опстати једино ако су подржане позитивном теологијом... Због тога његов Бог, који је безимен, поседује сва имена свога дела“.<sup>513</sup> Управо је то, према нашем виђењу, суштина апофатичке теологије, по којој је Дионисије вероватно најпознатији.

Међутим, ту се крије извесна опасност од погрешног разумевања *шта* апофатика заправо значи. Јер сви ти бројни изрази које Дионисије користи да би изразио несазнатљивост и непојмљивост Божанске суштине, заправо се свде на једно и имају циљ да доведу до закључка да је Бог неспознатљив на природним основама, односно да човек ни на који начин не може да спозна Бога по Његовој природи, будући да их дели онтолошки јаз – јаз разлике између створене и нестворене природе. „У вези са тим треба да испитамо како ми познајемо Бога, јер (Он) нити је доступан уму, нити чулима, нити је уопште једно од бића. Можда је, пак, истинито да кажемо да Бога не познајемо по Његовој природи (јер она је несазнајна и надилази сваки разум и поимање); већ по устројству свих ствари, јер оне су од Њега устројене и поседују некакве образе и сличности Његових божанских примера“ [PG 3, 869CD–872A].<sup>514</sup> Али, опасност погрешног схватања коју смо споменули, лежи у могућности да се Дионисијево излагање схвати у смислу да Бога *никако* није могуће познати, односно да се апсолутизује његов апофатизам.<sup>515</sup>

Међутим, иако Бога није могуће спознати на основу Његове природе, могуће Га је спознати у личсној заједници. Та личсна заједница са Богом јесте управо Литургијска заједница, па није нимало случајно што добар део свог рада и разлагања псеудо-Дионисије посвећује управо Литургији. Другим речима, Бог је по својој природи онтолошки трансцендентан у односу на тварну природу, али је тој тварној природи причастан у личносном, евхаристијском заједничарењу.

---

<sup>513</sup> Balthasar, *op. cit.*, 83.

<sup>514</sup> Цит. према Јанарас, Х. (1997): *Хајдегер и Дионисије Ареопагит*, Врњачка Бања, 68.

<sup>515</sup> Дионисије је склон употреби парадоксалних израза како би описао несазнатљивост Божију. „Он је савршено несазнатљив и непостојећи. Он постоји с ону страну бића и спознатљив је с ону страну ума“ (PG 4, 1065A).

Овде ваља приметити христолошку катафатику, као пандан апофатици која се односи на природу. Бог „ставља по страни сопствену скривеност и открива се постајући човек“.<sup>516</sup>

Овај христолошки аспект је сасвим неопходан за исправно разумевање Дионисијеве апофатике, а управо тај аспект недостаје код многих проучавалаца, који Дионисија виде као *мистика* у смислу који овај појам има на Западу.<sup>517</sup> Он свакако није таква врста мистика, што опет не значи да није мистик уопште. Јесте, али мистик Светих Тајни, односно светотајинског сједињења створене и нестворене природе у Христу, Духом Светим по благовољењу Оца.<sup>518</sup> О. Г. Флоровски примећује да је „Дионисијева мистика литургијска или сакраментална мистика. Пут ка Богу води кроз Цркву и кроз Тајне. Богослужење је пут обожења и посвећења“.<sup>519</sup>

Дакле, не би требало да апофатику схватимо као супротстављену катафатици. И један и други богословски приступ су комплементарни, управо због тога што и један и други воде надилажењу ограничења само интелектуалног приступа Богу, будући да то и није приступање Самом Богу, него „ономе што га окружује“. А Богу се приступа једино кроз личносну заједницу, јер управо личносна заједница – а то значи Литургијска – представља једну могућност превазилажења онтолошког јаза између тварне и нетварне природе. Ова концепција се налази у срцу православне светоотачке теологије и на тим темељима и Дионисије гради своју теолошку конструкцију. Губећи, неоправдано, из вида овај литургијски моменат који је кључан, или га тумачећи у погрешном светлу неоплатонских идеја, долазимо до кривог тумачења самог Дионисија.

---

<sup>516</sup> PG 4, 1069B.

<sup>517</sup> О схватању појма „мистерија“ – Тајни – на Западу, у Светом Писму Старог и Новог Завета, као и на православном Истоку писао је Голицин (*cf.* Golitzin, A. (2002a): „Liturgy and Mysticism: The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity. Part I“, URL: <http://www.marquette.edu/maqom/Liturgy.pdf>). Посебно истичемо његов увид о индивидуалистичком развоју појма „мистицизам“ у Европи који датира не раније од седамнаестог века, и везује се за Француску и појаву просветитељства.

<sup>518</sup> Да бисмо били поштени у приступу Дионисију, морамо признати извесну утемељеност (мада и претераност) Мајендорфове (*cf.* Мајендорф, Ј. (2006б): *Увод у светоотачко богословље*, књига трећа, Врњачка Бања, 36) примедбе да је „поразно да у устројству система псеудо-Дионисија нема места за Боговаплоћење; чак и име Христово готово да се не помиње“.

<sup>519</sup> Флоровский (1933): *Византијские отцы V–VIII веков*, 115.

Расправљајући о еклисиологији, посебно оној коју излаже св. Максим Исповедник, Н. Лудовикос се бави и питањем Ареопагита.<sup>520</sup> Ми ћемо се касније у овом раду позабавити његовом тезом о „апофатичкој еклисиологији једносушности“, за сада ћемо се ограничити само на његово виђење Ареопагита, посебно његовог учења о јерархији. Ту Лудовикос примећује да је Ареопагиту, за исправну еклисиологију (какву налазимо код св. Максима), недостајао појам који је истовремено и онтолошки и егзистенцијалан, а то је појам „једносуштан“, како га Лудовикос разуме.<sup>521</sup> Код Максима је тако, превазиђен сваки дуализам те „свака харизма, представља исодинамичку онтолошку и егзистенцијалну пројаву свецелог Христа сабрану заједно ка једности ипостаси Цркве, ка једности богочовечанске ипостаси Христа“.<sup>522</sup>

Псеудо-Дионисије релативно ретко говори о Христу, и Он није средиште његовог духовног искуства, или бар не представља превасходну преокупацију његовог промишљања.<sup>523</sup> Код св. Максима је управо супротно – Оваплоћење Сина Божијег представља средишњу тачку његове теолошке мисли. Он, такође, не расправља опширно ни о Светој Тројици, већ о овом догмату говори кратко и узгред. „Није тешко увидети да је оштро истицање општости свих Божанских имена скривено исповедање потпуне једнобитности. Лица Свете Тројице се међусобно разликују, а само је Отац суштински извор Божанства“.<sup>524</sup> Како примећује Паненберг: „Псеудо-Дионисије Ареопагит, под утицајем спекулација великог неоплатоничара Прокла о јединству, чини напор да изведе тројичност из јединства божанске суштине. Насупрот Проклу, он није сматрао да јединство две варијанте једнога у складу са Платоновим *Парменидом* (137c ff, 142f ff) – једно трансцендентно и једно свих бића – директно укључује свет и његову мноштвеност у божанство. Заиста, он је то интерпретирао на тријадолошкој линији“.<sup>525</sup>

---

<sup>520</sup> Λουδοβίκος, Ν. (2002): *Η Αποφατική εκκλησιολογία του ομοουσίου, Η αρχέγονη Εκκλησία σήμερα*, Αθήνα, 54–68; cf. Лудовикос, Н. (2003): „Од онтологије до еклисиологије“, *Богословље* 1/2, 103–134.

<sup>521</sup> Али му признаје да је он тај који је „први пут артикулисао еклисиологију као онтологију“ (cf. Λουδοβίκος (2002): *Η Αποφατική εκκλησιολογία του ομοουσίου, Η αρχέγονη Εκκλησία σήμερα*, 54).

<sup>522</sup> Лудовикос (2003): „Од онтологије до еклисиологије“, 129.

<sup>523</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>524</sup> Флоровский, *op. cit.*, 109.

<sup>525</sup> Pannenberg, W. (2004): *Systematic Theology*, Volume 1, T&T Clark, London, New York, 285.

На концу, остаје да се позабавимо изразом „богомужна енергија“ – ἐνέργεια θεανδρική<sup>526</sup> – који је изазвао доста полемика. Овај се израз налази у четвртом писму дионисијевског корпуса и широко је коришћен од стране монотелита, с тим што је навођен као „једна богочовечанска енергија“. А навод гласи: „ἀνδρωθέντος Θεοῦ καὶ τὴν τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν“. Управо у самом извору недостаје ова реч „једна“, и св. Максим у последњој, петој каснијој *Амбигви*, своје објашњење управо на томе заснива. Ово (погрешно) цитирање – μίαν θεανδρικήν ἐνέργειαν – налазимо код Кира, који на основу њега закључује да „један и исти Христос врши дела како доликује Богу и човеку, једном богочовечанском енергијом, према Дионисију, једном од светих“.<sup>527</sup> У наведеној *Амбигви*, св. Максим шире препричава садржај четвртог Дионисијевог писма у коме он говори о оваплоћењу Христовом и о томе да се оваплоћени Бог назива човеком јер је Он „у Самом Себи у читавом своме бићу истинити човек“. Тако Дионисије даље појашњава како Христос чини људска дела на божански начин и божанска на људски, што представља једну нову богочовечанску активност.<sup>528</sup>

Св. Максим тумачи овај израз псеудо-Дионисија у контексту халкидонске, кириловске Христологије. Он подвлачи значај чињенице да Дионисије не говори о „једној“ већ о „новој“ богочовечанској енергији. Даље, св. Максим говори да Христос свакако јесте истинити Бог и истинити човек, али не тако као да је Он нешто између то двоје. Тако се израз „нова“ не односи на неку нову, трећу, природу Христову, него на нови начин постојања, на нови „начин сједињења“ – τρόπος τῆς σφίτας [PG 91, 1056C–1057A]. Такође, Максим примећује да „спајање ових [природа] представља велику тајну природе Исуса *Који* је изнад природе, и показује да је при томе очувано разликовање и јединство енергија, и то разликовање без поделе у природном логосу онога што је сједињено, и јединство спознато без смешања у јединственом начину који је наступио [PG 91, 1052B]. Истакли смо израз *Који*, пошто он према нашем схватању управо указује на личносни карактер сједињења природа у Христу.

---

<sup>526</sup> *Ер.* 4 [PG 3, 1072C]

<sup>527</sup> Mansi 11, 565.

<sup>528</sup> Louth (1996): *Maximus the Confessor*, 54.

Како примећује А. Лаут,<sup>529</sup> ми не можемо јасно да одредимо Дионисијеву христолошку позицију, нити да са коначном сигурношћу устврдимо да је Максимово тумачење управо оно што је Дионисије подразумевао – али не можемо ни супротно. Остаје да закључимо, да је св. Максим, оваквим тумачењем, истраго један аргумент монотелитима и омогућио православно прихватање дионисијевског корпуса.<sup>530</sup>

Свакако, постоји још мноштво тема којима би смо се могли позабавити када је у питању дионисијевски корпус, али се задржавамо на овоме што је до сада речено, с тим што ће поједини аспекти бити накнадно размотрени при анализи појединих тема код самог св. Максима.

Христологијом монотелита, пре свега Сергија, Теодора Фаранског, Хонорија, Пира и других, позабавићемо се у склопу истраживања диотелитске Христологије св. Максима и његовог одговора на појаву нове христолошке јереси.<sup>531</sup>

### **Закључак**

У науци се често истиче питање вредновања и процене залеђа и утицаја на св. Максима а одговори су разнолики. Неки истичу Евагрија а на страну стављају псеудо-Дионисија, други подвлаче значај Кападокијаца, а неки тај утицај умањују или оспоравају.

Заиста, чини нам се да тешкоће на које научници наилазе приликом процене значаја неког аутора за дело св. Максима, долазе до понекад уског сагледавања дела овог великог теолога и филозофа. Јер он заправо, све што „узима“ или „прима“ од својих претходника, прерађује и изнова устројава, најчешће мењањем самог концепта и структурисања. А то се најчешће превиђа, па стога долазимо у ситуацију да се подједнако „успешно“ код Максима уочавају ови или они утицаји, који се потом, са подједнаким успехом оспоравају. Балтазар

---

<sup>529</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>530</sup> Cf. Pelikan (1974): *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, II. *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*, 65–67. Рорем (Rorem (1993): *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and Introduction to their Influence*, 14) констатује да је рад Јована Скитополског и потом св. Максима пресудно утицао на његово опште црквено прихватање.

<sup>531</sup> Cf. II део, поглавље III. 1. – *Тварно и нетварно у контексту Оваплоћења*, стр. 206 и даље.

доста уверљиво указује на значај Оригеновог утицаја, док Шервуд то гледиште још успешније оспорава. Вилер добро поткрепљује утицај Евагрија, а Лаут то успешно негира. С друге стране, Лаут као да тежи извесној апсолутизацији утицаја псеудо-Дионисија,<sup>532</sup> умањујући значај св. Григорија Богослова за св. Максима, што се, опет, не чини сувише уверљиво, посебно ако се има у виду скорији рад Н. Лудовикоса, који баца ново светло на Максимову употребу – односно промену или усавршавање Дионисијевог учења.<sup>533</sup> Слично је и по питању других утицаја. Ту су и до краја неистражени, али неоспорни утицаји философских школа, сиријског хришћанства (директни или индиректни), затим литургичког предања, макаријевског корпуса, латинске традиције и уопште читаве црквене и световне заоставштине из времена које претходи св. Максиму. Потребно је стога нагласити да, иако св. Максим неоспорно извире из Предања Цркве он га сагледава и прима на себи својствен и оригиналан начин, кроз специфичну рецепцију и интерпретацију.

А опет, да би се дискурс св. Максима уопште могао озбиљно пратити, потребно је више него солидно познавање традиције, односно залеђа на коме се он темељи и назиђује, од кога почиње и коме се враћа. Верност св. Максима Предању Цркве није случајна и никако није само реторичка, нити формална, већ суштинска. Заправо, верност Предању, схваћеном на исправан начин, јесте у темељу његове теолошке мисли. Овде посебно имамо у виду Предање Цркве које заправо извире из есхатона, из будућег Царства Божијег, и није просто збир људских умовања, већ представља одсјај искуства будућег века. Са уверењем да смо бар донекле испунили сложени задатак представљања теолошког залеђа св. Максима, и размотрили питања оквира и досега утицаја појединих Отаца и писаца ранијег периода, приступамо даљњој обради наше теме.

При разматрању богословског залеђа св. Максима Исповедника, учачамо сталне изразе уверења Цркве да је Христос Спаситељ, и то Спаситељ од смрти, од непостојања. Другим речима, питање Христологије је за Цркву вазда било онтолошко питање, као што се и питање спасења вазда односило на спасење од

---

<sup>532</sup> Cf. Louth (1993a): „St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence“, 171–172.

<sup>533</sup> Λουδοβίκος, Ν. (1999): *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα τον εαυτού. Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.



смрти као небића а не на побољшање квалитета постојања. У том смислу је и етика представљала израз онтологије која је у Христологији налазила свој конкретан израз.

Овакво богословско уверење које није друго до израз вере Цркве, може се као црвена нит пратити од Новог завета (који раскрива смисао Старог Завета), преко онтолошке еклисиологије посланица св. Игнатија, антиаријанске борбе св. Атанасија Великог, Великих Кападокијаца и св. Кирила до Халкидона до појединих представника послехалкидонског богословља. Ту никако не може бити запостављена важност литургијског предања које је представљало егзистенцијално сведочење и израз вере Цркве, дајући основ и оквир богословствовања Отаца и Учитеља.

У сусрету са јелинизмом, овакво сведочење Цркве суочавало се са бројним искушењима која су претила да релативизују хришћанско откровење стављајући га у контекст јелинске онтологије. Ориген и оригенисти представљају покушај такве реконтекстуализације Откровења, што је св. Максим уочио и подвргао темељној критици и превредновању. Јелинско философско наслеђе није се показало задовољавајућим за консеквентно решавање питања Тријадологије, због чега је била неопходна појмовна и концептуална интервенција Великих Кападокијаца, која се манифестовала превасходно утемељењем личносне онтологије. Нажалост, њихов допринос није одмах и није од свих примењен на Христолошке расправе. Покушај одговора на питање посебности и јединства божанске и људске природе у Христу, на темељу непосредног односа природа, водио је настајању различитих христолошких теорија које нису могле да пруже адекватано решење, крећући се од аполинаријевског схватања људске природе као непотпуне, преко несторијсанског разделявања Христа на двојицу, до монофизитског мешања природа које је водило фактичком нестанку људске природе. Монотелитство, са којим се св. Максим сусрео, представљало је покушај враћања на традицију неуспешног решавања проблема субјективности у Христу на темељу непосредног односа природа, са занемаривањем наслеђа Кападокијаца које је свој успешни израз пронашло у халкидонском исповедању.

Управо је схватање Христологије као темељног онтолошког питања нагнало св. Максима да истраје у својој диотелитској позицији, пошто је само на

тај начин било могуће потврдити стварност постојања и божанске и људске природе у једној Ипостаси Бога Логоса. Питање очувања реалности обе природе и неразоривости њиховог ипостасног сједињења јесте питање постојања творевине.

У предању које Тајну Христову сагледава као коначни одговор на претњу небића, етика није могла да буде виђена другачије него као егзистенцијална пројава овакве вере. Другим речима, етика није представљала корпус аутономних правила, одредби и забрана које обезбеђују Божију наклоност и задобијање различитих добара, сада и у будућности. Етика је представљала слободно и љубеће учествовање у остварењу плана Божијег о свету, као и последицу таквог егзистенцијалног усмерења. Оваква концепција етике била је положена у саме темеље хришћанског схватања света, али се кроз историју често преплитала и трпела различите утицаје, који су најочигледнији у евагријанско-оригенистичкој традицији која је имала снажан утицај и на теоријском и на практичном плану.

Одацивши оригенистичку онтологију, св. Максим је одбацио и евагријанско-оригенистичке основе схватања етике. Његов метод се састојао мање у директној критици а више у реконтекстуализацији и другачијем теоријском утемељењу пракси које су из оваквог схватања етике произиласиле. Ствар је процене колико је он у томе био успешан, односно у којој мери је било могуће протумачити одређене праксе у светлу онтологије из које изворно нису произишле.

Након представљања и разматрања богословског и философског залеђа св. Максима, прелазимо на детаљнији анализу његовог доприноса хришћанској онтологији у светлу његовог христолошког промишљања.



# **II ДЕО**

**ХРИСТОЛОГИЈА И ПОСТОЈАЊЕ**

## Увод

Уласком великог броја не-Јевреја у Цркву, отпочео је сурет хришћанства и јелинизма. Јелини су настојали да хришћанске истине објасне у склопу својих категорија, своје онтологије, своје космологије, антропологије и етике. Нема никакве сумње да је у многим елементима овај сусрет био изузетно плодотворан. Такође, нема сумње ни да је овај сусрет донео многа узнемирења Цркви, многе неуспешне, или само делимично успешне, покушаје да се хришћанско откровење изрази у категоријама јелинског система.<sup>534</sup> С друге стране, и само јелинство није остало имуно на јачајуће црквено сведочење хришћанског погледа нас свет. Ипак, овај „сукоб“ или сусрет две различите концепције, два различита погледа на свет, током времена не само да није изгубио на снази, већ се непрестано јављао.<sup>535</sup> И у вековима који су уследили много након Павловог обраћања Атињанима на Ареопагу, платоновско-аристотеловеске концепције у својим многобројним варијацијама су настављале да живе и у хришћанској теологији, понекад преобразене а понекад само овлаш заоденуте рухом хришћанског дискурса.<sup>536</sup> Примера има на претек, а овде ћемо подсетити само на Климента

---

<sup>534</sup> Питање којим се овде нећемо бавити, али које завређује промишљање, јесте у којој је стварно мери „византијски“ Христос подобан Христу из Јеванђеља и Евхаристије Цркве? У којој је мери залажење у тананости Тајне Оваплоћења исту заиста разоткривало, а у којој је представљало покушај чисто рационалног тумачења егзистенцијалне стварности Исуса из Назарета који је и предвечни Син Божији. Другим речима, остаје питање у којој мери је исправност нашег умног поимања тананости везаних за Божански домострој од сотириолошког значаја за нас? Одговор би можда могао бити да теолошко уобличавање истине *једном предане светима* има за циљ очување егзистенцијалне стварности служења Творцу која би била нарушена погрешним интерпретацијама. Верујемо да су и Оци, међу којима и св. Максим, управо овако поимали неопходност сопственог упуштања у решавање оваквих питања, пошто би њихово криво тумачење извесно имало снажног одјека у пракси Цркве и представљало опасност за њено служење „у Духу и Истини“.

<sup>535</sup> Мајендорф (cf. Мајендорф (1992): „Јелинска философија и хришћанско богословље“, 167) који заступа гледиште о врло успешној християнизацији јелинске мисли, не пориче да „крз целокупну историју средњовековне православне мисли, однос јелинске философије и хришћанског богословља није никада био у опште прихваћеном и мирном сагласју“.

<sup>536</sup> У литератури је тешко пронаћи балансиран став о односу хришћанства и јелинизма. Или се преувеличава значај јелинског утицаја, па се говори о јелинизму који је само заоденут хришћанском спољашњошћу, или се говори а само језичком и спољашњем утицају јелинистичке мисли на хришћанство. Међутим, нити је хришћанство византијске епохе само прерушени неоплатонизам, нити је његов утицај само спољашњи, језички и метафорички. Ако бисмо и прихватили тезу о само метафоричком утицају, морали бисмо се сложити са констатацијом П. Адоа (cf. Hadot, P. (2006): *The Veil of Isis, An Essay of the History of the Idea of Nature*, Harvard University Press, 76) да „метафора никада није невина“.

Александријског, Оригена, Евагрија и псеудо-Дионисија, којима смо се опширније бавили у првом делу овог рада.<sup>537</sup>

Могло би се очекивати да на самом почетку дамо прецизно одређење хришћанске онтологије, тим пре што је сам појам „онтологија“ новијег порекла и не налази се у Светом Писму нити у патристичким изворима.<sup>538</sup> То ипак нећемо учинити због тога што читав наш рад има за циљ да, кроз призму учења св. Максима Исповедника, покаже какво је хришћанско схватање онтологије, и какве су последице такве онтологије на различите теолошко-философске проблеме, пре свега на етику.

Да бисмо могли да разумемо у чему је суштинска новост хришћанске онтологије, како је она одређена код св. Максима, неопходно је да на почетку, макар укратко, представимо основне црте јелинске онтологије, углавном оне које налазимо код предсократоваца, потом Платона, Аристотела, па до стоика и неоплатоничара, који се могу сматрати најрепрезентативнијим представницима јелинске философије, како у време њеног сусрета са хришћанством, тако и у време св. Максима Исповедника чија је интерпретација хришћанске онтологије у средишту нашег интересовања.

## *1 Јелинско схватање онтологије*

### **1. 1. Космологија – проблем стварања – однос Бога и света**

За одређење јелинске онтологије, уз признавање и поштовање посебности које свакако постоје код различитих мислилаца, добар почетак представља промишљање Моравчика, према коме „постоје одређена стремљења која се простиру на све јелинске егзегетске онтолошке спекулације. Једно од њих се тиче онога што је уочљиво (= сагледиво, видљиво) као пројава и објашњавање тога у

---

<sup>537</sup> Врло темељна и балансирана анализа узајамног односа хришћанства и паганске философије може се наћи код Моресхинија (*cf.* Moreschini, C. (2009): *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost). Темељност се односи на прве векове хришћанства, мада се то не може рећи за обраду каснијих периода, посебно св. Максима Исповедника.

<sup>538</sup> За стварање овог појма заслужан је Јакоб Лерхар (Jacob Lerhard, 1561–1609) који га први пут спомиње у свом делу *Ogdoas Scholastica, continens Diagraphen Typicam artium: Grammatices (Latinae, Graecae), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*. Sangalli: Straub, 1606.

појмовима нечега неуочљивог, нечега што им подлеже, нечега што је повремено тумачено као оно ‘стварно’. Тако видљиве особине ствари објашњавамо позиционирањем неуочљивих подлежућих елемената и својстава.<sup>539</sup> Почећемо, тако, од овог доста широког оквира, како бисмо кроз анализу проблема који су у највећој мери заокупљали јелински свет, добили прецизнију слику која дефинише оно што сматрамо јелинском онтологијом.

Проблематика *једног и мноштва* јесте централно питање јелинске космологије. Од предсократоваца па на даље јединственост света – *κόσμος*-а – није довођена у питање. Видови те јединствености су се мењали и трансформисали али је *монизам*<sup>540</sup> остао једна од главних карактеристика јелинске онтологије.<sup>541</sup> Зашто је ово важно за нас? Управо због горе наведених тврдњи о повезаности света и човека. Проблем једног и мноштва и данас је актуелан. Управо перспектива схватања овог проблема која се пре свега манифестовала кроз убеђеност у јединство света представљала је основу поистовећивања личности са индивидуом.

Тврдња да *све јесте једно*, која је тако јасно изражена код Хераклита<sup>542</sup> указује управо на централну космолошку проблематику и њено решење у древнојелинској философији.<sup>543</sup> Јединство света – *κόσμος*-а – било је од превасходне важности за јелински ум. Оно је давало слику савршеног складног *κόσμος*-а који је људима пружао осећај сигурности са једне стране али и неслободе са друге. Није ни чудо што у оваквој концепцији света није било места за схватање личности као заиста постојеће стварности. Једино је индивидуа, као

<sup>539</sup> Moravcsik, J. (2000): *Plato and Platonism: Plato's Conception of Appearance and Reality – Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes (Issues in Ancient Philosophy)*, Wiley-Blackwell, 2.

<sup>540</sup> Наравно да постоје значајне разлике у монизму јелинских мислилаца, начину његовог утемељења и пројаве. Материјални монизам предсократоваца разликује се од монизма Платона или Аристотела. Тачно је и да монизам јелинске мисли може да буде вишезначан – односно да у неким аспектима то буде дуализам или плурализам, а у неким монизам. Оно што нас овде интересује јесте чињеница да у онтолошком смислу монизам заиста представља темељни концепт *унутар* којег се онда могу јављати и немонистичке концепције (cf. Graham, D. W. (2006): *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton University Press, 51).

<sup>541</sup> Шав (cf. Shaw, G. (1995): *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (Hermeneutics: Studies in the History of Religions), Pennsylvania State University Press, 62) говори да монистичко схватање космоса које је врло изражено код Јамвлиха вуче директне корене из Платоновог *Тимеја*.

<sup>542</sup> Сматрамо непотребним да овде износимо детаљан преглед схватања овог проблема код свих предсократоваца, па ћемо се задржати на Хераклиту и Пармениду.

<sup>543</sup> Читамо у *fr* 30: „Овај космос, исти за све (τὸν αὐτὸν ἀπάντων), нити је ко од богова нити од људи створио, него увек беше јесте и биће, вечно жива ватра (πῦρ αἰῶνον) која се са мером гаси и са мером пали.“ А у *fr* 50b „Ако послушате не мене него Логос, мудро је сложити се да све јесте једно (ἐν πάντα εἶναι)“.

безлична стварност, могла да егзистира у овом савршеном свету. Јер у њему није могло да буде слободе која би представљала реметилачки фактор и извор раздора и хаоса који би довео у питање да ἐν πάντα εἶναι – а што би значило превагу ништавила. Проблем смрти се, код Хераклита али и касније, схвата као део природног тока чији је она саставни део. Смрт није трагедија, јер смрт једних значи живот за друге. Решења нема, могућа је само констатација.<sup>544</sup>

У овим схватањима Хераклит није усамљен. Када разматра питање јединства κόσμος-а или се бави проблемом смрти он остаје прави представник јелинске мисли. Ова су се решења понављала касније у донекле различитим облицима али су главне поставке остале непромењене. Јелински ум је могао само да мења начела и принципе који у интеракцији чине савршено складну целину названу κόσμος, али није могао да замисли могућност да такве целине нема нити да дозволи слободу која није могла бити схваћена другачије до као потенцијално деструктивна. Општи λογος је оно са чиме се морамо сагласити ако желимо да пребивамо у истини – καθ' ὅτι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.<sup>545</sup>

Јасније од Хераклита, Парменид<sup>546</sup> својим „лепо заокруженим (ἀληθείς εὐκυκλέος) истинама“<sup>547</sup> види биће како га „Нужност држи у везама међе што га окружује (сасвим)“. Биће или „оно што јесте“<sup>548</sup> је једно и заокружено „јер има границу, са свих страна је коначно, налик на масу лијепе округле кугле, посвуд од средишта једнако далеко“.<sup>549</sup> Јединство света је неумитно и из њега нема излаза. Човек је затворен у њему усудом Моире (Судбине) (ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἐμμεναι).<sup>550</sup> Νοεῖν и εἶναι, према Пармениду, чине јединство. Штавише они се сасвим поистовећују. „Μυσαο и биће јесу једно и исто. Μυσαο и

<sup>544</sup> Cf. fr. 20.

<sup>545</sup> Fr. 16, l. 37 (cf. Diels, H. – Kranz, W. (1903): *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Weidmannsche Buchhandlung 148, 29–30): „Ако са њим /логосом/ заједничаримо, онда и истинујемо, а ако тражимо своје у лажи смо“.

<sup>546</sup> Можда не треба схватити као случајност то што је Парменид највероватније први применио рационално доказивање или одбацивање теорија (cf. Перишић, В. (1996): *Раскрића*, Београд, 9).

<sup>547</sup> В 1, 29.

<sup>548</sup> А „оно што јесте“ Парменид одређује (fr. 8) као ἀγένητον (нерођено), ἀνώλεθρον (непролазно), ὄλον (цело), μονογενές (једнородно), ἀτρέμés (непомично), οὐδ' ἀτέλεστον (не-недовршено).

<sup>549</sup> Cf. Diels, H. (1985): *Predsokratovci*, Fragmenti, Zagreb, 212.

<sup>550</sup> „Не постоји нити ће постојати ишта изван бивствујућег, пошто је Моира све приморала да буде цело и непокретно“ [fr. 8].



оно ради чега мисао постоји јесу једно и исто.<sup>551</sup> Ови елементи чине јединство које гради савршени склад – κόσμος.<sup>552</sup>

Није случајност ни када Емпедокле даје својим „коренима свих ствари“<sup>553</sup> – стихијама<sup>554</sup> – имена богова, већ то указује на растућу тенденцију ширења и продубљивања имперсоналног схватања света, и његовог сагледавања у оквирима једне јединствене и недељиве целине у коју су и богови укључени и сведени (бар код Емпедокла) на персонификоване стихије.<sup>555</sup> Следећи Ксенофонта, Емпедокле одбацује антропоморфистичке представе богова, али им њиховим поистовећењем са стихијама одузима личносни карактер. Свет је место у коме влада Нужност и свака перспектива слободе је затворена.<sup>556</sup>

Јелински монизам није једнозначан, и према Курду,<sup>557</sup> можемо разликовати материјални монизам Талеса и Анаксимена, кога карактерише уверење о постојању једног темељног елемента, од нумеричког монизам који тврди да постоји само једна ствар у универзуму, а који се традиционално приписује Пармениду и Мелисусу. Трећи вид монизма би био предикатни, који тврди да свака ствар која јесте може бити само једна ствар, односно она може имати само предикат који казује шта она јесте. Да би нека ствар била изворни ентитет, мора одражавати предикатно јединство, мада не мора нужно постојати само једна ствар – могућ је нумерички плуралитет таквог једно-бића. Иако разлике у утемељењу ових онтологија имају значај у даљем развоју јелинске мисли, све оне не иступају изван монистичких оквира.

---

<sup>551</sup> Fr. 5d, 7.

<sup>552</sup> V. Zizioulas (1985): *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*, 68–70.

<sup>553</sup> Fr. 6.

<sup>554</sup> Он је први говорио о четири стихије – ватри, води, земљи и ваздуху (мада говори и о Љубави и Мржњи као стихијама – cf. Diels (1985): *Predsokratovci*, 286 [fr. 17]), cf. код Аристотела у *Meth.* A 3. 984a 8 (cf. Расел, Б. (1998): *Историја западне филозофије*, Београд, 71).

<sup>555</sup> „Трансфер онтичке моћи из сфере божанства у сферу физикалног извршен је до краја: на рачун свргнућа богова успоставља се власт стихија“ – примећује Шијаковић (Шијаковић, Б. (1994): „Онтолошки карактер ране грчке филозофије“, у *Хермесова крила*, Београд, 80). Мада ћемо овде приметити да у јелинској концепцији света, богови никада уствари и нису били „изнад“ стихија. Емпедокле то само јасно објављује.

<sup>556</sup> Емпедокле каже: „Постоји пророчанство *нужности* (подвлачење наше), једна древна заповест богова, вечита и чврсто запечаћена свеопштом заклетвом, да кадгод један од демона који дели дужину дана, грешно окаља руке крвљу или учествује у свађи или се криво закуне, мора да лута три пута по десет хиљада година...“ итд (cf. Расел, *op. cit.*, 73).

<sup>557</sup> Cf. Curd, P. (2004): *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Parmenides Publishing, 65–66.

Предсократовска философија углавном није имала директан утицај на формирање хришћанског философског дискурса. Тај утицај јесте постојао али кроз рецепцију и реинтерпретацију предсократоваца од стране Платона и Аристотела, а потом њихову прераду (и комбиновање) махом од стране коментатора, стоика, епикурејаца и неоплатоничара.<sup>558</sup>

Платоново схватање Бога налази се на равни општег јелинског. Он Бога схвата као онтолошки повезаног са светом. Разматрајући Бога са позиција суштине, Платон је дошао до закључка (или се са њима сагласио) да је Бог чврсто повезан са светом и да се стога Он може спознати изучавањем света.<sup>559</sup> Као и јелинском уму уопште, и њему је била страна идеја потпуне трансценденности Божије.<sup>560</sup> То је и разумљиво будући да личносни аспект није узиман у обзир а да је свет – космос посматран као једна целина у свом тоталитету. Ако би се дакле устврдило да је и суштина Божија нешто сасвим различито и другачије у односу на свет – космос, дошло би се до тога да се на изванредан начин негира Божије постојање, будући да ништа не може постојати ван Једног, како смо видели код предсократоваца а нарочито јасно код Парменида.

Платон Бога у *Тимеју* назива Творцем, али ми постављамо питање да ли је он то у ствари? Заиста, Платонов бог ствара. Он није само украситељ, он је и творац материје. Међутим, његово твораштво није апсолутно.<sup>561</sup> Он не ствара,

<sup>558</sup> Cf. Ferguson, E. (2003): *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 378.

<sup>559</sup> Та повезаност Бога са светом, темељена је, свакако, на суштини а не на личности, што и представља главну разлику између Платона и црквених Отаца који такође говоре о чврстој вези Бога са светом, али на другачијим – личносним – основама.

<sup>560</sup> Занимљиво је да сам појам „трансценденности“ сеже до Платонове философије, и означава „превазилазити“ или „ићи иза“. Сам Платон је разликовао степенувану и апсолутну трансценденцију. Прва се односила на разлику између бића на вишим и нижим ступњевима на онтолошкој скали, док се друга тицала онога што је сасвим онострано у односу на тоталитет бића и мишљења (cf. Welz, C. (2008): *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*, Mohr Siebeck, 23 *et passim*). Овим питањем ћемо се позабавити нешто касније у овом одељку.

<sup>561</sup> Међу научницима постоје супротстављена мишљења, да ли „стварање“ код Платона треба схватити буквално или не. Они који заговарају тезу о не-буквалном схватању овог појма, истичу да он није једнозначан и да може означавати како стварање, односно настајање, тако и промену. Чак и ако би била тачна интерпретација заговорника буквалног схватања, о стварању код Платона се може говорити само условно, што у овом одељку настојимо да аргументујемо. Кароне (cf. Carone, G. R. (2005): *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge: Cambridge University Press, 31–35) тако и закључује да два схватања суштински нису непомирљива, пошто „стварање“ у

попут библијског Бога *ex nihilo*. Тако, иако одређени степен твораштва може бити признат Платоновом богу, то није апсолутно твораштво које Богу признају Оци Цркве и ова разлика је суштинска – Платонов бог је ипак само Демијург ( $\delta\eta\mu\iota\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$ )<sup>562</sup> – украситељ, који из претпостојећег хаоса<sup>563</sup> ствара лепо уређени свет –  $\acute{\kappa}\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ .<sup>564</sup> Важно је запазити да свет према *Тимеју* јесте створен али да не постоји тренутак када је „био“ створен, тако да израз „стварање“ заправо означава вечни однос између универзума и божанства.<sup>565</sup> Треба имати на уму да за Платона постоје два нивоа постојања. Један је непроменљив и вечан и он се тиче света идеја, и до њега се досеже математиком и дијалектиком. Други, или нижи ниво постојања је чулни свет „који је увек у настајању“, који се мења и који никада и нема стварно постојање.<sup>566</sup> Сам  $\delta\eta\mu\iota\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$  представља покушај једне полу-персонализације,<sup>567</sup> пошто моћи које му се приписују, попут „уређивања“, „управљања“, „обухватања“ представљају квази-персоналне атрибуте које „апстрактна и анонимна идеја поретка не исцрпљује у потпуности.“<sup>568</sup> Персоналност Демијурга је подређена егземпларности идеја а идеја Добра је та која идејама даје да буду сазнате, а умовима да их сазнају.<sup>569</sup> Интересовање Платона али и целокупне древне философске мисли било је усмерено не на Бога или на богове већ на *божанство* –  $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ . Питање монотеизма или политеизма није било суштинско за Платона, али ни за друге јелинске философе. Платона интересује сâмо божанство.<sup>570</sup> Идеја или Форма је било оно што је било претежно

---

*Тимеју* не мора нужно да имплицира јединствени догађај на почетку времена који искључује понављање.

<sup>562</sup> Cf. *Tim.* 28a, 29a, 41a, 68e, 69c.

<sup>563</sup> Хаос – о њему говори *Хесиод* у *Theog.* 115–116. Како примећује Зизијулас (Зизијулас (2011): *Заједница и другост – Даље студије о личности и Цркви*, 16) „Демијург је имао да ствара из претпостојеће материје и да тако чини апсолутно поштујући идеје Лепоте и Добра, док му је претпостојећи простор ( $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ) диктирао услове и околности под којима је свет што га је створио морао да постоји.

<sup>564</sup> Мидић (2003б): „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима“, 14.

<sup>565</sup> Cf. Samuelson, N. M. (1995): *Judaism and the Doctrine of Creation*, Cambridge University Press, 169.

<sup>566</sup> Cf. MacDonald Cornford, F. (1997): *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company, 24–25.

<sup>567</sup> У науци не постоји сагласност око тумачења онтолошког статуса Демијурга. Према Платону, он је нус – ум. Као створитељ душа, требало би да им онтолошки претходи. Међутим, Платон тврди да је душа та која је покретач и која покреће и сам нус, из чега произлази да Демијург не може имати онтолошки приоритет у односу на своју творевину (Cf. Carone, *op. cit.*, 43–44).

<sup>568</sup> Ricoeur, P. (1982): *Être, essence et substance chez Platona et Aristote*, Paris, 141.

<sup>569</sup> Cf. *ibid.*, 142.

<sup>570</sup> Cf. *ibid.*, 121.

– она је „божанска, бесмртна, умствена“.<sup>571</sup> У платонизму Богу претходи божанство јер су идеје сâмо бивство божанског, како примећује П. Рикер [P. Ricoeur].<sup>572</sup> Бог је божанствен захваљујући свом суштеству – πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεϊός ἐστίν – како каже Платон у *Федру*.<sup>573</sup>

Код Платона учавамо и тенденцију ка *трансцендирању* идеја, што важи барем када говоримо о Идеји Добра или касније Једног. У *Држави* (VI 509b) он каже да из присуства добра у стварима „происходи њихово бивствовање и њихова суштина, а само добро није суштина (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), него се с оне стране суштества (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) по узвишености и моћи уздиже изнад ње“. Израз ἐπέκεινα τῆς οὐσίας указује на трансцендентност добра, мада је Платон касније у *Филебу*, највиши принцип назвао Једно, а не више Добро.<sup>574</sup> У *Софисти* Добро више није представљено као *summit* бивства, већ оно „тотализује сва својства ума, душе, живота, кретања и мировања.“ Оно више није циљ већ тотал – τὸ ὅν καὶ τὸ πᾶν.<sup>575</sup> Са трансцендентности Добра Платон прелази на „тотално бивство које обухвата и садржи у исто време све реалности“.<sup>576</sup> Стога израз ἐπέκεινα τῆς οὐσίας нема право значење трансцендентног, и не може се довести у директну везу са хришћанским схватањем оностраности. Однос између Платоновог ἐπέκεινα τῆς οὐσίας и хришћанског схватања трансцендентности Бога, може се схватити као једнак разлици између хришћанског Бога који је творац *ex nihillo* у апсолутном смислу – *in absoluto* – и платоновског δημιουργός-а који ствара из претпостојећег хаоса. Паненберг примећује да је у свом каснијем периоду Платон настојао да поједностави своје учење о свету и да му чак да математички израз, при чему је први узрок јединица из које дељењем настају богови.<sup>577</sup> Бројеви овде одговарају идејама, и сваки број јесте то што јесте пошто не може бити ни мањи ни већи него што јесте.<sup>578</sup> Такав број на тај начин постаје одређен и више не припада сфери неодређеног које се може означити само са

<sup>571</sup> Cf. *Phaidon* 80b; *Politeia* 490b, 476a, 532a; *Phaidros* 246d.

<sup>572</sup> Ricoeur, *op. cit.*, 135.

<sup>573</sup> *Phaedros*, 249c.

<sup>574</sup> Ricoeur, *op. cit.*, 136.

<sup>575</sup> *Sophistes* 249d.

<sup>576</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 140.

<sup>577</sup> Cf. *Fil.*, 14c.

<sup>578</sup> Ово Платоново схватање асоцира на нумерички монизам о коме је раније било речи.

„мање“ или „више“ и што одговара безобличној материји<sup>579</sup> из које Демијург ствара и оформљује све постојеће.<sup>580</sup> Платоновско οὐσία ὑπερκείμενη, (над-лежуће) дакле, указује да људска бића *јесу* зато што партиципирају у *идеалном Човеку*.<sup>581</sup>

У јелинском схватању није било места за апсолутно не-биће – οὐκ εἶναι. Концепција логосности<sup>582</sup> света није допуштала ту могућност, будући да би и сâмо промишљање οὐκ εἶναι чинило од њега *нешто*, тако да је и *ништа*, с обзиром да припада целовитости космоса представљало *нешто*.

Сада ћемо се осврнути на Платоново схватање љубави, које је у тесној вези са теоријом Идеја. Према његовој концепцији, божанство представља једну *савршену суштину*. Та савршеност божанства (по суштини) чини га апсолутно привлачним. Будући да је оно апсолутно добро, апсолутна правда итд, оно има *неодољиву* силу привлачности. Знање о добру има за последицу природну, и стога неслободну, љубав према божанству.<sup>583</sup> Не само то – Идеја Добра је та која даје и могућност сазнања и истину<sup>584</sup> – она је „оно за чим тежи свака душа“. У јелинском језику, семантички веома богатом, постоји разлика између ἐρῶ, које је употребио Платон и ἀγαπῶ, које су користили хришћани. Та разлика свакако није случајна пошто ἐρῶ има значење које указује на потребу, на недостатак, док ἀγαπῶ означава благодарење, задовољство у нечему. Према тачном запажању Ј. Сикутриса, „у основи сваке грчке етике постоји један *телос* ка којем тежи и који представља идеал, али истовремено и крај свих њених настојања.“<sup>585</sup> Иако Платонов Ерос полази од конкретног, он на њему не остаје, већ у свом највишем изразу превазилази конкретно и односи се према ствари или према идеји.<sup>586</sup> Ерос је заправо жудња за сазнањем и та жудња нас троспратним путем води до свог

<sup>579</sup> Не изгледају нам нарочито успешни покушаји негирања претпостојања света у Платоновом систему. Тако Вогелова (cf. De Vogel, C. J. (1988): *Rethinking Plato and Platonism*, Brill, 212) покушава да покаже како Платонов израз за претпостојећу материју – ἔχειν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως – заправо значи да она није ни постојала. Међутим, то што Платон каже да је та материја била без пропорција и безоблична, не може се поистоветити са апсолутним непостојањем. Ово претпостојање јесте донекле релативизовано, али је и даље претпостојање.

<sup>580</sup> Cf. Pannenberg (2002): *Jesus – God and Man*, 35.

<sup>581</sup> Cf. Zizioulas, J. (1991): „On Being a Person: towards an Ontology of Personhood“, у *Persons, Divine and Human*, eds. Christoph Schwoebel and Colin Gunton, 33–46.

<sup>582</sup> Видећемо у којој мери је св. Максим искористио и преобликовао ову концепцију.

<sup>583</sup> Друга је ствар да ли се уопште може говорити о љубави ако нема слободе. У хришћанској концепцији свакако не може, али то не важи и за Платона.

<sup>584</sup> *Politeia* VI 508e.

<sup>585</sup> Сикутрис, Ј. (2000): *Платонски ерос и хришћанска љубав*, Хришћанска мисао, Београд–Ваљево–Србиње–Минхен, 72–73.

<sup>586</sup> *Ibid.*, 64.

врхунца, а то је жудња за сазнавањем света идеја.<sup>587</sup> Ерос код Платона води од чулног преко надчулног до интелигибилног.<sup>588</sup> Платонов Ерос је неличностан. Лично или макар индивидуално за њега је само прва степеница на путу ка Идеји. Он почиње од *доброг човека* али завршава на идеји Добра. Логика Платонове љубави је логика аподиктичког силогизма у коме нема места за слободу. Добро се *мора* волети јер је Добро. Добро је у исто време и Лепо како каже Платон у *Филебу* – „склонила се моћ добра у природу лепог, јер мера и симетрија обично постају свугде лепота и врлина“. И то Добро нема никакве везе са конкретно постојећим осим што ово потоње представља његов више или мање тачан одраз. За Платона Космос је у ствари прави Бог, што се пројављује у правилности његових кружних кретања. Космос је врховни, „бог који је сам себи довољан и који је најсавршенији, свет“.<sup>589</sup>

Примат онтологије која постојање везује за опште а не за посебно код Платона је нарочито изражен. „Теби је, при том, непознато да све то настаје да би живот целине трајао у срећи, као и то да целина није настала ради тебе, него да си ти настао ради ње“, говори Платон у својим *Законима*.<sup>590</sup> Овде ћемо се послужити закључком који даје Митрополит Зизијулас: „Древна грчка мисао у свим својим облицима (парменидовски, хераклитовски, платонски и аристотелски), без обзира на њихове различитости по другим питањима, у једноме се слаже: конкретно није онтолошки апсолутно, мноштво је онтолошки увек изведено, није ефицијално“.<sup>591</sup>

\* \* \*

Када је реч о Аристотелу, ограничићемо се на анализирање неколико сегмената његове мисли који су од нарочите важности за нашу тему.

Према сведочанствима која су сачувана највише у његовој *Метафизици*, *Физици* али и другим списима, Аристотел је Бога поистовећивао са *Првим покретачем (causa prima)* и на њега се односило оно што бисмо могли назвати

---

<sup>587</sup> Cf. Црепајац, Љ. (1986): „Платонова естетика и осуда уметности у интерпретацији Анице Савић-Ребац“, *Летопис Матице српске*, јул–август, Нови Сад, 48–59.

<sup>588</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>589</sup> Ricoeur (1982): *Être, essence et substance chez Platona et Aristote*, 143.

<sup>590</sup> *Epinomis* X, 903 c–d.

<sup>591</sup> Cf. Зизијулас, Ј. (1993): „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, *Источник* 6, 52.

Аристотеловом теологијом или првом философијом, док се друга философија бави оним што је чулно.<sup>592</sup> За Аристотела је Бог дакле Први покретач, он је πρῶτον κινῶν ἀκίνητον – односно „прво непокретно крећуће“. Прву философију сâм Аристотел дефинише као *опиту* а њен задатак је да разматра бивствујуће као такво.<sup>593</sup> За Аристотела не постоји противречност када прву философију дефинише као знање о бивству уопште и као теологију у смислу бављења божанском супстанцијом.<sup>594</sup> Ово ће бити сасвим јасно ако се има на уму да Аристотел схвата Бога као непокретног покретача који је стога и прва супстанција. Зато прва философија мора у исто време да буде и теологија и општа онтологија.

Тако и његова „прва суштина“ – πρῶτη οὐσία<sup>595</sup> – представља ону „темељну стварност без које не би могла да постоји ни једна категорија“.<sup>596</sup> Πρῶτη οὐσία представља основу стварности, тако да његова мисао и даље остаје затворена у суштиномислећем поимању света где онтолошку реалност представља οὐσία,<sup>597</sup> док појединачно не може бити онтолошки утемељено. За све појединачно, односно за све остало што није суштина „каже се да јест зато што је количина која припада томе што јест на тај начин“ – а „оно што јест“ је τοῦ οὐτῶς ὄντος (1028a 17–20).<sup>598</sup> Сам појам οὐσία Аристотел је преузео од Платона који га је највероватније и увео у философску употребу. Код Аристотела преовлађују два значења овог појма. Он некада означава врсту предмета која лежи у основи свега што постоји, а некада се под овим појмом подразумева узрок бића нечега.<sup>599</sup>

Овде већ можемо да уочимо елементе који се односе на наш циљ истраживања. За Аристотела су онтологија и теологија изједначене, односно

<sup>592</sup> *Metaph.* 3 11. 1037: „Посао природне или друге философије је разматрање о чулним суштaствима.“

<sup>593</sup> Cf. Flashar, H. (1983): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Fridrich Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, Die Philosophie der Antike, Band 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel/Stuttgart: Schwabe, 377.

<sup>594</sup> Cf. *ibid.*, 377 et passim.

<sup>595</sup> Cf. *Cat.* 3a: „ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκείσθαι κυριώτατα οὐσίαι λέγονται· ὡς δὲ γὰρ αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν“.

<sup>596</sup> Cf. Перишић, В. (1993): „Личност и природа“, *Градац* 110, 53.

<sup>597</sup> Cf. *Meth.* 1028a 13–15: 1028a 30–31

<sup>598</sup> За детаљније разматрање бројних аспеката првенства суштине код Аристотела cf. Halper, E. C. (2005): *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*, Parmenides Publishing, 21–33.

<sup>599</sup> Frede, M., Patzig, G. (2003): „Ousia u Metafizici Z“, у *Aristotelova Metafizika* (prir. P. Gregorić i F. Grgić), Zagreb, 199–200.

теологија је део онтологије.<sup>600</sup> Свет представља једну *целину* у коју се бог уклапа и којим „владају“ *узроци*.<sup>601</sup> Бог за Аристотела јесте оно *πρῶτον καὶ ἀκρότατον*<sup>602</sup> – темељни принцип онтологије, који не може бити трансцендентан. Аристотел тако следује монизму<sup>603</sup> својих претходника.<sup>604</sup> Занимљива је сама проблематика поистовећења Првог Покретача са Богом. Према поткрепљеним тврдњама Дефилипа,<sup>605</sup> да би Први Покретач био поистовећен са Богом, он мора бити жив. Аристотелов закључак се тако креће од *νοῦς* ка *θεός* а не обратно. Пошто је Први Покретач поистовећен са *νοῦς*, заиста „му припада живот; јер је актуалност *νοῦς*-а живот, а он јесте актуалност (*νοῦς*-а)“.<sup>606</sup>

Својим дефинисањем *φύσις*-а, Аристотел је утврдио пут мишљењу за један веома дуг период. Сагледавање *φύσις*-а *по себи* види се у једном од његовим познатих објашњења овог појма где га описује као оно *одакле прво кретање у сваком поједином од природних бивствујућих започиње у њему као таквом*.<sup>607</sup> Такође, *φύσις* се изриче као прво подлежуће (*ὑποκείμενον πρῶτον*)<sup>608</sup> сваке поједине твари (*ἕλη*) која у себи садржи начело покрета и промене. Суштина је тако *самопостојећа стварност* (*αὐθυπόστατον πρᾶγμα*) којој не треба *ништа друго* да би постојала (*μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν*). Он твар види као оно што у *себи* има почело кретања<sup>609</sup> и што „само по себи настаје“<sup>610</sup> те „нужно бива

<sup>600</sup> Cf. *Meth.* Γ2. 1003б 12–19.

<sup>601</sup> Само ћемо поменути четири узрока. *Causa materialis*: твар (*ἕλη*) и оно подлежуће (*ὑποκείμενον*); *Causa formalis*: облик (*το εἶδος*) и узор (*το παραδείγματα*), суштаство (*η οὐσία*); *Causa motrix sive efficiens*: оно покрећуће (*κίνησαν*), оно одакле је почело кретање; *Causa finalis*: сврха (*το τέλος*), оно „ради чега“ (*το οὐ ἔνεκα*), и Добро (*τἀγαθόν*).

<sup>602</sup> Фрагмент *О Философији* 16.

<sup>603</sup> Интересантну примедбу износи Флешер (Flashar, *op. cit.*, 379): „ако се све кретање враћа на Прво крећуће које је само непокретно и непроменљиво али које у чистој делотворности извршава највишу делатност (*Tätigkeit*), наиме чисто мишљење (*νόησις*), онда је његов објект опет оно најбоље и највише, наиме мишљење, дакле мишљење себе самог“.

<sup>604</sup> До оваквог закључка долази Жуњић (cf. Жуњић, С. (1988): *Аристотел и хенологија*, Београд), као и Де Вогелова (De Vogel, С. J. (1970): *Philosophia I, Studies in Greek Philosophy*, Assen: VanGorcum, 397–416), а исти закључак налазимо и код Зизијуласа (cf. Zizioulas (1991): „On Being a Person: towards an Ontology of Personhood“, 33–46).

<sup>605</sup> DeFilippo, J. G. (2003): „Aristotelova identifikacija Prvog Pokretaca kao Boga“, у *Aristotelova Metafizika* (prir. P. Gregorić i F. Grgić), Zagreb, 348.

<sup>606</sup> *Meth.* 1072<sup>b</sup> 26–27.

<sup>607</sup> *Meth.* 1014б 18–20.

<sup>608</sup> Cf. *Fis.* 190 б: „Али да и бивства и све остале ствари што су бића напросто постају из неког подмета, бит ће јасно оному тко размотри.“ Cf. такође и 192б, 35 и 193а, 30.

<sup>609</sup> *Meth.* К 7. 1015а 14–15: „следи да је природа... у свом првом и основном значењу, супстанца бића која садрже, у самим себи и као таква, начело свога кретања“.

<sup>610</sup> *Fis.* 192 а 25а.



непропадљива и ненастала“.<sup>611</sup> Управо та *затвореност*, односно *самодовољност* φύσις-а и исцрпљивање природе у потенцијалима φύσις-а, одредили су суштинско несхватање личности као онтолошки утемељене реалности, што ће се значајно одразити при формирању и развоју Христологије, али и представљати *шиболет* разликовања јелинске и хришћанске онтологије. Платонове идеје су тако постале „остваривање форме у извесној материјалности“ а кретање се означава као „постојање једним и постојање целином стварности“. Овим Аристотел одређује суштину (οὐσία), која је одређено нешто,<sup>612</sup> биће које се разликује од других<sup>613</sup> а које је са друге стране оно што се о сваком другом може рећи, као што је квалитет, релација, величина итд.<sup>614</sup>

\* \* \*

Неоплатонизам је посебно интересантан за наш рад, зато што су се Оци Цркве, и св. Максим Исповедник међу њима, највећим делом управо кроз неоплатонску рецепцију упознавали са дотадашњом философском традицијом, понајвише када је у питању онтологија.<sup>615</sup> Неоплатоничари нису били само преносиоци дотадашњих традиција. Плотин, кога данас сматрамо утемељитељем неоплатонизма, свакако је у свом раду заступао многе идеје које нису биле нове, али је „унутарња конзистентност непогрешиво чинила његово дело различитим од онога што је било пре њега“, како примећује Блументал.<sup>616</sup>

Неоплатонизам у свом промишљању о Богу стоји на позицијама јелинске онтологије која Бога види као нужно и неодвојиво повезаног са светом. Од ранијих теорија које су се кретале у том правцу, било да је у питању логос стоика, Платонов Демијург или Аристотелов Први Покретач, неоплатонизам се суштински не разликује. Било је извесних покушаја одвајања Бога од света, као што видимо код Нуменија, који прави разлику између Првог, Другог и Трећег

---

<sup>611</sup> *Fis.* 192 a 25b.

<sup>612</sup> *Meth.* 983a 27f.

<sup>613</sup> *Cf. Meth.* 1017b 25.

<sup>614</sup> *Cf. Pannenberg* (2002): *Jesus – God and Man*, 54.

<sup>615</sup> Када је у питању етика, снажан утицај на знатан број хришћанских аутора, посебно оних оригеновског усмерења али не само на њих, остварили су стоици и донекле епикурејци.

<sup>616</sup> Blumenthal, H. J. (1981): „Plotinus in later Platonism“, *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A. H. Armstrong*, ed. H J. Blumenthal and R.A. Markus, London: Variorum, 212.

бога.<sup>617</sup> Други и трећи су заправо један и исти, али су раздвојени контактом са материјом. Насупрот њима, Први Бог остаје једноставан и неподељен. Према Проклу, Нуменије<sup>618</sup> је поистоветио Првог Бога са Живим Створењем из *Тимеја*, које је архетип космоса. Сачувани фрагменти из Нуменијевих списа указују да је Први бог заправо идеја Добра, док је Други бог добар само по учествовању у добру Првог Бога. Активност Првог бога је активност мишљења, што се види по његовом поистовећивању са интелектом и идејом. Можемо уочити да је у време пре Плотина дошло до узајамног прожимања платоновских и аристотеловских спекулација о Богу,<sup>619</sup> док су темељна начела јелинске мисли, о којима смо говорили, тиме остала нетакнута.

Божанска еманација о којој Плотин говори у основи има исту идеју повезаности Бога са светом као и философске спекулације пре њега. Такође, свет је и даље сматран вечним. Τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες καὶ πρόσθεν εἶναι,<sup>620</sup> каже Плотин. За њега „овај свет није одвојен од свог творца“<sup>621</sup>. Без обзира на то што Плотин описује Бога и као узрок живота, ума и бића<sup>622</sup> и што тврди да је Он неограничен<sup>623</sup> то се не може узети у апсолутном смислу будући да је за Плотина нешто изван света незамисливо, па је тиме и неограниченост ограничена границама света које се не престапају. Унутар тих граница Бог је у *свима* и са свима мада они то не знају.<sup>624</sup> Тако и душа може постати бог уколико је води ум.<sup>625</sup> Она је сродна божанској природи и вечности.<sup>626</sup>

На етичком плану, који је овде лишен суштинске везе са онтологијом, слобода је схваћена као слобода избора, везана уско за рационално сагледавање

<sup>617</sup> Cf. Bradshaw, D. (2004): *Aristotle East and West, Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, 64–67.

<sup>618</sup> Нуменије припада тзв. средњем платонизму, чији се ставови од неоплатоника највише разликују по питању статуса првог начела (cf. Van den Berg, Robbert M. (2005): „God the Creator, God the Creation: Numenius’ Interpretation of Genesis 1:2 (Frg. 30)“, у *The Creation Of Heaven And Earth: Re-interpretations Of Genesis 1 In The Context Of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, And Modern Physics* (ed. George H. Van Kooten), 110).

<sup>619</sup> Нуменије је, на основу Платоновог учења, веровао да свет пролази кроз кружне циклусе. На почетку сваког циклуса, Бог се стара о свету и уређује га, а потом га препушта пропадању, да би се циклус касније поновио (cf. Van den Berg, *op. cit.*, 119).

<sup>620</sup> *Enn.* II, 1; cf. такође и II, 9, 7, 1–2 – „Ὅτι μὲν οὖν οὐτὲ ἤρξατο οὐτὲ παύσεται, ἀλλ’ ἔστιν ἀεὶ καὶ ὅδε ὁ κόσμος, ἕως ἂν ἐκείνα ἦ, εἴρηται“.

<sup>621</sup> *Enn.* IV, 3, 9, 30.

<sup>622</sup> *Enn.* I, 6, 7, 10–11

<sup>623</sup> *Enn.* IV, 3, 8, 38.

<sup>624</sup> *Enn.* VI, 9, 7, 29.

<sup>625</sup> *Enn.* II, 9, 9, 50–51.

<sup>626</sup> *Enn.* IV, 7, 10, 1–2.

стварности. Тако је слободно све оно што се чини са знањем и без принуде.<sup>627</sup> У следећој инстанци слобода се поистовећује са слободом од материјалног.<sup>628</sup> Материјално је зло и лишено сваког добра – *Оно чему добро недостаје у малој мери, није зло јер оно може бити и савршено колико је то у његовој природи. Али када му добро потпуно недостаје, као што је то код материје, тада је то збиљско зло које нема никаквог удела у добру.*<sup>629</sup> Од Платиновог дуализма значајније је нагласити његово схватање, подобно општем јелинском ставу, да нека природа не може прећи сопствене границе, што значи израз „*колико је то у његовој природи*“. Ту видимо онај аспект *затворености онтологије* из кога произлази неонтолошко разумевање личности као нечега што нема стварно постојање. Према Плотину, свака душа тежи ка Добру по својој природи<sup>630</sup> и гледа га посредством ума.<sup>631</sup> Етика је аутономна и *безлична* и суштински сведена на *нужност*, јер добро је само по себи привлачно, те прилажење њему није плод слободне одлуке већ последица нужности. У крајњем исходишту, оваква етика нема суштинске везе са постојањем, она представља тек накнадно вредновање.

## ***II Персонална онтологија св. Максима***

### **II. 1. Тварно и нетварно**

#### **II. 1. 1. Creatio ex nihilo**

Вера Цркве, како је посведочена у Светом Писму и Предању, недвомислено изражава став да је свет створен из ничега. То „ништа“ је схваћено у апсолутном смислу – свет није постојао ни у каквом виду док га у постојање није призвао Бог. Небиће, дакле, није схваћено као код Платона или Плотина, као

---

<sup>627</sup> *Enn.* VI, 8, 1, 33–34.

<sup>628</sup> *Enn.* VI, 8, 6, 26.

<sup>629</sup> *Enn.* I, 8, 5, 8. *Cf.* још и следећа места: I, 8, 14, 51; III, 6, 11, 28–29; III, 6, 11, 44; VI, 7, 28, 12; где је материја приказана као прво зло.

<sup>630</sup> *Enn.* III, 5, 3, 34–36 – „Прότερον δὲ ἄλλην καθόλου, καὶ τῆς καθόλου αὐτοψυχὴν ἢ τοὶ τὴν ζωὴν; ἢ ἐν νῶ πρὶν γενέσθαι ψυχὴν, ἵνα καὶ γένηται, αὐτοψυχὴν ἐκείνην λέγειν.“ Такође у VI, 7, 34, 37 каже да би душа желела да буде само с добрим. Када гледа добро она одбацује све (VI, 7, 35, 7).

<sup>631</sup> *Enn.* IV, 4, 4, 1.

некаква безоблична тамна материја.<sup>632</sup> Управо сâма безоблична материја, је поистовећена са „небићем“, које сходно томе није апсолутно непостојање. Тако код Плотина налазимо да „небиће није потпуно небиће, већ само нешто друго бићу... то небиће је све опажајно и опажајне афекције...“.<sup>633</sup> Аристотел каже да „под „тварју“ ту подразумевам оно што по себи не може бити названо ни нечим, ни коликим, нити ичим другим чиме се „биће“ одређује“.<sup>634</sup> За Аристотела је и говорење о небићу заправо говорење о бићу, пошто појам бића обухвата и „порицање бивства“. Он небиће разуме као део бића па „управо зато кажемо да небиће јесте небиће“.<sup>635</sup> У *Физици* Аристотел каже да „нити из небића ишта може постајати јер нешто мора бити подмет постојања“.<sup>636</sup> Како примећује Овенс, Аристотел само следује традицијама елејске логике, која до њега стиже преко Демокрита и Платона, тако да „у том контексту није ништа чудно што Стагиранин напомиње да небиће на неки начин мора бити названо бићем“.<sup>637</sup>

За Оце Цркве, свака замисао о егзистирању створене природе напоредо са нествореном представљала би негацију Божије трансценденције, али и негацију самога Бога, будући да би се на тај начин избрисала граница између тварног и нетварног. Како је говорио св. Василије Велики у свом *Шестодневу*, нека целина, чији су делови подвргнути пропадљивости и изменљивости, мора такође бити потчињена истим променама као и неки њен део.<sup>638</sup> Иако ова идеја потиче од стоика, према сведочанству Диогена Лаертија,<sup>639</sup> она је нашла своју примену у хришћанском тумачењу односа света и Бога.

Идеја да је свет на неки начин савечан Богу, представљала је за хришћане бласфемiju, пошто би то, како каже св. Василије Велики, значило да твар има исту врсту части као и Бог који је њен Творац.<sup>640</sup> И други оци Цркве су делили таква схватања. Св. Иринеј Лионски каже: „Ти си, о човече, створена природа и ниси одувек сапостојао Богу, као Његов сопствени Логос, него си само, по

<sup>632</sup> Cf. *Enn.* 2,4,10–11.

<sup>633</sup> *Enn.* 1, 8, 3.

<sup>634</sup> *Meth.* 7, 1029a, 20.

<sup>635</sup> *Meth.* 4, 1003b, 5–10.

<sup>636</sup> *Fis.* 191A 31.

<sup>637</sup> Cf. Owens, J. (1978): *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 269.

<sup>638</sup> *In. hex* 1.3 [PG 29, 9A–12A]

<sup>639</sup> *Diogenes Laertius*, 7.141.

<sup>640</sup> *In. hex.* 1.2–3,6, 7; 2,2 [PG 29, 5C–12A; 16B–20C; 29C–33B].

Његовој особној благодати сада добио почетак свога бића и мало по мало учиш се од Логоса познању заповести свога Творца.<sup>641</sup> Слично говори и св. Атанасије Велики: „Јер природа створених ствари, пошто је створена из небића, сама по себи је текућа и слаба и смртна.“<sup>642</sup> Јован Филопон је настојао да философском аргументацијом оспори неоплатонска схватања. У његовим списима (*De aeternitate mundi contra Proclum* и *De aeternitate mundi contra Aristotelem*), према Сорабцију, хришћанство по први пут заузима јасан став када је реч о расправи да ли свет има почетак.<sup>643</sup> Према Филопоновој аргументацији, која свакако није без мана али је врло проницљива, уколико би свет био вечан, онда би се вечност настављала и у садашњости. У том случају бисмо вечности морали да додајемо садашњи проток времена, што је апсурдно јер се вечности ништа не може додати.

Св. Максим Исповедник, наравно, следује отачком учењу о апсолутном стварању. Штавише, он га са новом снагом изразито наглашава, чинећи га основом свог теолошког промишљања у свим његовим аспектима.<sup>644</sup> Према њему „Бог будући Творцем од вечности, када хоће, твори по безграничној доброту својој Једносутним Логосом и Духом“.<sup>645</sup> Стварање Божије је потпуно вољно, слободно и неусловљено. Када св. Максим каже да је „преизобилни Бог увео створења у биће, не зато што би у било чему имао потребу, него да би она уживала у Њему аналогно (својој пријемчивости)...“<sup>646</sup> он нема за циљ само утврђивање дистинкције између створеног и нествореног, већ жели да нагласи и неусловљеност стварања, што представља индиректно побијање неоплатонске тезе о еманацији. Одбацујући идеју о вечном сапостојању твари Богу, св. Максим се придружује отачкој традицији. У *Стословима о љубави*, налазимо његову јасну критику учења о вечном постојању творевине: „Неки говоре да створења вечно сапостоје Богу, што је бесмислено. Јер како могу свагда бесконачноме вечно сапостојати створења свагда ограничена? И како су уопште створења, ако су савечна Творцу? Но такво поимање припада Јелинима који не сматрају Бога

<sup>641</sup> *Adv. haer.* 2, 25, 3. *Cf.* 2, 29,1; 2, 29, 16; 2, 34, 3; 2, 34, 4.

<sup>642</sup> *Contra Gentes*, 41 (*cf. Inc.* 2, 3, 5).

<sup>643</sup> Није јасно на шта је Сорабци (Sorabji, R. (1983): *Time, Creation and Continuum*, London, 224) мислио под тим „први пут“. Како смо видели на примеру св. Иринеја Лионског и Јустина Философа, а могли бисмо навести и многе друге црквене Оце и мислиоце, хришћани су од почетка веома жустро инсистирали на апсолутној створености света.

<sup>644</sup> *Cf.* Влétση (1994): *Οντολογία της πτωσης στη θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, 40.

<sup>645</sup> *Char.* IV, 1 [PG 90, 1048B].

<sup>646</sup> *Char.* III, 49 [PG 90, 1032B].

Творцем суштине бића већ само својстава. Ми пак, свесилног познајући Бога, говоримо да је он Творац не само својстава, него суштине са њеним својствима (οὐσιῶν πεποιομένων). А ако је тако, онда створења нису од вечности сапостојећа Богу (οὐκ ἐξ ἀϊδίου συνύπαρκτα τῷ Θεῷ).<sup>647</sup>

Из његове аргументације је јасно да би, уколико су створења савечна Богу, то значило да она уопште и нису створења, тј. на тај начин би задобила карактеристике божанства те би тиме нестала разлика између Творца и творевине. Тако би испало да једно свевечно сматра за Творца другог свевечног.<sup>648</sup> А према св. Максиму „удаљеност и разлика између нествореног и створеног је бесконачна“<sup>649</sup> Бог је од творевине одвојен безданом „трепетним и великим“,<sup>650</sup> и међу њима постоји стварни јаз (χάσμα).<sup>651</sup> Према св. Максиму, хришћани верују да је Бог не само Творац својстава већ и самих бића. Учење о Богу као Творцу својстава, односно као Демијургу, Украситељу, како смо раније показали, било је својствено платонизму, и касније је, уз одређене модификације, опште прихваћено у јелинској мисли. Тај Бог, међутим, није био и Творац суштине, што св. Максим стално наглашава. Према њему, овакво учење не прихватају они који не познају Бога као онога који је у постојање привео све што постоји. Св. Максим говори: „Која је то Сила која се покренула у дејство и све привела у биће? Али синови Јелина не прихватају ово, јер не познају (Његову) свесилну доброту и делотворну и надумну премудрост и знање“.<sup>652</sup>

## II. 1. 2. Небиће

Следујући учењу Цркве, св. Максим јасно разликује створену и нестворену природу, а срж те разлике тиче се самог постојања и непостојања, бића и небића. Створена природа, управо зато што је постојање добила из небића, творачком

---

<sup>647</sup> *Char.* IV, 6 [PG 90, 1049A].

<sup>648</sup> *Amb.* 10 [PG 91, 1188B].

<sup>649</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1077A].

<sup>650</sup> *Amb.* 10 [PG 91, 1172A].

<sup>651</sup> *Amb.* 41 [PG 91, 1305A]; cf. Зизијулас (2011): *Заједница и другост – Даље студије о личности и Цркви*, 19.

<sup>652</sup> *Char.* IV, 2 [PG 90, 1048BC].

вољом Божијом, има супротност својој природи – а то је небиће.<sup>653</sup> Она по природи није вечно постојећа. Управо супротно, она *по природи уопште није постојећа*, већ постојање задобија споља, од Узрока који је изван ње саме. Њено постојање или непостојање није заложено у њој самој него у вољи Онога који ју је саздао. Тако „твар не поседује постојање по себи и не може егзистирати и живети сама по себи“, закључује Н. Мацукас.<sup>654</sup> Створена природа постоји и постојаће, али не сама по себи, нити својим моћима већ држана сведржитељском силом Творца.<sup>655</sup> „Јелини говорећи да суштина бића од вечности сапостоји са Богом, и да су од њега добили само својства (ποιότητας), веле да суштини нема ништа супротно, него да само својства имају супротности. А ми кажемо да само Божанска суштина нема ништа себи супротно, као вечно постојећа и бесконачна, која вечност дарује другима, док је суштини створених бића супротстављено небиће (οὐσία εἶναι μὲν τὸ μὴ ὄν ἐναντίον), и у власти Самопостојећег постоји њихово вечно биће или небиће, ‘јер Бог се неће раскајати за своје дарове’ (Рим 11, 29). Отуда природа створених бића и постоји вечно и постојаће Сведржитељском силом држана, иако има небиће за супротност као што је речено, као она која је из небића у биће произведена, а у вољи Његовој има своје биће или небиће“.<sup>656</sup>

Небиће, према св. Максиму, не представља „нешто“ већ „ништа“ у апсолутном значењу те речи. Небиће је напросто непостојање бића, као што је зло недостатак добра а незнање недостатак знања. Тако је „небиће недостатак бића, али не Превасходног бића (κυρίως δὲ ὄντος), јер оно нема своје супротности, него бића које постоји заједничарењем са Превасходним бићем. И док прва два недостатка зависе од слободне воље створених бића, дотле се недостатак другог

<sup>653</sup> Максим користи разнолику терминологију за означавање небића: μηδὲν, μὴ ὄν, ἕξ οὐκ ὄντων, μὴ εἶναι (cf. Βλέτση, *op. cit.*, 40).

<sup>654</sup> Cf. Мацукас, А. Н. (2007): *Свет, човек, заједница по светом Максиму Исповеднику*, Нови Сад, 45.

<sup>655</sup> Св. Максим, држећи се мишљења да о апсолутном стварању из ничега и следствено, могућности да творевина ишчезне у небићу уколико је Бог не би обдржавао у постојању, не уноси нешто радикално ново у хришћанску мисао. Овакво становиште је својствено и ранијим оцима Цркве, међу којима на пример св. Атанасију Великом, који у спису *Против Аријанаца* каже да „створења, као нешто друго у односу на Творца, немају по суштини ништа заједничко с Њим, већ се налазе изван Њега јер су створена Логосом Његовим и по Његовој благодати и вољи, тако да некада могу и престати да постоје, ако тако усхте Онај Који их је створио“ (*Con. Arian 1, 20 [PG 26, 53A]*).

<sup>656</sup> *Char. III, 28 [PG 90, 1025B]*.

налази у вољи Творца, који по доброту својој хоће да створења вечно постоје и од Њега вечно примају добро“.<sup>657</sup>

Пошто је небиће заправо недостатак бића, оно не може бити основа на којој би се утемељило постојање створења. „Иако су бића настала из небића, силу одржавања имају по бићу, а не по небићу. Природна је одлика ове силе тежња ка ономе што га одржава, а одбојност према ономе што га води у пропаст“, каже св. Максим у *Диспуту с Пиром*.<sup>658</sup> Сила створених бића ка одржању у постојању, проистиче из чињенице да постоје, иако су саздана из небића. Али, та сила створених бића не може да оствари постојање, нити да га одржи, иако томе тежи. Постојање створених бића је, дакле, у искључивој власти Творца, пошто као створена имају непостојање као своју супротност. Створена бића имају склоност према постојању. Како каже св. Максим: „Ако бића дођу у постојање из небића, она такође поседују силу која се везује за биће, не за небиће. Природна баштина ове силе је подстицај ка свему што обједињује и одбојност ка свему што узрокује распадање“.<sup>659</sup> То настројење бића не могу да остваре сама по себи пошто их је у постојање увела, и у постојању их држи, једино стваралачка воља Бога Који хоће да створења постоје, док Он сам нема ништа што би му било супротно. „Бог као самопостојеће биће, као биће самодобро и самопремудро, или истинитије рећи, (као биће) изнад свега тога, нема ништа себи супротно. А све твари, пошто имају постојање по благодати и заједничарењу – разумна пак и мислећа бића имајући још и могућност доброту и премудрости – имају и своје супротности: постојању – непостојање, а могућности за доброту и премудрост – зло и незнање. И док вечно постојање или непостојање (твари) јесте у власти Творца, дотле учествовање у Његовој доброту и премудрости или неучествовање, постоји у вољи словесних<sup>660</sup> бића (τῶν λογικῶν)“.<sup>661</sup> Створена бића не само што имају непостојање као своју супротност, већ будући да су из непостојања призвана у постојање вољом

---

<sup>657</sup> *Char.* III, 29 [PG 90, 1025C].

<sup>658</sup> *Disp.* [PG 91, 297A].

<sup>659</sup> *Disp.* [PG 91, 297B].

<sup>660</sup> Сматрамо да је одвише једнозначно превести овај појам као „разумних (бића)“, пошто *логосност* или *логичност* бића, нарочито у контексту Максимове логологије, има знатно шире значење које укључује слободу као онтолошко својство али и онтолошку претпоставку постојања створења, нарочито ако се у обзир узме есхатолошко одређење Максимове онтологије. Због тога смо одабрали израз „словесна (бића)“ који је вернији јелинском изворнику, и који наравно овде треба разумети у назначеном контексту, иако вазда остаје опасност од „traduttore, traditore“.

<sup>661</sup> *Char.* III, 27 [PG 90, 1025A ]



Божијом, на неки начин по својој природи стреме ка ништавилу и у сталној су „опасности да само њихово биће преобрате у небиће (αὐτὸ τὸ εἶναι εἰς τὸ μὴ ὂν μεταπεσεῖν“.<sup>662</sup> Јасно је, дакле, да постојање творевине није утемељено на њој самој, јер је њена онтолошка основа небиће. Творевина постоји кроз учешће у постојању које је својствено нествореној природи. А то учешће бива кроз заједничарење.

### II. 1. 3. Заједничарење

Заједничарење са Богом одржава створена бића у постојању пошто Бог „оне који по природи имају почетак и крај (као створени) – чини да су по благодати беспочетни и бескрајни (ἀναρχοὺς κατὰ χάριν καὶ ἀτελευτήτους)“<sup>663</sup>. Без заједничарења са Богом, створена бића би неминовно и „склизнула“ у небиће, пошто њихово постојање управо зависи од заједнице са Оним чија је природа нестворена, вечна, непропадљива. Само је по себи јасно шта значи када св. Максим каже да створена бића кроз заједничарење са Богом постају *бескрајна*. Међутим, на који начин постају и беспочетна? Одговор на ово питање тиче се њиховог ипостасног сједињења са Богом Логосом. Кроз то сједињење створена бића задобијају начин постојања који је истоветан начину постојања нестворене божанске природе, задобијајући, кроз учествовање, и својства која им по природи не припадају. Заправо, беспочетност је једнако несвојствена створеној природи као и бескрајност. Улазећи у божански *τροπος* постојања, створена бића заправо улазе у однос љубави Три нестворене Ипостаси, поистовећујући се са Другом. Њима тако бива својствено и на њих се односи све оно што се односи на Божанску Ипостас Сина на исти начин на који се све што је својствено људској створеној природи, након Оваплоћења, односи на ипостасног носиоца те створене природе – на Бога Логоса.<sup>664</sup> И као што Њему, након Оваплоћења, постаје својствено и оно што му као Богу није својствено – попут рађања, страдања и смрти – тако и

<sup>662</sup> *Myst.* 1, 5 [PG 91, 668B]

<sup>663</sup> *QT* 59 [PG 90, 617D]

<sup>664</sup> Зато је у праву П. Христу (*cf.* Christou, P. (1982): „Maximos Confessor on the infinity of man“, Felix Heinzer – Christoph Schönborn (ed.), *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2–5 september 1980)*, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse, 262) када примећује да се тврдња св. Максима о беспочетности твари након обожења може схватити само ако се узме у обзир његова персоналистичка онтологија.

створењима након обожења постаје својствено све оно што им је по природи несвојствено укључујући бескрајност али и беспочетност. Спомињање беспочетности као онога што постаје својствено створеној природи након обожења, значајно је и због тога што даје одређење онтолошком темељу Максимове мисли, где се природа, заједно са својим својствима, не показује као превасходна у односу на личност, већ бива управо супротно.

Сва творевина је повезана са Богом као са својим почетком, и Он је тај Који је не само њен Творац већ и онај Који је одржава у постојању. Он такође око Себе окупља разједињена створења и јавља се као њихов ујединитељ. Овде додирујемо тему једног и мноштва, о чему ће бити речи касније у овом поглављу. За сада ћемо навести одломак из *Мистагогије* као потврду ставова које смо изнели: „Као што је Бог својом безграничном силом све створио и привео у постојање, тако све одржава, обједињује и ограничује; својим промислом повезује једно с другим и са Собом и духовна и материјална бића. И као њихов узрок и почетак и циљ држи око себе ствари по природи раздвојене једне од других, чинећи их да се повезују међусобно, силом једне повезаности са Собом као Почетком“.<sup>665</sup>

Прекидањем заједнице са Творцем, творевина се неприродно креће ка небићу (πρὸς τὸ μὴ ὂν παραλόγως φέρεται).<sup>666</sup> Неприродност тог кретања се огледа у томе што створена природа, иако нема потенцијал за самопостојање, има потенцијал за превазилажење своје онтолошке ограничености кроз личносну заједницу са Творцем. Али, то заједничарење творевине са Творцем није једнозначно јер „Бог се само прима, а твар – и прима и даје. Прима биће и добробиће, а предаје само добробиће“, како каже св. Максим.<sup>667</sup> С друге стране, творевина се кроз заједничарење уподобљава Ономе са ким заједничари. А то уподобљавање управо јесте промена њеног *начина постојања*, а та је промена опет заложена у слободи личности. Промена начина постојања је неопходна творевини јер управо то представља и могућност и циљ њеног заједничарења са Богом. Кроз то заједничарење она постоји на начин који јој допушта да превазиђе ограничења своје створености, наравно по благодати а не променом своје

---

<sup>665</sup> *Myst.* 1, 1 [PG 91, 664D].

<sup>666</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1085A] Cf. [PG 91, 1093].

<sup>667</sup> *Char.* IV, 11 [PG 90, 1049C].

природе,<sup>668</sup> јер се управо поистовећује са Оним са ким заједничари. Речима св. Максима: „Стално и непрекидно уживање (Њега) јесте заједничарење у натприродним божанским стварима. Заједничарење пак у натприродним божанским стварима јесте уподобљавање заједничара Заједничареноме, а уподобљавање заједничара Заједничареноме јесте – по енергији кроз уподобљење очекивано поистовећење заједничара са Заједничареним“.<sup>669</sup> Овде ступамо на поље Христологије, пошто Оваплоћење Бога Логоса управо јесте претпоставка могућности заједничарења о којем је реч. То питање ћемо детаљно размотрити на другом месту. Ваља напоменути да сâма концепција благодати Божије има динамички а не статички карактер,<sup>670</sup> тако да сам овај појам указује на личосни карактер општења, односно заједничарења Бога и творевине.

#### II. 1. 4. Кретање

Питање *кретања* заузима значајно место у богословском систему св. Максима. Разматрање питања кретања не представља новост у јелинској мисли, а тиме су се бавили и ранији Оци и учитељи Цркве.<sup>671</sup> Међутим, Максимов приступ нам, како ћемо видети, доноси доста тога новог. Пре св. Максима се о кретању понајвише промишљало у контексту механике покрета, док код њега налазимо читав низ нових димензија. Он развија читаву теологију покрета, на коју се надовезују епистемологија, потом антропологија, односно персонологија и

<sup>668</sup> „Ништа од онога што је постало и створено неће изменити нити изгубити своју природу“, како каже св. Максим (*Amb. 7* [PG 91, 1073B]).

<sup>669</sup> *QT 59* [PG 90, 609B].

<sup>670</sup> Васиљевић, М. (2006): „Сила у немоћи. Начин постојања и закон природе: допринос Св. Максима Исповедника теми превазилажења тварности“, *Луча XXI–XXII*, 423.

<sup>671</sup> Тако, на пример код св. Атанасија налазимо: „Одвративши се (душа) од добра, заузеће став њему супротан, јер није јој у моћи да обустави своју општу покретљивост, по природи бивајући створена као покретна (εὐκίνητος – добропокретна, која тежи ка добру). Познавши слободу увиђа како делове свога тела може двојако кретати, /крећући се тако/ према бићу или према не-бићу. Али добро јесте док зло није (ὄντα δὲ φημι τὰ καλὰ, οὐκ ὄντα δὲ τὰ φαῦλα). Видимо да св. Атанасије заступа концепцију кретања као својства створене природе. То се кретање може одвијати двојако, према Богу, када је у складу са својом природом, или према небићу, када се креће ка злу које је заправо недостатак добра и стога непостојеће. Навешћемо још пример св. Григорија Ниског који каже да „природа јестественим начином, као по степенима, у односу на карактеристична својства живота, чини кретање од мање ка више савршеном“ (εἰκότως καθάπερ διὰ βαθμῶν ἡ φύσις, τῶν τῆς ζῶης λέγω, ἰδιωμάτων, ἀπὸ τῶν μικροτέρων ἐπὶ τὸ Τέλειον ποιεῖται τὴν ἄνοδοι), *De hominis opificio* [PG 44, 148BC].

литургика покрета, како примећује Јевремовић.<sup>672</sup> Према св. Максиму, кретање је својствено створеним бићима. У *Дијалогу с Пиром*, он каже да је „све што потиче од Бога и што је ниже од Њега, подложно кретању пошто не представља самокретање и самосилу“.<sup>673</sup> Разлог за то је управо створеност свега што је „ниже од Њега“. Јер кретање је везано за време и простор, а то су категорије створеног света.<sup>674</sup> Због тога ништа што је створено не може да буде непокретно по себи, тако да сâмо стварање нужно претходи кретању: „Стварање претходи кретању свих од Бога створених бића, како умних, тако и чулних. Ни на који начин није могуће да кретање постоји пре стварања. Кретање је својство створених бића: умних – умно, чулних – чулно кретање. Ништа апсолутно, од онога што је постало (створено), није по своме бићу непокретно“, подучава нас свети Исповедник.<sup>675</sup>

Кретање је, дакле, онтолошко својство створених бића<sup>676</sup> и везано је за њихову посталост.<sup>677</sup> Само постајање јесте чин кретања. Овде се Максим супротставља оригенизму,<sup>678</sup> изричито одбацујући могућност да кретање постоји пре стварања, што је заправо суштина Оригеновог учења о двоструком стварању, прво умних сила чији је пад, односно погрешно кретање и узрок стварања материјалног света. Према св. Максиму „почетак сваке природне кретање јесте настанак онога што се креће, а почетак (тј. начело) онога што се креће, јесте Бог, јер Он остварује настајање“.<sup>679</sup>

---

<sup>672</sup> Јевремовић (2006): „Прокло и Свети Максим Исповедник“, 354.

<sup>673</sup> *Disp.* [PG 91, 352A].

<sup>674</sup> Митрополит Зизијулас (*cf.* Зизијула, Ј. (1992): „Христологија и постојање: дијалектика створеног и нествореног“, *Беседа* 3–4, 179) добро дефинише да „простор и време који искључиво карактеришу тварно нису ништа друго до израз парадокса: уз помоћ времена и простора сви ми општимо једни с другима, ткајући тако нити живота, али из разлога истог простора и времена раздвајамо се једни од других ножем смрти“.

<sup>675</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1072B]

<sup>676</sup> Λουδοβίκος (1999): *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα τον εαυτού. Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, 218.

<sup>677</sup> *Sf.* Μιδιή (2003б): „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима“, 24.

<sup>678</sup> Не смемо изгубити из вида да теорија кретања код Оригена није сасвим истоветна са каснијом оригенистичком традицијом, посебно код Евагрија. Код Оригена је присутно разнородно схватање кретања: кретање као стремљење ка добру у првобитном стању, затим кретање као отпадање од добра и, на концу, кретање као повратак у првобитно стање. Код Евагрија, међутим, кретање има искључиво негативно значење и оно је поистовешено са падом и губљењем изворног јединства са Богом (*cf.* Argarate, P. (2003): „Maximus Confessors Criticism of Origenism: The Role of Movement within Ontology“, у *Origeniana octava Origen and the Alexandrian Tradition* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium) (ed. Lorenzo Perrone, P. Bernardino, D. Marchini), 1038).

<sup>679</sup> *Amb.* 15 [PG 91, 1217CD].

Ипак, и за Бога св. Максим каже да се креће,<sup>680</sup> иако је Он по природи, као нестворен, непокретан. Његово кретање се, пак, према нашем мишљењу, тиче Његове личности а не природе и ту треба тражити разрешење ове привидне противречности Максимовог становишта. Са овом нашом тврдњом сагласно је тврђење Е. Лаута да појмови *ὑπάρξις*, *ὑπόστασις* и *τρόπος* припадају истој групи, и односе се на личност, док се појмови *οὐσία*, *φύσις* и *λόγος* односе на природу.<sup>681</sup> Али како је уопште могуће да се кретање тиче личности а не суштине? Могуће је с обзиром на чињеницу да је Бог заправо над-суштаствен, односно Он превазилази и саму суштину која за њега није детерминативна. „Ако се, чувши о кретању, зачудиш како се божанство које надилази беспочетност креће, схвати да то страдање (= трпљење) што се збива, збива се у нама, а не божанству. Јер смо прво обасјани логосом бића [божанства], а потом просветљени начином његовог постојања, пошто ми прво схватамо да нешто јесте а потом како јесте. Стога је кретање у божанству конституисано знањем о томе да оно јесте и на који начин [јесте], што открочењем долази до оних који га примају.“<sup>682</sup> Ова Максимова тврдња, међутим, отвара нова питања. Да ли је кретање божанства уистину кретање или се оно само таквим јавља у односу на нас? Да ли је то само питање наше перцепције, односно, како схватити Максимов израз да се кретање божанства заправо „збива у нама“? И даљи његов дискурс нам не пружа сасвим јасну слику, посебно када каже да је кретање божанства конституисано, утемељено, нашим знањем да оно јесте и на који начин јесте. Да ли је, дакле, кретање нешто што је онтолошко својство божанства или се оно таквим јавља само с обзиром на творевину? Према Лудовикосу, „ова непокретљивост Његове нестворене природе није у сукобу са личносним, жељеним или љубавним односом Бога са бићима, односом који није по суштини, већ по енергији.“<sup>683</sup> Овај увид нам

<sup>680</sup> Максимово промишљање ове теме подстакнуто је намером да објасни излагање св. Григорија Богослова (*Discourse 29, 2* [PG 36, 76B]) према коме се Монада креће ка Дијади завршавајући у Тријади.

<sup>681</sup> Cf. Louth (1996): *Maximus the Confessor*, 51.

<sup>682</sup> *Amb. 1* [PG 91, 1036C]. „Εἰ δὲ κίνησιν ἀκούσας ἐθαύμασας πῶς ὑπεράπειρος κινεῖται θεότης, ἡμῶν, οὐκ ἐκείνης τό πάθος, πρῶτον τόν τοῦ εἶναι λόγον αὐτῆς ἐλλαμπομένων, καί οὕτω τόν τοῦ πῶς αὐτήν ὑφεστάναι τρόπον φωτιζομένων, εἴπερ τό εἶναι τοῦ πῶς εἶναι πάντως προεπινοεῖται. Κίνησις οὖν θεότητος ἢ δι' ἐκφάνσεως γινομένη περί τε τοῦ εἶναι αὐτήν καί τοῦ πῶς αὐτήν ὑφεστάναι τοῖς αὐτῆς δεκτικοῖς καθέστηκε γνώσις.“

<sup>683</sup> Λουδοβίκος (1999): *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα τον εαυτού. Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, 229–230.

ипак не пружа задовољавајући одговор. Јасно је да Максим, када говори о божанској суштини, говори о њој као непокретној. Али да ли се божанска покретност тиче само икономије или и теологије? Лудовикос разматра само икономички аспект, и у томе смо сагласни са његовом анализом. Али остаје питање теолошког аспекта, односно да ли се божанско кретање о коме св. Максим говори, а које Лудовикос исправно означава као „личносно“ може односити и на унутар-тројично постојање Бога.

Иако св. Максим о божанском кретању говори и негативно и афирмативно, јасно је да Бог за њега није аристотеловски непокретни покретач. Иако се као нестворен јавља као непокретан у поређењу са створеним бићима, а као покретан у односу на њих, односно њихово спознавање Њега, Он поседује и унутрашње кретање, што је везано за чињеницу да Бог јесте Света Тројица. Унутрашње кретање у Богу је везано за *начин постојања* Бога, односно за заједничарење Личности Свете Тројице. Ту видимо да сâмо онтолошко устројство Бога није могуће поистоветити са некаквом вишом силом или логичким категоријама.<sup>684</sup> Личносни начин постојања Бога који је Света Тројица, чини да нам измиче могућност заснивања објективистичке онтологије Његовог постојања, што је и узрок ове „неодлучности“ св. Максима по питању кретања Божијег. Кретање о којем је реч се не може поистоветити са начином на који се крећу створена бића, нити са видом напредовања или промене. Св. Максим зато каже да је „Монада истински Монада. То није почетак, који потом узима вид (= форму) сажимања свог ширења (*κατὰ διαστολῆς συστολήν*), имајући природну тежњу да се креће ка мноштвености. Она (Монада) је, заправо, ипостазирано биће сасуштаствене Тријаде. Тријада је истински Тријада. Она не представља надопуњавање нумеричком различитошћу (= прибројавање), (и није) састав монада које претпостављају поделу, већ је то једно-суштна егзистенција (*ἑνούσιος ὑπαρξίς*) троипостазиране Монаде“.<sup>685</sup> Св. Максим овде говори да је Монада заиста Монада и да није производ некаквог накнадног сажимања (*κατὰ διαστολῆς συστολήν*) природе која има тежњу да се креће ка мноштвености, као што ни Тријада не

<sup>684</sup> Cf. Мацукас (2007): *Свет, човек, заједница по светом Максиму Исповеднику*, 53. Исти аутор додаје да се Бог „не креће природно на начин који је карактеристичан за бића, већ поседује нестворено и ‘самоисказано’ кретање. У својој непознајној најскривенијој дубини, Света Тројица поседује вечну кретњу која представља начин Њеног постојања“.

<sup>685</sup> *Amb. 1* [PG 91, 1036BC].

представља скуп три монаде којима је претходила подељеност. Појам διαστολή означава ширење, диференцију и природно (= суштинско) разликовање, било у смислу искључивости или надопуњавања. Заједно са појмом συστολή који означава сажимање, превазилажење разлике, користи се да покаже реалност творевине с обзиром на пад.<sup>686</sup> Због тога св. Максим ове појмове искључује из употребе када је реч о Светој Тројици. Монада је постојање три Ипостаси које имају исту суштину, с тим што та суштина постоји (једино) као три конкретне Ипостаси.

Тако се, дакле, за божанство не може рећи да је покретно с обзиром на своју природу, нити да је Божија Тројичност или Једност производ кретања. У том смислу је Бог непокретан. Али, с друге стране, сама ипостасна различитост Свете Тројице указује на кретање у смислу ипостасног међуодношења. Пире је у праву када, говорећи о Сину, каже да је, према св. Максиму, „однос тај који одређује Његово делање и Његову Ипостас“,<sup>687</sup> што се односи и на друге две Ипостаси. Занимљиво је да сличну дијалектику кретање-непокретност, коју налазимо у Максимовом тријадолошком разматрању аспекта овог питања, можемо наћи и када говори о творевини, где каже да су „сва бића у односу на логос од кога су добила ипостас у мировању и потпуно непокретна (στάσιμά τε παντελῶς εἶσι καὶ ἀκίνητα), али што се тиче логоса њиховог стања, према коме се читава икономија у вези са њима успоставља и спроводи, сва бића се крећу и не остају непокретна“.<sup>688</sup> Ово кретање се не тиче постојаности природе створених бића, већ њиховог икономијског усмерења ка своме циљу.<sup>689</sup> Непокретност створених бића у односу на њихов логос, указује на крајњи циљ створених бића – а то је престанак кретања кроз остварење начина постојања подобног Богу. Пошто логос природе створених бића представља онтолошку константу, чија је трансцендентност есхатолошка, разумљиво је да створена бића немају кретање у односу на логосе сопствене природе. Логоси природе тек треба да се остваре, пошто представљају жељу Божију за творевину, тако да кретање створених бића

---

<sup>686</sup> Cf. Тунберг, Ј. (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, Београд – Шибеник : Истина, 90–92.

<sup>687</sup> Piret, P. (1983): *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 94.

<sup>688</sup> *Amb.* 15 [PG 91, 1217AB].

<sup>689</sup> Λουδοβίκος (1999): *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα τον εαυτού. Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, 218.

може бити само ка уподобљењу сопственим логосима, док се такво кретање поистовећује са мировањем пошто тек остварењем сопственог логоса, творевина потврђује и онтолошки утемељује сопствено постојање. Логоси не представљају неку паралелну реалност у односу на творевину према којој или од које би се она кретала, већ су они крајња онтолошка истина бића.

Кретање створених бића је засновано на њиховој тварности и има свој циљ и смисао. Сва створена бића се *природно* крећу ка свом крају, односно циљу због кога у и доведена у постојање. Св. Максим то овако објашњава: „Ако дакле, кретању свега што постоји треба претпоставити стварање, то управо значи да стварању последује кретање, пошто се замишља после њега. Ово, пак, кретање називају природном силом којом биће тежи своје циљу.<sup>690</sup> Циљ према коме се крећу створена бића није у њима самима, пошто је циљ кретања повезан са узроком настанка. Пошто створена бића немају постојање у себи, нити су сама себи узрок настанка, онда она не могу бити сама себи циљ ка коме се крећу, пошто би, ако би то било тако, она задобила својства нествореног, беспочетног и непокретног, јер не би имала потребе ни за чим. Немање потребе ни за чим је својствено нествореном и беспочетном, и Он представља циљ ка коме се крећу створена бића. „Ништа од онога што је створено није само себи циљ, јер није само себи узрок, у противном било би нестворено, беспочетно, непокретно немајући потребе ни за чим. ... Циљ свега је оно ради кога је све, а оно ни ради кога.“<sup>691</sup>

На другом месту, св. Максим појашњава да ће се човек, ако се креће у складу са својим логосом, наћи у Богу, односно задобиће божански начин постојања, остајући бог, не по природи већ по личносном заједничарењу. „Без сумње, ако се (човек) креће у складу са властитим логосом, обрешће се у Богу, у Које претпостоји логос његовог бића као његов почетак и крај“.<sup>692</sup> Кретање створених бића представља процес који још увек није окончан. На неки начин бисмо из овога могли закључак да ни сам процес стварања света још увек није окончан, пошто створена бића нису достигла циљ због кога су створена. Кретање ће престати – а видећемо касније у ком смислу св. Максим разуме престанак кретања – тек када творевина достигне сједињење са Оним који

---

<sup>690</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1072BC].

<sup>691</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1072C].

<sup>692</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1080C].



представља њен крајњи циљ. Тако долазимо и до јасног одговора о томе шта је, управо *Ко* је циљ ка коме се по природи крећу сва створена бића. „Ништа, дакле, од онога што је створено није престало да се креће зато што још није достигло до свог првог и јединог узрока (постојања), од кога је и потекло биће свега што постоји, нити је утолило своју жеђ и жељу сјединивши се са оним што представља његов крајњи циљ“.<sup>693</sup> Бог је почетак и крај створених бића. Почетак као узрок њиховог настанка а крај као циљ ка коме теже. Само остварењем циља због кога су саздана створена бића могу задобити вечно добро-биће. Вечно добро-биће јесте управо постојање које је испунило циљ због кога је саздано. До тог испуњења, створена бића имају постојање, односно сâмо биће које им је дато од Бога. Међутим, будући да процес стварања, како смо рекли, на неки начин није окончан, створена бића тек треба да се пројаве онаквим каквим је Бог зажелио да она буду и да постоје на начин сагласан Божијој жељи за њих. А тај начин јесте вечно добро-биће. „Јер циљ кретања свих бића која се крећу је да достигну вечно добро биће и да постоје у Њему зато што је Бог почетак (узрок) постојања (као онај), који даје биће и поклања добро биће; (Он је) почетак и крај (циљ свега). Од Њега је кретање као наш почетак, као и то на који начин треба да се крећемо ка њему, јер је (Он наш) крај (циљ)“.<sup>694</sup>

Постизање циља због кога су саздана повезано је са знањем. Но овде није реч о знању као интелектуалном постигнућу добијања и анализирања података, већ о знању које представља познање, односно личносно љубавно прихватање Другога. Св. Максим тако каже да је „немогуће да са искуством Бога сапостоји мишљење о Богу, или са осећањем Бога схватање о Њему. А мишљењем о Богу називам ону (извођену) од постојећих бића аналогију гносеолошког созерцања о Њему, а осећањем називам оно у заједничарењу искуство натприродних добра“.<sup>695</sup> Јасно је да овде израз „осећање“ нема психолошко већ онтолошко значење, у смислу бићетворног заједничарења. Тек, дакле, након достизања циља ради кога смо саздани, сазнаћемо и суштину постојања створених бића, на који начин она постоје и који је циљ због кога су саздана. Ово *сазнавање* је истоветно са постојањем, пошто сазнавање о коме је овде реч, претпоставља остварење самог

---

<sup>693</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1072D].

<sup>694</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1073C].

<sup>695</sup> *QT* 60 [PG 90, 624B].

бића. Сазнаћемо суштину логоса сопственог бића онда када се тај логос оствари, пошто у овом контексту сазнавање није поистовећено са когнитивним процесом препознавања и анализирања објективне стварности, већ са егзистенцијалном стварношћу постојања као заједнице, што и јесте циљ ради кога су бића саздана. Због тога, према св. Максиму, мишљење о Богу не може сапостојати са искуством Бога, пошто мишљење о нечему претпоставља не само другост и различитост већ и егзистенцијалну алијенацију. Због тога о циљу ради кога је све створено *сада* знамо, али „као у огледалу и загонетки“, а *тада* ћемо то спознати лицем у лице. Тада ће престати и жеља створених бића за кретањем – барем онаквим какво је својствено створеној природи – пошто ће бити достигнут циљ ради кога су саздана. То опет значи да ће достизањем тог циља, творевина променити свој начин постојања, пошто јој кретање које припада створеној природи више неће бити својствено. „Тада ћемо сазнати и суштину постојања (свих) бића, тј. шта су, којим начином (постоје) и ради којег циља постоје и, по мом мишљењу, нећемо више желети да се крећемо ни ка чему.“<sup>696</sup>

Крај, односно циљ, представља испуњење могућности која је заложена у суштини створене природе, пошто је могућност кретања својствена самој суштини која садржи ограничења. „У свакој се суштини, што у природи свога почела садржи ограничење, запажа могућност кретања. Свака је енергија, по природи, суштини последујућа, док је енергија претходећа средини: јер је ова, по природи, између суштине, у којој је присутна као потенција, и сопственог остварења. Сваки је крај, што је по природи ограничен властитим логосом, испуњење могућности која потиче од суштине и која појмовно претходи крају.“<sup>697</sup> Овде се сусрећемо са питањем – на који начин је у природу усађена жеља за кретањем и шта представља темељ њеног природног усмерења? Одговор на то питање св. Максим даје у својој богословској разradi синтагми „логоси природе“ и „начин постојања“ о чему ћемо говорити у наредном одељку.

\* \* \*

---

<sup>696</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1077B].

<sup>697</sup> *СТ I*, 3 [PG 90, 1084B].

Према св. Максиму, чињеница створености има за последицу да се сва створења крећу, односно кретање представља својство створених бића узроковано њиховом посталошћу. Још је Ориген изнео тријаду којом је објашњавао особености створеног света, укључујући кретање. Тријада је била постављена као *στάσις, κίνησις, γένεσις*.<sup>698</sup> Према њему, створен је прво духовни свет који је био у стању мировања (*στάσις*), потпуно заједничарећи са Богом. Због засићења (*κόρος*),<sup>699</sup> створена духовна бића су се покренула (*κίνησις*). Тај покрет је заправо значио одступање од Бога, пад. Последица овога пада духовних бића било је стварање (*γένεσις*) материјалног света, где ће се створења кроз патњу очишћавати и поново задобити првобитно духовно стање кроз апокатастазу, тј. кроз враћање у некадашње чисто духовно стање. Наравно да је оваква концепција, поред тога што није била утемељена на Св. Писму и у предању Цркве, повлачила за собом небројене теолошке проблеме. Јер, ако су створена бића заиста имала пуну заједницу са Богом, па су онда из неког разлога од те заједнице отпала, то онда значи да Бог није тај који испуњава сваку чежњу и жељу створених, те да су она могла пожелети и нешто друго осим Њега. А опет, ако су могла пожелети нешто друго осим Бога, онда се може очекивати да ће се то и у будућности дешавати, те да ће и након апокатастазе, односно васпостављења у првобитно стање, поново уследити отпадање од Бога.

Зато није чудно што се св. Максим супротставио оваквој концепцији и снажно је одбацио. Заправо, не само да ју је одбацио већ ју је сасвим преокренуо, па је Оригенова тријада појмова код њега добила овакав поредак: *γένεσις, κίνησις, στάσις*. Према св. Максиму, стварање се посматра као претходеће кретању, иако хронолошки они могу бити симултани.<sup>700</sup> Према Шервуду, пар кретање (*κίνησις*) –

---

<sup>698</sup> Ориген је заправо на хришћанство применио неоплатонску космологију. Како примећује Герш (Gersh, J. (1978): *From Iamblichus to Eriugena: an investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*, Leiden: Brill, 219, н. 65), „елементи оригенистичке космологије које је Максим намеран да одбаци, јесу управо они који карактеришу традиционални пагански неоплатонизам“.

<sup>699</sup> „Засићење“ је за оригенисте значајан појам, чије је значење у потпуности развијено у шестом веку, али га налазимо већ код Оригена (*cf. De Princ.* I 3. 8). Засићење је могуће због чињенице да су духови створени, тако да сила врлине коју су поседовали није њихова по природи, пошто су створени из ничега. Њихова слобода води ка могућности злоупотребе енергије што доводи до пада (*cf. Sherwood (1955): The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 181–184 *et passim*).

<sup>700</sup> *Cf. Sherwood, op. cit.*, 93.

починак (σῆσις) представља заједничко место у хеленској философији.<sup>701</sup> Код псеудо-Дионисија, који се на ову традицију наставља, σῆσις<sup>702</sup> означава васпостављање ствари у њихов исправан поредак, пре него на крај кретања.<sup>703</sup> Тако, према Шервуду, основа Максимовог учења о σῆσις се пре може наћи код Плотина (*Enn.* 3.7.2) где је σῆσις повезано са вечношћу. Наравно, ова заснованост Максимовог на Платиновом схватању није дословна, нити чак представља директан утицај, али је његово схватање пружио извесну основу за Максимово преокретање Оригенове тријаде. Према св. Максиму, σῆσις представља крај, сврху и циљ (τέλος) природног покрета свих створених бића. Пошто у вечности Царства Божијег нема удаљености, сваки природни покрет достиже до свог мировања немајући ни како ни према чему би се кретао.<sup>704</sup> Најјасније побијање оригенистичке доктрине налазимо у седмој *Амбигви* где св. Максим потврђује да се све што је створено креће ка узроку свог постојања, наглашавајући да ни једно од оних који се крећу није престало да се креће пошто се још није појавило оно ка чему се креће.<sup>705</sup> Св. Максим снажно одбацује и оригенистичку тврдњу о могућности да створена бића отпадне од пуне заједнице са Богом: „А ако пак кажу да су (словесна бића) у могућности (да остану у јединству), али не желе због тога што су пробала оно што је супротно, тиме показују да добро није добро по себи, већ ће овима бити добро у односу на оно што је њему супротно и волеће га из нужде што значи да оно није апсолутно биће које се по природи, по себи, воли.“<sup>706</sup>

У својим *Одговорима Таласију*, кретање створених бића св. Максим поистовећује са спасењем које представља крај, циљ и испуњење вере. То испуњење вере је истинско откривење Бога у кога се верује, пошто се тако показује коначна истина бића. Та коначна истина бића представља личносно сједињење творевине и Творца чиме се остварује њихово узајамно прожимање – περιχώρησις – наравно не на нивоу природе. Максим даље говори о повратку на

<sup>701</sup> О значењу овог појма у јелинској философији cf. Williams, M. A. (1997); *The Immovable Race: Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, Brill Academic Publishers, 39–53.

<sup>702</sup> Сам појам σῆσις се код Максима среће у *Amb.* 7 [PG 91, 1085C].

<sup>703</sup> Cf. Sherwood, *op. cit.*, 93.

<sup>704</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1217C].

<sup>705</sup> Cf. *Amb.* 7 [PG 91, 1069B].

<sup>706</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1069CD].

почетак, који се збива на крају. Повратак на почетак не означава враћање на предпадно стање, већ је то повратак истинитом логосу бића заложеном у природу твари. Тај повратак је у ствари испуњење циља творевине и због тога је и њен „крај“ односно њена коначна онтолошка истина. Испуњење циља творевине је у исто време и испуњење њеног стремљења (ἐφέσεως) ка Творцу. Достицањем тог циља творевина се налази у вечнокрећућем мировању – στάσις ἀεικίνητος.<sup>707</sup> Овај израз св. Максим употребљава и за Божије постојање што значи да ће створена бића постати ἀεικίνητος στάσις када достигну обожење. Исто то важи за израз ἄναρχος ἀτέλος који св. Максим употребљава за творевину која је обожена у Христу. Овај парадоксални израз означава непрекидно уживање Творца кроз заједничарење, које представља поистовећење заједничара (τὸ μετεχόμενον ταυτότης) са Заједничареним. У том смислу, творевина достиже циљ свог кретања и постиже мировање. Но будући да Бог постоји као узајамни однос љубави Три Ипостаси, ипостасним поистовећењем са Ипостаси Сина, творевина улази у овај другачији начин кретања као вечног односа љубави.

### II. 1. 5. Ἀρχή, μεσότης, τέλος<sup>708</sup>

Потребно је нагласити да би, према св. Максиму, било погрешно поистоветити Бога са крајем, односно циљем у апсолутном смислу те речи, тј. с обзиром на Његову природу. Он јесте и почетак и средина и крај с обзиром на створена бића, али сам по себи превазилази све ово. „Почетак свему, средина и крај јесте Бог, но само у оном смислу у коме је Он онај дејствујући, а не онај над којим се дејствује, као што је то случај са свим оним што се Његовим назива. Он је почетак као Творац, средина као Промислиатељ и крај као што је назначено: ‘Све је од Њега и кроз Њега и ради Њега’ (Рим. 11; 36).“<sup>709</sup>

<sup>707</sup> QT 59 [PG 90, 608CD–609B = CCSG 22:53, 131]; cf. Amb. 67 [PG 91, 1401A]; QT 65 [PG 90, 760A = CCSG 22:285, 545–546].

<sup>708</sup> Ово је једна од тријада појмова које св. Максим користи. Лудовикос (Cf. Λουδοβίκος (1999): *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα τον εαυτού. Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, 172) је навео и анализирао једанаест таквих тријада појмова. Иако је ова анализа врло вредна и занимљива, определили смо се да питање тријада појмова начелно оставимо по страни и да се позабавимо само оним тријадама које најбоље доприносе раскривању проблематике којом се бавимо.

<sup>709</sup> CT I, 10 [PG 90, 1088A].

Пошто надилази тварну структуру света, Бог, према тврдњи св. Максима који се овде ослања на Ареопажита, надилази свако биће и сваку суштину па се, када је реч о суштини, из перспективе тварних бића, може говорити о Њему као о непостојећем: „Отуда због Његове надсуштаствености, више му доликује да се именује небићем“<sup>710</sup> – каже св. Максим. Тварна бића стога не могу ни на који начин да спознају нити да наслуте Његову природу. Јер све знање које имају створена бића засновано је на координатама времена и простора, карактеристичним за створени начин постојања.<sup>711</sup> Ту св. Максим користи дијалектику катафатичког и апофатичког дискурса у богословљу,<sup>712</sup> тако да „када дајемо катафатички исказ о Божанству, каже, поимамо Га заједно са бићима, али као њихов творачки узрок. А када о њему говоримо апофатички у односу на бића, не поимамо Га заједно са Њима, чак ни по узроку. Јер истину говорећи, Он нема ништа заједничко са бићима... Дакле, због непознања Бога по Његовој преузвишености, добар богослов истиче недоступност Његовог истинског познања.“<sup>713</sup>

Бог превазилази, односно Њему је својствено постојање које није омеђено овим „координатама“, које није везано за простор и време. „У категорију односа спадају векови, времена и места, и све што је са њима у вези релативно је. Бог [не спада у категорију] односа и нема ничег Њему блиског што је релативно.“<sup>714</sup> Јер према св. Максиму: „Бог је један, беспочетан, недосежан; у себи поседује све могућности бића, а истовремено искључује сваку помисао о ‘где’ и ‘како’, неприступан је и није нити једном бивствујућем у природним појавама

---

<sup>710</sup> *Myst. Prol* [PG 91, 664B].

<sup>711</sup> Према св. Григорију Ниском, чија дела св. Максим познаје, цени и користи, творевина одговара трајању векова и „одстојању времена, док сам појам αἰών означава границу кретања и деловања људске мисли. Божија вечност је међутим бесконачност, и она отклања сва дијастемична ограничења“ (*Con. Eun I* [PG 45, 364A–368B; 456C–457A]). Cf. Blowers, P. M. (1997): „Realized Eschatology in Maximus the Confessor, Ad Thalassium 21“, *Studia Patristica XXXII*, 260, н. 6.

<sup>712</sup> Према тачном увиду Зизијуласа (cf. Зизијулас (1993а): „Истина и заједница“, 68): „Начелни циљ овог богословља јесте померање питања истине и спознаје из сфере грчких теорија онтологије у правцу области љубави и заједнице“. Према тачном Андином (cf. Andia, Y. de (1997): „Transfiguration et Théologie Négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite“, in Ysabel de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa Postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes), 293–328) увиду, Максимова дијалектика апофатике и катафатике заправо је асимилована на предањско разликовање теологије и икономије.

<sup>713</sup> *QT 26* [PG 90, 340C].

<sup>714</sup> *CT I*, 68 [PG 90, 1108C].

спознатљив“.<sup>715</sup> А створена бића, имајући једино могуће искуство у оквиру „координата“ времена и простора, не могу да спознају оно што постоји на другачији начин, односно оно што је изван, или што је над-временско и над-просторно. Због тога, према св. Максиму, Бог није и не може се именовати као суштина. Он сам по себи није ни почетак, ни средина, ни крај, нити пак могућност. Он све то јесте кроз своју личносну пројаву створењима, али то нису одлике сâмог Његовог бића. Он се не може објаснити овим, нити било којим појмовима, нити га они одређују. Напротив, Он је Творац суштине, Творац сваке могућности, Творац почетка и краја. Св. Максим то овако исказује: „Бог није, нити говорећи уопштено нити у било којем појединачном смислу, суштина, а није ни почетак. Није ни, говорећи уопштено нити у било којем појединачном смислу, могућност, а није ни средина. Нити је, говорећи уопштено нити у било којем појединачном смислу, крај, нити Он може бити испуњење што као пресуштаствена могућност од суштине полази. Он је, напротив, Творац суштине и надсуштаствен је, Творац је могућности и све их превазилази и бескрајни је узрочник сваког стања активности. Укратко, Он је Творац суштина свих могућности и енергија и почела и средина и крајева.“<sup>716</sup>

Према становишту св. Максима, и почетак и средина и крај тичу се тварног начина постојања пошто су по неопходности смештени у категорију времена. Св. Максим користи два израза *αἰών* и *χρόνος*.<sup>717</sup> Појам *αἰών* је вишезначан, и могао би се превести као век, али заправо означава неки проток времена чија дужина зависи од контекста, који може трајати и бесконачно (мада не и беспочетно). За разумевање Максимовог поимања времена, осврнућемо се на Тунбергову анализу појмова *διάστασις* и *διάστημα*.<sup>718</sup> Према св. Максиму, *διάστημα* је својство свих створених бића јер су покретна. Сам појам, који би се могао превести као „растојање“, означава подложност времену.<sup>719</sup> „Тако је *διάστημα* у својој космолошкој употреби, на основу временског значења, за Максима блиско

---

<sup>715</sup> *СТ I*, 1 [PG 90, 1084A].

<sup>716</sup> *СТ I*, 4 [PG 90, 1084C].

<sup>717</sup> *Сf.* Γιανναράς, Χ. (1987): *Το πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωρ*, Δόμος, Ἀθήνα, 177–178; Γιανναράς, Χ. (1990): *Σχεδιασμοὶ εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, Δόμος, Ἀθήνα, 350–351.

<sup>718</sup> Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 86–90.

<sup>719</sup> *Amb.* 67 [PG 91, 1397B].

повезано са покретом“, како примећује Тунберг.<sup>720</sup> Приликом стварања, Бог је поставио одређено растојање према себи, које створена бића треба да пређу унутар категорија времена и простора. Све постојеће је одређено временитошћу, односно поделом која је времену својствена, а то је подела на почетак, средину и крај. Изрази αἰών као и χρόνος подразумевају неко „када“, и служе као означитељи темпоралности. „Почетак, средину и крај познајемо поделом времена, јер уистину (том поделом) одређује се оно у веку постојеће. Јер, попут времена које мерено кретањем бива нумерички дефинисано, век, чије разумевање подразумева неко ‘када’, поседује исту категоријалност, пошто све постојеће има почетак. Ако, дакле, и време и век имају почетак, тим ће га пре имати и све што (у њиховим оквирима) постоји.“<sup>721</sup> Сâмо време и век су одређени διάστασις-ом између Бога и створења, као и између створења међусобно, док ће на крају, по испуњењу циља ради кога је творевина саздана, бити одређени στάσις-ом, задобијајући мировање престанком кретања. Кретање ће престати као стремљење ка Ономе који је достигнут, али неће престати као заједничарење које представља непрестану динамичност личног односа, што св. Максим одређује као ἀεκίνητος στάσις, о чему је било речи у претходном одељку.

Када Максим говори о στάσις-у с обзиром на почетак, то свакако мора бити схваћено у контексту његовог супротстављања оригенистичком миту о стварању. Св. Максим одриче могућност пада првостворених духова тврдећи да „уопште није могуће бити са Христом како јесте, и опет некада сасвим од Њега отпасти, пошто ће у Њему бити завршетак векова и стајање свих крећућих се бића (εἴπερ ἐν Αὐτῷ πέφυκαν ἢ τῶν αἰώνων ἀποπεράστωσις γί’εσθαι καὶ ἡ στάσις τῶν κινουμένων), у којем стајању уопште неће бити промене (на горе) ни једног од постојећих бића“.<sup>722</sup> Пошто је будуће стање бића описано као στάσις, искључена је могућност оригенистичке интерпретације. Будући потпуно разносуштан од створених бића, Бог са њима никада не ступа у природно општење. Однос Бога и творевине је увек

<sup>720</sup> Тунберг, *op. cit.*, 87.

<sup>721</sup> *Cf. ST I, 5 [PG 90, 1084C].* Супротно томе, Бог није у оквирима ове категоријалности: *TC I, 6 [PG 90, 1085B]:* „Један је и по природи јединствен, вавек вишњи Бог; вишњи је свему што Њему припада и што на било који начин поседује, јер изнад је чак и самог бића. Ако је тако, нигде нема ничега за шта би се могло рећи да поседује вишње, од Њега суштински различито биће, које би било Њему савечно: нити век, нити време, нити место (простор), нити било шта (што у њиховим оквирима постоји). Јер вишње се никада не поклапа са оним које није вишње“.

<sup>722</sup> *QT 60 PG [90, 625B].*



личносан а никада на нивоу природе. Бог надилази сваки природни однос пошто Његова природа надилази сваку природу или суштину. Према св. Максиму „нема почетка, средине ни краја што би у потпуности били слободни од категорије односа. Бог, пошто је сам у потпуности изнад сваког односа, није ни почетак ни средина ни крај; нити је Он ишта томе слично, што би се могло довести у везу са категоријом односа“.<sup>723</sup> То да је Бог изнад сваког „односа“ тиче се односа по природи, а не личносног односа који постоји у Самом Богу *ad intra* а јесте и начин Његово одношења са светом.

### II. 1. 6. \*Ερως и ἔκστασις

Видели смо да је кретање својство створених бића. И то не било какво кретање, већ кретање према њиховом узроку и циљу, а то је Бог. А то кретање створених бића према Богу јесте заправо њихово кретање према Животу.<sup>724</sup> Како живот и постојање управо нису својствени природи створених бића, произлази да она имају тежњу ка превазилажењу граница сопствене природе.<sup>725</sup> Та тежња је у њих усађена, као нека врста потенцијала. То није потенцијал саме природе, већ потенцијал да се кроз личносну заједницу са Творцем превазиђу онтолошке условљености твари. Створења, дакле, теже да превазиђу границе које им намеће њихова створена природа. Због тога је ово кретање по своме карактеру *екстатичко*, пошто њиме створена бића излазе из сопствене самозатворености и на тај начин превазилазе границе тварности.<sup>726</sup> Екстатичност еросног односа Бога и твари је могућа због тога што сâм Бог улази у такав однос, који именујемо као ипостасни, односно личосни. „Божански ерос је и екстатичан, и не допушта да они који га љубе, припадају самима себи, већ онима које љубе... Због тога апостол

---

<sup>723</sup> СТИ, 7 [PG 90, 1085B].

<sup>724</sup> Мацукас (2007): *Свет, човек, заједница по светом Максиму Исповеднику*, 134–135.

<sup>725</sup> Према Јанарасу (Γιανναράς (1987): *Το πρόσωπο και ὁ ἔρως*, 46), „динамичка другост у односу на индивидуалне ‘страсти’, које представљају ‘пројаву’ природе, одређује екстатички карактер личносног постојања – екстаза означава динамичко самопревазилажење природне индивидуалности, њену слободу од сопствених природних предодређења“.

<sup>726</sup> Екстаза као излажење из сопствене самозатворености и превазилажење индивидуалне самодовољности не значи екстазу природе већ личности, и у том контексту се обожење природе тиче њеног „есхатолошког испуњења“, како примећује Лудовикос (cf. Λουδοβίκος (1999): *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα τον εαυτού. Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, 193).

Павле, који је изобилно поседовао божански ерос и који је био причасник Његове екстатичке силе, узвикује својим обоженим устима: Не живим више ја, него живи у мени Христос, као истински љубитељ и бивајући ван себе, ради Бога, како сам каже“.<sup>727</sup> Божанско дејство у човеку који екстатички надилази себелубље и сопствену онтолошку затвореност, дело је његове слободе, али истовремено и Духа Светога. Дух Свети је тај који ту екстатичку љубав човека усмерава „ка есхатолошкој саборности узајамне љубави“, како примећује Лудовикос.<sup>728</sup> Дух Свети је та животна сила која се пројављује кроз уипостазирање твари у Оваплоћеном Логосу.<sup>729</sup>

Према св. Максиму, како смо већ навели, кретање је својствено створењима, али није својствено нествореном Богу који је непокретан.<sup>730</sup> Та се непокретност нествореног односи на Његову природу, али то не значи да је она препрека за личносну и љубавну свезу Бога са створењима, која је свеза не по природи већ по енергијама,<sup>731</sup> односно личносно. „Јер природа никада неће по природи (= на нивоу природе) заједничарити са другом природом, него јој је по суштини сасвим непричасна (Φύσις γὰρ πρὸς φύσιν οὐκ ἔν κοινωιήση κατὰ φύσιν ποτ’ ἄν ἀλλ ἀμέτοχος).“<sup>732</sup> Свака природа је неизменљива и остаје истоветна себи, па због тога заједничарење различитих природа мора да се одвија на нивоу личности.<sup>733</sup> Кретање створења према Богу подразумева ἔκστασις као чин личносног превазилажења сопствене самозатворености која је супротна животу који се пројављује као заједница. Због тога св. Максим и каже да они који љубе Бога не могу да „припадају самима себи“, пошто самозатвореност представља кретање које је супротно природном устројству бића.

Идеја о кретању створених бића које је „ἔξω ἑαυτοῦ“ („вансебно“) налази се већ у ареопагитским списима.<sup>734</sup> Св. Максим даље разрађује ово схватање,

---

<sup>727</sup> DC [PG 90, 1384CD].

<sup>728</sup> Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 239.

<sup>729</sup> DC 1, 71 [PG 90, 1208C].

<sup>730</sup> Cf. Amb. 7 [PG 91, 1072B].

<sup>731</sup> Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 230.

<sup>732</sup> Opusc. 8 [PG 91, 108CD].

<sup>733</sup> Cf. Schönborn, C. (1984): *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Novalis, Schaffhausen, 111.

<sup>734</sup> *De divinis nominibus* 4, 13.[PG 3, 712A et passim].

тврдећи да и Бог излази изван себе. Према Зизијуласу,<sup>735</sup> идеја о екстази показује да је Бог љубав и да Он као такав ствара однос љубави изван самог себе. Од посебне је важности наглашавање овог излажења ван себе, како би се предупредило неоплатонско објашњење засновано на еманацији, која се тиче суштине а не личности и стога представља дејство нужности а не слободе.<sup>736</sup> На овом примеру видимо колико се св. Максим у свом богословљу суштински удаљује од темељних неоплатонских идеја, иако се некад служи њиховом терминологијом.<sup>737</sup> Да би смо добили прецизнију слику Максимовог разумевања овог питања, наводимо овај значајни одломак: „Божанство се, као ерос и љубав, креће, док као предмет ероса и љубави покреће према себи оне што су у стању да приме ерос и љубав. Да кажемо јасније, оно се креће усађујући унутарњи однос ероса и љубави у оне који су у стању да их приме, а покреће природно привлачећи жељу према њему покренутих.“<sup>738</sup>

Овде је реч о два ἔρως-а, божанском и људском,<sup>739</sup> што указује на узајамност<sup>740</sup> односа Бога и човека. Бог се јавља двојако, као ерос и љубав и као предмет ероса и љубави. Сопственим кретањем Бог покреће створења ка себи. Св. Максим наглашава да „богослови божанство некада називају еросом, а некада љубављу, некада еросно вољеним а некада љубљеним. Дакле, пошто Он јесте ерос и љубав, покреће ка Себи све што прима ерос и љубав“.<sup>741</sup> Морамо поново подвући да када је реч о кретању божанства, то се не односи на Његову природу већ на Ипостаси. То је уосталом случај и код човека, с тим што Бог крећући се дела кенотички с обзиром на своју природу, док овакав покрет за човека (и кроз

<sup>735</sup> Zizioulas (1985): *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*, 97.

<sup>736</sup> У одељку о Максимовој диотелитској Христологији размотрићемо питање односа „природе и нужности“.

<sup>737</sup> Слажемо се са оценом Ј. Зизијуласа (Zizioulas (2010): *The One and the Many – Studies on God, Man, the Church and the World Today*, 25) према чијем увиду „кључна разлика која дели неоплатонизам од библијског, и према мом виђењу, патристичког мишљења, лежи у чињеници да неоплатонизам види хармонију света у почетку историје (или, још тачније, чак и пре њеног почетка), што резултира виђењем историје као „пада“ и суштински нечег злог, док библијска и патристичка мисао, посебно код понајвише погрешно разумеваног Максима, тај смисао види у крају историје. Колико је њих приметило овај детаљ, када су проглашавали Максимов неоплатонизам?“.

<sup>738</sup> PG 91, 1260C.

<sup>739</sup> Cf. Christou (1982): „Maximus Confessor on the Infinity of Man“, 263.

<sup>740</sup> Cf. Vishnevskaya, E. (2007): “Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor”, у *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Fairleigh Dickinson University Press, 135.

<sup>741</sup> PG 90, 1384BC.

човека за твар) значи надилажење сопствене природе. Творевина се „кроз љубавну екстазу само Богом сва испуњује, остварујући тако, кроз мистичну теологију, умирење у Богу“;<sup>742</sup> како каже св. Максим. Другим речима, кроз љубавну екстазу, творевина се креће у складу са својом природом, односно у складу са логосом који је у њену природу положен, достижући на крају циљ ради кога је створена када прелази у стање мировања, које опет означава мировање у односу на кретање ка циљу, али подразумева и непрестано кретање у сталном дијалектичком односу личносног заједничарења.

Св. Максим појашњава: „Ако се, у складу са собом, умно [биће] креће умно, свакако и умује. А ако умује, онда и љуби оно о чему умује (καὶ ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος). А ако љуби онда свакако и трпи љубавну екстазу (ἐραστὸν ἔκστασιν) ка њему, јер је то његово вољено биће. А ако страда, јасно да [ка њему] хита. А ако хита, свагда показује силину [= крепост] кретања. А ако показује силину кретања, неће се зауставити док читаво не буде у читавом љубљеном [бићу] (ἄν γένηται ὅλον ἐν τῷ ἐρεστῷ ὅλω), и од њега читаво обгрљено.“<sup>743</sup> Овај значајан оделјак нам показује шта је, према св. Максиму, крајњи циљ еросног кретања бића. То је да читаво, свецело, буде у читавом Љубљеном, и да Њиме буде потпуно обухваћено. Ова „потпуна обухваћеност“ може бити схваћена само на нивоу личносне онтологије, не на нивоу природе, пошто би се у супротном порекла божанска трансцендентност, што би водило *de facto* утапању створене природе у божанску. Као што екстаза као самоизлажење код Максима нема везе са неоплатонском еманацијом, тако ни циљ екстатичког кретања не представља никакво утапање у божанство, што би се могло помислити ако се занемари чињеница да се код св. Максима екстатички однос Бога и твари гради на ипостасном нивоу а не на нивоу природе.

Сада се поставља питање, на који су начин створења усмерена ка својој циљу и шта је његов садржај. Одговор на то питање св. Максим даје кроз своје учење о логосима твари и начину постојања природе.

---

<sup>742</sup> *СТ 1*, 39 [PG 90, 1097C].

<sup>743</sup> *Amb. 7* [PG 91, 1073CD].

## II. 2. Λόγοι τῆς φύσεως и Τρόπος τῆς ὑπαρξεως

Када говоримо о логосима природе, налазимо се на терену који је суштински важан за разумевање читавог богословског корпуса св. Максима Исповедника. Стога није чудно што све значајније монографије које се баве теологијом св. Максима имају опширна поглавља посвећена овој теми, док су поједине студије у највећем свом делу посвећене баш овом питању.<sup>744</sup> Да бисмо исправно разумели Максимову позицију, неопходно је да се, макар у кратким цртама, осврнемо на егземпларистичке идеје са којима је он, посредно или непосредно био упознат.

### II. 2. 1. Залеђе

Још од самих почетака мишљења, човек је настојао да себи објасни свет који га окружује и да одговори на питање смисла свега постојећег и следствено циља и сврхе како човека самог тако и читаве творевине. Древни јелински философи су се нарочито трудили да објасне смисао и сврху свега постојећег градећи различите теорије. Осврнућемо се само на највеће и најутицајније представнике јелинске мисли како бисмо у наставку лакше могли да диференцирамо њихов приступ од хришћанске концепције која је нашла свој израз у делу св. Максима.

Када је реч о платоновској космологији, најзначајнији извор је свакако спис *Тимеј*. Како наш задатак није детаљно излагање јелинске философије, нећемо се бавити општим местима Платонове ктисиологије, о чему је понешто већ речено у претходном одељку.<sup>745</sup> Према Платону, Демијург, којег он најчешће назива богом, потакнут својом добротом, ствара свет који је најбољи могући. За то стварање он користи парадигме – узоре. Ти узори су вечни – ἀίδιον – и описани су као жива бића. Према Толефсену, космологија коју налазимо у *Тимеју* представља најразвијенији Платонов егземпларизам, пошто Демијург ствара космос

<sup>744</sup> Cf. Tollefsen, T. (2008): *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* (Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press.

<sup>745</sup> Платоновом онтологијом на основу *Тимеја*, опширније смо се бавили у овом поглављу, у одељку посвећеном јелинском схватању онтологије.

контемплирајући узоре, а саме идеје које контемплира налазе се изван њега самог.<sup>746</sup>

Аристотел критикује Платонов приступ, али његов систем класификације изложен у *Категоријама* представља „апстрактни систем концепата који има онтолошку основу у хоризонталној области индивидуализованих субстанци“.<sup>747</sup> Аристотел се тако суштински не одмиче од Платона.<sup>748</sup> Иако је његова концепција „рационалнија“, она на подручју онтологије не доноси много тога новог.

Када је реч о стоицима, посебно је вредна помена теорија о логосима семена – λόγοι σπέρματικοί. Према схватању стоика, божанство садржи све *rationes seminales*. Оно је описано као τὸ πρῶτον πῦρ – прва ватра, нека врста материјалне силе. Логоси код стоика су замишљени на сличан начин као семе биљака. Они у себи имају већ уцртану схему развоја те сходно томе предодређују биће које из њих настаје. Стоичка доктрина, у комбинацији са елементима Платоновог и Аристотеловог учења, доживела је развој у каснијој средњоплатонској и неоплатонској философији. Код Плутарха, Логос представља начело преко којег Бог има однос са материјалним светом.<sup>749</sup> Све до појаве неоплатонизма, идеје су посматране као божанске мисли које су се налазиле у божанском уму али на секундарном нивоу. Тако је чувана трансцендентност Бога на првом нивоу, док је други служио за комуницирање са светом. Код неоплатоничара Плотина, идеје се налазе у божанском интелекту, што је концепција која се није јављала у средњем платонизму. Према Плотину, управо је Ум тај који заузима секундарну позицију, док Једно чува своју трансцендентност, иако јесте извор Ума. Сам космос свој узрок има у Уму, док интелект представља интелигибилни космос – κόσμος νοητός – и тај космос је код њега изједначен са Демијурговим узором.<sup>750</sup> У сложенем Платиновом систему, важну улогу игра Душа која представља силу, односно дејство Ума. Душа посредује логос који

---

<sup>746</sup> Cf. Tollefsen (2008): *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, 25.

<sup>747</sup> Cf. *ibid.*, 26.

<sup>748</sup> О суштинској повезаности Аристотела и Платона и Аристотеловој зависности од свог учитеља која се огледа понајвише у раним радовима али не само у њима, говорио је Јегер у својој запаженој студији. Како примећује у уводу, Аристотел је „прихватио Платонове идеје свом душом, и напор да открије сопствени однос према њима окупирао је читав његов живот, што представља значајну индицију за његов развој“ (cf. Jaeger, W. (1948): *Aristotle Fundamentals of the History of His Development*, Oxford, Clarendon Press, 12).

<sup>749</sup> Cf. Tollefsen, *op. cit.*, 27.

<sup>750</sup> Cf. Tollefsen, *op. cit.*, 29; *Enn.* 5.9.9.

конституише свет на основу идеја које се налазе у Уму. Према Плотину „логос на неки начин ‘преноси’ идеје до ствари које ствара“<sup>751</sup> и представља стварни ентитет који се налази у бићима.<sup>752</sup> Код Плотина и Антиоха наилазимо на схватање логоса као динамичких принципа. Динамичност логоса се огледа у томе што они делују у бићима, не тако што нешто чине, већ самим тим што јесу то што јесу, остајући сами непокретни. Могли бисмо лакше да их представимо себи као начела, или законитости положене у природу, али схваћене не на статички већ на динамички начин. Управо нас та динамичност логоса доводи корак ближе схватању логоса које налазимо код св. Максима Исповедника. Разлике су, ипак, веома велике<sup>753</sup> и то баш на пољу онтологије, пошто Платиновим логосима суштински представљају својства бића, која немају другог избора него да им се повинују, тако да логоси заправо представљају природне развојне законитости, што их опет доводи у везу са стоичким схватањем, али и удаљује од Максимовог, за кога логоси, у свом крајњем исходишту само делимично јесу иманентни бићу (у смислу склоности или тежње ка Богу), али са друге стране, за своје остварење потребују онтолошко *превазилажење* природних оквира твари.

Филон Александријски је у значајној мери утицао на развој хришћанске доктрине о логосима. Он сам се ослањао на јелинско наслеђе које је настојао да усагласи са библијским учењем. Филон је усвојио платоновско учење, тврдећи да је свет добра копија (*μίμημα καλόν*) добрих парадигми (*παράδειγμα καλόν*). Парадигме или узорци о којима говори Филон веома су слични платоновским идејама. И према Филону, Бог прво ствара интелегибилни свет, који садржи предобразце материјалног света, пре свега његове родове (*νοητὰ γένη*).<sup>754</sup> Између Филона и Платона постоје и две значајне разлике. Према Филону, узорци или парадигме су такође створене од Бога и оне постоје унутар божанске мисли, немајући сопствено независно постојање.<sup>755</sup> Према Филоновом схватању, свет

---

<sup>751</sup> Cf. Tollefsen, *op. cit.*, 30; *Enn.* 4.3.9.

<sup>752</sup> Cf. *Enn.* 3. 8. 2 (cf. Corrigan, K. (1996): „Essence and existence in the Enneadas“, у *The Cambridge Companion to Plotinus* (ed. Lloyd P. Gerson), Cambridge, 110).

<sup>753</sup> Колико се Максимова концепција логоса заправо разликује од Платинове биће јасније када је у целости представимо у наставку. Овде само износимо неке фундаменталне разлике из којих проистичу остале.

<sup>754</sup> *De opificio mundi*, 16–17.

<sup>755</sup> Cf. Tollefsen, *op. cit.*, 34.

идеја (ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος) је смештен у божанском Логосу.<sup>756</sup> Филон описује Логос као „сенку Бога“ који као слика (ἀπεικόνισμα) Бога представља архетип свега створенога.<sup>757</sup>

Код хришћанских писаца учење о логосу и логосима је свакако било присутно још од Јеванђеља Јовановог. Неке Филонове идеје су одбациване, неке прихватане или модификоване. Извесно да је Ориген први развио својеврсну теологију логоса<sup>758</sup> која се суштински није разликовала од свог платонског узора.<sup>759</sup> Св. Максим се изблиза сусрео са овом традицијом, посебно у њеном евагријанском облику, где је нагласак стављен на духовно сагледавање самих логоса. Код Евагрија је Христологија слабо развијена и представља неку врсту неесенцијалног додатка, што је сасвим супротно Максимовој концепцији. С друге стране, код Ареопагита<sup>760</sup> наилазимо на учење о логосима које у појединим својим елементима представља основу на којој је св. Максим наставио да гради свој богословски израз. Овде мислимо пре свега на динамичко разумевање логоса, које Ареопагит, за разлику од Плотина, поистовећује са „божанским добрим намерама“.

## II. 2. 2. Λόγος

Према учењу св. Максима, логоси бића (λόγοι τῶν ὄντων) се битно разликују од платоновске концепције, као и од свих платонских варијација, било да је реч о неоплатонизму или оригенизму. Како наглашава Мидић: „за разлику од оригенизма који под логосима бића подразумева вечни свет идеја (зато што је Бог као ум вечан), св. Максим логосе бића поистовећује са слободном жељом

---

<sup>756</sup> *De opificio mundi*, 17–20.

<sup>757</sup> *Legum allegoriae*, 3, 96.

<sup>758</sup> Cf. Тунберг, Л. (20086): *Микрокосмос и посредник : Теолошка антропологија Максима Исповедника*, Београд – Шибеник : Истина, 161.

<sup>759</sup> Зизијулас (cf. Зизијулас (2011): *Заједница и другост – Даље студије о личности и Цркви*, 17), следећи Крузела (cf. Crouzel (1991): *Origène et Plotin: Comparaisons doctrinales*, 53), закључује да за Оригена κόσμος νοητός који поистовећује са Сином, јесте установљен на платонским идејама и на стоичким логосима. И идеје и логоси су у Сину пошто је он Мудрост. Због тога, наставља Зизијулас „Ориген је морао да претпостави да је постојало нешто вечно у творевини што је изражавало одређену сродност између Бога и света“.

<sup>760</sup> Изврсни критички преглед досадашњих научних истраживања о односу св. Максима према ареопагитским списима налази се код Лаута (cf. Louth (1993a): „St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence“).



Божијом о свету, јер Бога карактерише као Личност, а не као принцип“.<sup>761</sup> Логоси твари, дакле, не представљају неке самопостојеће идеје или парадигме на основу којих Бог ствара свет. Логоси твари су заправо Божије жеље, Божије хтење или намера, која се тиче створених бића. Са извесном слободом можемо рећи да логоси твари претпостоје у Богу, али ту морамо бити пажљиви да не уведемо категорију времена у Божије постојање. Бог је одувек имао своје намере, жеље, хтења – дакле логосе – у складу са којима је створио све што постоји стварајући и сам тренутак стварања, односно време и временити начин постојања. Иако логоси бића логички претходе стварању, не може бити речи о темпоралном претхођењу, пошто до тренутка стварања време није ни постојало. С друге стране, такође ваља нагласити да суштинска разлика платоновске концепције у свим њеним видовима и оне коју заступа св. Максим, лежи и у питању слободе Божије приликом стварања. Бог је тај Који, према св. Максиму, слободно хотећи и слободно желећи, има логосе бића. Он је тај који слободно и онда када жели (ово „када“ се наравно схвата условно, ван темпоралног одређења) ствара све што постоји у складу са њиховим логосима. Логоси природе се тако код св. Максима односе на природу створених бића, док се тропос, начин њиховог постојања, тиче личности, што ћемо касније настојати да покажемо. Али логоси нису само предобразци – парадигме – природе створених бића. Они су истовремено и њихов циљ и назначење.<sup>762</sup> Посматрајући тако, са извесном слободом можемо рећи да процес стварања није окончан, пошто сами логоси бића укључују и то шта та бића на крају треба да буду, а што још није остварено.<sup>763</sup> Коначно остварење логоса бића, односно њиховог предзамисљеног или преджељеног у Богу постојања, тиче се

<sup>761</sup> Мидић (2006): „Црква као нови начин постојања човека и творевине (изнад морала и институције)“, 328.

<sup>762</sup> Cf. Βασίλειβιτς (1999): *Ο άνθρωπος της εν Χριστώ κοινωνίας*. : "Μετοχή Θεού" στη θεολογική ανθρωπολογία του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου και του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, 104.

<sup>763</sup> Флоровски (cf. Флоровски (1998): *Источни Оци V–VIII века*, 210–211) каже да су логоси ствари „не само њена ‘истина’ или ‘смисао’, не само ‘закон’ или ‘одредба’ него пре свега њено образујуће начело.“ ... „Свет је складан, али треба да буде још складнији и сабранији. У томе се састоји задатак човека који је постављен у средиште творевине. То је садржај тварног процеса...“. Слично тврди и Ларше (cf. Larchet, J. C. (1994): „Introduction à saint Maxime le Confesseur“, in Emmanuel Ponsoy (ed. and trans.), *Maxime le Confesseur. Ambigua*, Collection l'Arbre de Jesse, Paris: Éditions de l'Ancre, 20) када логосе бића одређује као „оно што темељно одређује и карактерише биће, али такође означава и његов коначни *σκοπος* ради кога биће постоји, тако да логос бића има двоструко значење начела бића и његовог краја“.

управо онога што надилази саму природу створених бића, тиче се личности.<sup>764</sup> Другим речима, иако се, стриктно говорећи, логоси природе односе на природу створених бића, у самој тој природи, односно у њеном логосу је заложена могућност или потенцијал за превазилажење – личносно превазилажење – саме те природе и ограничења проистеклих из чињенице да је створена.

Кључна димензија Максимовог поимања божанских логоса везана је за Христологију. Логос, Син Божији, Друга Личност Свете Тројице, јесте Онај који у себи сабира све логосе природе. Сам Логос представља унутрашњи Логос логоса природе, што значи да се у Њему и кроз Њега се остварује крајњи смисао свега што постоји. Према *Одговорима Таласију*,<sup>765</sup> како наводи Лудовикос,<sup>766</sup> св. Максим одговара на питање због чега нам је заповеђено да једемо тело и пијемо крв али не и да као храну користимо кости Оваплоћеног Логоса. Св. Максим то тумачи мистагошки, објашњавајући да је при Оваплоћењу Логос „заједно са неоткривеним значењима Његове божанствености, донео и све логосе суштина свих видљивих и умних бића“. Једењем Његовог тела он „пружа достојнима да у виду Његовог тела једу знање које је својствено логосу видљивих, и да у виду његове крви пију знање које се налази у логосима умних.“ Другим речима, евхаристијским заједничарењем са Логосом, створена бића спознају своје истинито назначење. То што кости нису дате као храна, св. Максим објашњава тако што каже да оне представљају „надумне Логосе божанства, који бескрајно одсуствују једнако из сваке створене природе.“ Св. Максим чува онтолошку разлику између Творца и Творевине. Оваплоћени Логос собом открива истините

<sup>764</sup> Лудовикос (Cf. Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 93) примећује да је у Максимовој теорији о логосима „најинтересантнија основа личне везе која се уводи: „благовољење“ делује речју и мудрошћу, и не само да брише последње остатке оригенистичког поимања стварања и пада, већ и ствара основу за сјајни догађај учествовања у Богу“.

<sup>765</sup> *QT 35*: [PG 90, 377B–380C]: „Εἰς οὐσίαν ἔλθειν βουλευθεὶς ὡς οἶδεν αὐτὸς ὁ ὑπερούσιος Λόγος καὶ πάντων τῶν ὄντων δημιουργός, τοὺς τῶν ὄντων πάντων τῶν φαινομένων καὶ νοουμένων μετὰ τῶν ἀκαταλήπτων τῆς οἰκείας θεότητος νοημάτων, φυσικοὺς ἐπιφέρειται λόγους· ὧν τῶν μὲν νοητῶν οἱ λόγοι εἶεν τὸ αἷμα τοῦ Λόγου· τῶν δὲ αἰσθητῶν οἱ λόγοι, ἢ φαινομένη Λόγου ἔστω σὰρξ. Ἐπειδὴ τοίνυν, καὶ τῶν ἐν τοῖς φαινομένοις, καὶ τῶν ἐκ τοῖς νοουμένοις πνευματικῶν λόγων ὑπάρχει διδάσκαλος ὁ Λόγος· πρεπόντως καὶ κατὰ λόγον δίδωσι τοῖς ἀξίοις, ὡς σάρκα φαγεῖν, τὴν ἐν τοῖς λόγοις τῶν ὀρωμένων ἐπιστήμην· καὶ ὡς αἷμα πίνειν τὴν ἐν τοῖς λόγοις τῶν νοουμένων γνώσιν· οὐδὲ καὶ ἡ Σοφία διὰ τοῦ κρατῆρος καὶ τῶν θυμάτων πόρρωθεν μυστικῶς διὰ τῶν παροιμιῶν ἡτοιμάσατο. Τὰ δὲ ὅσα, τουτέστι τοὺς ὑπὲρ νόησιν περὶ θεότητος λόγους, πάσῃ γεννητῇ φύσει κατὰ τὸ ἴσον ἀπειρῶς ἀπέχοντας, οὐ δίδωσιν· οὐκ ἔχουσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως κατὰ τινα δύναμιν πρὸς τούτους τὴν ἐπιδεχομένην σχέσιν“.

<sup>766</sup> Λουδοβίκος, *op. cit.*, 80.

логосе природе створених, али логоси божанства остају непричасни, пошто Логос са нама заједничари ипостасно а не по природи. Логоси природе нису истоветни са Богом Логосом, пошто их Он као Бог бескрајно надилази,<sup>767</sup> али Он јесте парадигма логоса природе, и као Онај у Коме се сједињење твари и Творца збива, јесте њихово испуњење. Ово нам показује да за св. Максима Христологија нема само сотириолошку димензију (у смислу независне етике или побољшања „квалитета“ егзистенције створених бића) већ превасходно онтолошку. Св. Максим не следује Оригену и Евагрију и не сматра да је Логос некакав збир свих логоса, и најпревасходнији од свих логоса. Он у себи сабира све логосе, али како – ипостасно, укључивањем у сопствени начин постојања.

У *Амбигви* св. Максим даје једно од најпрецизнијих одређења логоса створења, које због тога наводимо у целости: „Имајући постојеће логосе створења пре векова у благој (својој) вољи по њима је створио видљиву и невидљиву творевину из небића, жељом и мудрошћу све је створио као што и (даље) ствара, како све уопште тако и свако понаособ у најпогодније (за њих) време. ... Исти (логос) самога себе са бесконачном својом протежношћу (бића) у односу на све створено неизрецивог и несхватљивог, који је са оне стране свега тварног и сваке уобичајене суштинске и мисаоне разлике и расуђивања, благодолично показује и множи се у свему што је од њега аналогно сваком од њих, и у себи све возглављује, и по њему су и биће и постојање, и створења и то на који начин су створена, и на коме су саздана, па било да пребивају или да се крећу (свакако) учествују (део су) у Богу. Све учествује у Богу по томе што је створено од Бога, аналогно Божијој (замисли о њему)“.<sup>768</sup> Према овом Максимовом одређењу, сам се Логос показује у сваком од створених бића у складу са њиховим логосом и све их у себи возглављује. Ово возглављење у Себи јесте управо ипостасно сједињење Бога Логоса и творевине: „(зар неће препознати) једног (и истог) Бога Логоса, који постоји у многим (створеним бићима) несливено, а који је по себи једне суштине са Богом Оцем као што и по ипостаси потиче (од Њега), (зар га неће

---

<sup>767</sup> Cf. Riou, A. (1973): *Le Monde et L'Église selon Maxime le Confesseur*, Théologie Historique 22, Paris: Beauchesne, 56.

<sup>768</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1080B].

препознати) кроз (литургијско) уздицање свих ка Њему, као почетку и узроку свега (и свих)<sup>769</sup>.

Логос свако биће смешта у одговарајући род али и у одговарајућу врсту, одређује његову суштину односно природу, његов састав, страсти, моћ (=енергију), деловање „и све што му је својствено када је реч о квантитету, квалитету, односу, месту, времену, положају, покрету, постојаности“<sup>770</sup> како истиче Ларше.<sup>771</sup> Логос у себи предвечно садржи све λόγοι,<sup>772</sup> они из Њега исходе приликом стварања и у Њему се обједињују као своме исходишту. Логос није само Творац твари, већ води твар ка њеном коначном циљу, ка обожењу, односно ка успостављању Царства Божијег.<sup>773</sup>

Лудовикос истиче смисао логоса као иконе,<sup>774</sup> сматрајући да су бића иконе и подобја својих логоса. Максим заиста каже да је „логос суштина по икони“<sup>775</sup> али је питање на који начин треба схватити ову иконичност. Постоји опасност да она буде схваћена на платонистички начин, у смислу да су бића одрази вечних логоса који би онда били само друго име за идеје. Иконичност о којој је овде реч, има сасвим друго значење. Њен је циљ да укаже на трансцендентност Бога и света. Логоси бића су Божије благовољење, изрази Његове љубави. За њих се може рећи да су суштине по икони, само уколико се икона схвати у њеном есхатолошком контексту, односно као одређење шта бића треба да постану, учествовањем своје слободне воље. Према исправном запажању Лудовикоса, „овакво поимање логосâ бића као вечних божанских воља-икона божанске природе упућује осим тога и на евхаристиолошко тумачење теорије о логосима, јер је Евхаристија управо место испуњења иконе бића, дакле место где су бића онаква каквим их Господ жели да буду, како смо већ показали у претходном поглављу. Тако ћемо се вратити на иконични квалитет логосâ бића.“<sup>776</sup> Како

---

<sup>769</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1077C].

<sup>770</sup> PG 91, 1217B.

<sup>771</sup> Larchet, J. C. (2004): “La conception maximienne des énergies divines et des logoi et la théorie platonicienne des idées”, *Philotheos* 4, 281.

<sup>772</sup> *Cf. Amb.* 7 [PG 91, 1084B]; *QT* 60 [PG 90, 625A].

<sup>773</sup> *Cf.* Епифанович, С. Ј. (2006): *Преподобни Максим исповедник и византијско богословље*, Беране, 72–73.

<sup>774</sup> Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 108.

<sup>775</sup> PG 91, 37BC.

<sup>776</sup> Λουδοβίκος, *op. cit.*, 109.

истиче Зизијулас, кључно је то што логоси код св. Максима не представљају некакав елемент Божијег разума, већ су израз Његове воље и љубави, Његове замисли (προιοητικοί) о свету, па због тога представљају личносни принцип у односу Бога и творевине, чувајући Божију трансценденцију у односу на свет али и омогућавајући заједничарење Бога и света.<sup>777</sup>

Након овог краћег прегледа Максимове „логосологије“, заснованом на проучавању његових текстова, покушаћемо да наше тврдње поткрепимо даљњом анализом најзначајнијих места из његовог опуса где се бави овом темом.

\* \* \*

Према учењу св. Максима, логоси свих створених бића претпостоје у Богу. Св. Максим каже да „логосе бића, који су пре векова приготовљени од Бога, онако како их Он познаје, свети људи обично називају благим извољењем (Οἱ τῶν ὄντων λόγοι προκαταρτιθέτες τῶν αἰώνων Θεῷ, καθὼς οἶδεν αὐτὸς, οὗς καὶ ἀγαθὰ θελήματα καλεῖν τοῖς θεοῦς ἕθος ἐστὶν ἀνδράσιν.)“.<sup>778</sup> Ово поистовећење логоса бића са „благим извољењем“ или добрим настројењем воље – ἀγαθὰ θελήματα – јасно указује да је Бог саздатељ и сâмих логоса, те да су они заправо истоветни (не чак ни производ) са Његовом слободном вољом. Претпостојање логоса у Богу не упућује на њихову независност или преимућство или на Божију детерминисаност њима, већ су они истоветни са божанским хтењем или вољом, са саветом Божијим. Тако св. Максим каже да „Не постоји ни једно биће, чији логос сав не претпостоји у Богу. А бића, чији логоси суштина претпостоје у Богу, свакако ће по божанском савету, доћи у постојање (= настати). (Οὐδέν γάρ τὸ παράπαν ἔστι τῶν ὄντων οὐ μὴ παρά τῷ Θεῷ πάντων ὁ λόγος προένεστιν. Ὡν δέ παρά τῷ Θεῷ προϋπάρχουσιν ὄντες τῆς οὐσίας οἱ λόγοι, τούτων δηλαδή κατά πρόθεσιν θεῖαν πάντως ἐστὶν ἡ γένεσις.)“.<sup>779</sup>

Логосе бића је Бог поседовао „пре векова“, пре чина стварања света. Своје жеље о свету, Бог је онда када је то зажелео актуализовао. Логоси јесу и парадигма створених бића, али св. Максим не пропушта да укаже на њихову

<sup>777</sup> Cf. Зизијулас (2011): *Заједница и другост – Даље студије о личности и Цркви*, 23.

<sup>778</sup> QT 13 [PG 90, 293D–296A].

<sup>779</sup> Amb. 42 [PG 91, 1329B].

истоветност са Његовом вољом,<sup>780</sup> стално на тај начин истичући слободни и љубећи карактер стварања. Творац је „и пре векова поседовао у Себи логосе створених бића, те је према њима, по свом добром извољењу, из небића саздао видљиву и невидљиву творевину“<sup>781</sup> Логоси су истовремено и узор и разлози и смисао и циљ створених бића. Због тога нам „сва створења Божија, откривају разлоге свога постанка“.<sup>782</sup> Логоси се не тичу само појединачних конкретних бића већ и њихових родова и врста. Свака врста има и своје природне енергије, које су такође одређене њиховим логосом. Максимовим речима, „Логоси се огледају у одржавању сталности сваке поједине врсте, док се закони пројављују у истоветности природне енергије сваке врсте“.<sup>783</sup> Ово ће бити од посебне важности при разјашњавању Максимове диотелитске Христологије.

\* \* \*

Већ смо говорили о томе да сама чињеница довођења твари у постојање из небића указује на онтолошко растојање између Бога и твари. Кретањем творевина треба да пређе то растојање, и да достигне свагдакрећуће мировање у Богу. Кретање створених бића може бити у складу са логосом или логосима њихове природе, а може бити и пара-логосно. То зависи од слободне воље створених бића, односно човека који возглављује читаву творевину. Према св. Максиму, они који слободно одаберу да у свом кретању не следују Божанском логосу сопствене природе „имаће своје растојање (διάστασιν) од Бога, и неће имати, по намери свога хтења, оживљујући логос добробића (τον τοῦ εὐ εἶναι λόγον ζωογονοῦμενον), по којем се Божански живот пројављује. ... Јер ће на суду (Божијем) мерило извољења свакога (ζυγός τῆς ἐκάστου γνώμης = кантар воље свакога) бити логос природе, показујући његов покрет рђавим или добрим (τὴν πρὸς τὸ φεῦ ἢ εὐ κίνησιν), по којем ће бити заједничарење или незаједничарење (= причешће или

---

<sup>780</sup> Максим логосе изричито назива божанским θελήματα (QT 13 [PG 90, 296A]). Cf. Larchet (1996): *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 114; Dragos, B. (2008): „The Anthropic Cosmology of St. Maximus the Confessor“, *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, No. 3, 14.

<sup>781</sup> PG 91, 1080A.

<sup>782</sup> QT 13 [PG 90, 296A].

<sup>783</sup> QT 60 [PG 90, 485D].

непричешће) Божанског живота“.<sup>784</sup> Логос природе је мерило ваљаности кретања човека. Кретањем које је у сагласности са логосом његовог бића, човек достиже заједничарење са Богом како би задобио и логос добробића – што је уствари жеља и намера Божија да творевина постоји вечно у личној, ипостасној заједници са Њим. Наравно, то заједничарење или причешћивање творевине Богом има изразито христолошку димензију и неодвојиво од ње есхатолошку. Ако се човек „креће у складу са властитим логосом, обрешће се у Богу, у Коме претпостоји логос његовог бића као његов почетак и крај“,<sup>785</sup> каже св. Максим, и на другом месту закључује: „Једноставно, да кажемо сажето, логоси свега што је одељено и засебно (= партикуларно) су садржани у логосима који су општи и генерички, а најопштије и генеричке логосе држи заједно Премудрост, док логосе засебних на различите начине држи мудрост у складу са којом су они прво поједностављени, и остварујући симболичку разноврсност у делању њихових субјеката, уједињени су премудрошћу, примајући истоветност и имајући свој идентитет од онога што је општије. Јер Премудрост и мудрост Бога Оца јесте Господ Исус Христос, који на окупу држи општости бића силом премудрости, и пригрљава њихове надопуњујуће делове мудрошћу разумевања, пошто је по природи Он уобличитељ и давалац свега, и кроз самога себе доводи у једно оно што је раздјељено, потирући сукоб међу бићима, свезујући све у мирољубиво пријатељство и неразрушиво сагласје, и оно што је на небу и оно што је на земљи, како каже божански Апостол.“<sup>786</sup> Када св. Максим каже да разноврсност конкретних логоса налази своје јединство у општијим логосима, то подсећа на неоплатонску схему, где према Плотину стоји теза да све што постоји има у некој мери јединство,<sup>787</sup> при чему се ослања на Платонову прву претпоставку у *Пармениду*.<sup>788</sup> Суштинска разлика коју код св. Максима видимо тиче се чињенице да се то јединство остварује личносном истоветношћу са оваплоћеним Сином Божијим. Због тога св. Максим управо овде говори о Господу Исусу Христу као Ономе „који на окупу

<sup>784</sup> *QT* 60 [PG 90, 644–645]; cf. *QC* 4 [PG 90, 1325–1329].

<sup>785</sup> PG 91, 1080C.

<sup>786</sup> PG 91, 1313AB.

<sup>787</sup> *Cf. Enn.* 6. 9. 1; 5. 6. 3.

<sup>788</sup> *In Parm.* 137CD. Касније код Прокла (*El. Th.* 1) налазимо сличну тврдњу да „свако мноштво има на неки начин удела у једноме (πᾶν ἄρα πλῆθος μετέχει πῆ τῷ ἐνός)“, што је прихваћено код Ареопагита (cf. *Div. Nom.* 13, 2), како примећује Додс (Dodds, E. R. (1997): *Proklo, Osnove telogije, Uvod i komentar* E. R. Dodds, Zagreb, 252–253).

држи општости свих бића.“ Оваплоћена Личност Бога Сина омогућава превазилажење мноштвености као раздвојености али и очување другости, стварајући тако „неразрушиво сагласје“ међу различитим бићима. Тако је у Максимовој христолошкој онтологији превазиђена супротстављеност једног и мноштва и нестала је потреба за „или-или“ избором између једности и мноштва.

Према св. Максиму, врхунски логос и предобраз свих логоса јесте Логос Божији, Син Божији, Исус Христос. „Логос бића (του εἶναι) доноси Бога као природни почетак; и логос добробића (του εὖ εἶναι) (доноси) Бога као крај (=циљ), ка којему хита познајно сваки који стремљење (τὴν ἐφεσιν) као Богу вајајући обликује; којих (= почетка и краја) јединство јесте – Логос добробића (=Христос) по благодати дошавши, који и Бога доноси, који је виши од сваког почетка и краја, и који оне који по природи имају почетак и крај – чини да су по благодати беспочетни и бескрајни (ἀναρχοὺς κατὰ χάριν καὶ ἀτελεύτητους).“<sup>789</sup> Сви логоси су у сагласности са предвечним Логосом, Сином Божијим. Логос бића, сâмо постојање бића и чињеница стварања, пројављује Бога као почетак, док логос добробића пројављује Бога као крај. Другим речима, и сâм почетак, који означава стварање и постојање бића, и сâм крај, односно циљ стварања, су у Богу. А јединство тог почетка и краја јесте сам Бог Логос који Духом Светим у свет доноси Бога Оца Својим Ипостасним Оваплоћењем. Кроз сједињење са Њим, створена природа остварује потенцијал заложен у њеним логосима, и по благодати надилази своју створеност јављајући се као беспочетна и бескрајна иако је по сопственој природи почела да постоји и има своју кончину.

\* \* \*

„Τρόπος τῆς ὑπαρξεως“ или „начин постојања“ представља један од најзначајнијих богословских израза Св. Максима.<sup>790</sup> Истраживачи, вероватно ради прегледности, углавном приказују коришћење ове синтагме у различитим теолошким контекстима: најчешће тријадолошком, христолошком, ређе

---

<sup>789</sup> QT 60 [PG 90, 617D].

<sup>790</sup> Cf. Sherwood (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 155–164.



антрополошком. Али и овде, као и у многим другим случајевима у теолошком дискурсу св. Максима (а и његових великих богословских прејемника), готово је немогуће повући јасну црту између значења одређене синтагме или израза у тријадолошком, христолошком или неком другом контексту, управо због испреплетености самих богословских „дисциплина“.<sup>791</sup>

Тако се обично наглашава да је овај израз код великих Кападокијаца коришћен у Тријадологији али не и у Христологији. Споља гледано то је тачно. Међутим, ваља имати на уму да Тријадологија Кападокијаца неминовно детерминише и њихову Христологију. Другим речима, и христолошка употреба синтагме „τροπος ὑπαρξεως“ код Кападокијаца постоји, утолико што је Христологија иманентна њиховој Тријадологији. Слично важи и за антрополошке последице њиховог учења о Богу као Светој Тројици, о Оваплоћењу итд. Наравно, то не значи да су Кападокијски оци у потпуности богословски и философски образложили овај појам и његове различите употребе при објашњењу различитих аспеката теологије, икономије и антропологије. Заслуга за коначну разраду и свеобухватну богословску употребу ове синтагме припада управо св. Максиму.

Иако Св. Максиму припада заслуга коначног дефинисања и богословске разраде ове синтагме, он се, као што сам наглашава и како је показано у првом поглављу нашег рада, ослања и на напоре и достигнућа својих претходника, међу којима значајно место заузимају велики Кападокијски оци, а међу њима посебно св. Василије Велики, коме припада „класична формула тропос-логос разликовања“.<sup>792</sup> При нашем разматрању следићемо Батлерово навођење релевантних места из дела Св. Василија, док ћемо се при анализи Максимове употребе држати пописа који даје Шервуд,<sup>793</sup> иако не увек и редоследа.

Тако св. Василије у свом *Писму Амфилохију Иконијском* каже да се „познаје оно што јесте с обзиром на број, величину, силу (= енергију), начин постојања, време настанка, и суштину“.<sup>794</sup> Даље св. Василије употребљава ову

---

<sup>791</sup> Cf. Croce (1974): *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, 164–165. Код Максима је антиципиран принцип *ex connexione dogmatum* где су оваплоћење и спасење увек међусобно повезани одређујући антропологију (cf. Nichols (1993): *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, 62).

<sup>792</sup> Butler, M. E. (1993): *Hypostatic Union and Monotelitism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, Phd. diss., Fordham University, New York, 113.

<sup>793</sup> Sherwood, *op. cit.*, 155–164.

<sup>794</sup> *Ep.* 236, 2.

синтагму говорећи о Духу Светоме и наглашавајући да нема ничег недостојног у тврдњи да је *начин постојања* Духа Светога несазнатљив.<sup>795</sup> У делу *О Духу Светоме*, Василије истиче божанство Духа Светога, говорећи како Дух има свој узрок у Оцу, али опет наглашава да „*начин постојања* остаје неизрецив – τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπαρξεως ἀρρήτου φυλασσομένου.“<sup>796</sup> Овде св. Василије заправо наглашава разлику између суштине и ипостаси – личности. Дух Свети је исте природе као и Бог Отац, дакле истинито божанство, али се од Њега разликује ипостасно – личносно – иако ми нисмо у могућности да одредимо карактеристике Његовог начина постојања (осим констатовања да се оне разликују од ипостасних особености Сина и Духа), које је за нас неизрециво. Ваља приметити да св. Василије овде, када говори о начину постојања Духа Светога, пре свега има у виду његову узрокованост, и начин те узрокованости од Бога Оца. Происхођење Духа Светога од Оца јесте Његова ипостасна посебност, односно начин постојања. Примедби Батлера<sup>797</sup> да τρόπος τῆς ὑπαρξεως код Кападокијских отаца има превасходно значење „*начина узроковања*“ а не „*начина постојања*“, мора се приступити са обазривошћу, пошто се чини да овакво раздвајање ових значења има свој узрок у неразумевању појма ипостаси као *релационог* појма. Заиста, до оваквог тумачења употребе овог појма долазимо у случају да овај појам разумемо као самоодређујућу стварност, или још горе као неку врсту секундарне суштине. Тачно је да ипостасна посебност Духа Светога управо бива уочена у разликовању начина Његовог узроковања од узроковања Сина (Син је *рођен* од Оца док Дух Свети од Оца *исходи*) и неузрокованости Оца, али се не сме испустити из вида да ово разликовање није просто разликовање само „*начина узроковања*“ већ да различито узроковање јесте показатељ ипостасне неистоветности Три Лица Свете Тројице, што омогућава њихово вечно заједничарење и тиме вечно ипостасно – личносно – постојање. Пошто је превасходни разлог због кога су се Кападокијци бавили овим питањем био аријанска јерес, и касније њена варијанта духоборство, одређени акценат јесте стављен на тему узроковања како би се побиле погрешне

<sup>795</sup> *Contra Sabellianos, et Arium et Anomoeos* [PG 31, 613A].

<sup>796</sup> [PG 31, 152B]. Видимо да овде св. Василије поистовећује начин постојања Духа Светога са његовом Ипостаси (*cf.* Butler, *op. cit.*, 120). У *Contra Eunomium* 2,13 налазимо јасно поистовећење израза „начин постојања“ и „ипостас“. Како примећује Bernard Sesbouë (у напомени на критичко издање овог списка), за Василија су ова два појма синоними (*cf.* SC 299, 227, п.1).

<sup>797</sup> Butler, *op. cit.*, 114 н. 12.

тезе о субординацији и разносушности. Управо ће св. Максим касније разрадити и ставити посебан нагласак на доследно поистовећење синтагме τρόπος τῆς ὑπαρξέως са личношћу,<sup>798</sup> што не представља радикалан скок у односу на Кападокијце, већ зидање аутентичног богословског здања на темељу који су они поставили. Исти одговор можемо понудити и на експлицитније примедбе које износи Törönen који критикује „персоналисте“ који „учитавају егзистенцијалистичке вредности у отачке списе“.<sup>799</sup>

Да је за Св. Василија τρόπος τῆς ὑπαρξέως заправо одређење појма ипостаси, како то тврди Sesbouë у својим напоменама,<sup>800</sup> можемо видети у његовом спису *Contra Eunomium*,<sup>801</sup> где каже: „Али, није начин ипостаси оно што тражим, може неко рећи, већ материјални субстрат (= подмет) човека – ’Αλλ’ οὐχι τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐπιζητῶ, φῆσειν ἄν τις, ἀλλ’ αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον“. Ипак, неоспорно је да Василије употребљава ову синтагму у разради Тријадологије, док она код Максима, „налази свој пут у све аспекте његове мисли“. Код св. Максима Исповедника, ова синтагма представља заправо свеобухватну теолошку концепцију и налази своју суштинску примену у одређењу његове Христологије. Узимајући у обзир међузависност Максимове Христологије са читавом његовом егзистенцијалном онтологијом, јасно је да τρόπος τῆς ὑπαρξέως, заједно са синтагмом λόγος τῆς φύσεος, представља кључ за њено разумевање.

У *Μισταγοгији* св. Максима учавамо битност есхатолошке димензије логоса и тропоса. „Исповедање божанског Символа вере, која бива од свих, преднајављује тајинско благодарење (= Евхаристију) које ћемо приносити у будућем веку за преславне логосе и начине премудрог Божијег промишљања о нама којима

---

<sup>798</sup> Код Рија (cf. Riou (1973): *Le Monde et L'Église selon Maxime le Confesseur*, 91) је изнесен став да код св. Максима „лични начин (ὑπόστασις, ὑφίστησι) није еквивалентан егзистенцији (ὑπαρξις, ὑπαρχειν)“, што касније понавља Капријев (cf. Karijev, G. (2005): *Philosophie in Byzanz*, Königshausen & Neumann, 57), тврдећи да „природа постоји као уипостазирана, ипостас јој одређује форму која се остварује начином постојања“. На овај начин се вештачки уводи дистинкција између ипостаси (= личности) и тропоса постојања природе, у смислу да тропос заправо представља тропос ипостаси а не природе. Ту се и види погрешност оваквог тумачења пошто би св. Максим, да је то желео да каже, именовано тропос као тропос ипостаси, што не налазимо. Оваквим тумачењем ипостас се онтолошки редукује на природу са својствима, односно на индивидуалну природу, поништавајући кључно разликовање ипостаси и природе.

<sup>799</sup> Törönen, M. (2007): *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford 66.

<sup>800</sup> SC 299, 227, n. 1.

<sup>801</sup> *Contra Eunomium* 1, 15.

смо спасени“<sup>802</sup> (Ἡ δὲ τοῦ θεοῦ Συμβόλου τῆς πίστεως γινομένη παρὰ πάντων ὁμολογία τὴν ἐφ’ οἷς ἐσώθημεν παραδόξοις λόγοις τε καὶ τρόποις τῆς πανσόφου περὶ ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ προνοίας γενησομένην μυστικὴν εὐχαριστίαν κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα προσημαίνει). Преславни „λόγοις τε καὶ τρόποις“ – означавају старање Божије о нама кроз Оваплоћење, пошто вечни и беспочетни Логос Бога Оца узима нови „начин постојања“ чиме смо спасени. Овакво тумачење износи Батлер.<sup>803</sup> Међутим, ако би се оно узело као тачно, следило би да „начин постојања“ никако не може бити поистовећен са личношћу, односно са ипостаси, пошто је јасно да Логос Божији, након Оваплоћења, није задобио неку нову ипостас коју до тада није имао, већ је управо ипостас Бога Логоса, дакле Његова личност, та која се оваплотила, узевши људску природу. Не узима, дакле, Бог Логос нови „начин постојања“, већ људска природа која је постала Његова задобија нови „начин постојања“ будући да је њена ипостас – ипостас Бога Логоса. Наравно, када овде говоримо о *новом* „начину постојања“, никако не мислимо на некакво преегзистирање Христове људске природе. Начин постојања људске природе Христове је нов у односу на дотадашњи (пали) начин постојања те природе. Тако, овде „λόγοις τε καὶ τρόποις“ заиста могу означавати теологију и икономију, односно предвечног Логоса Бога Оца и Његово Оваплоћење, али се никако не може рећи да Логос узима нови начин постојања. Спасење је управо у промени начина постојања створене природе, у њеном уипосташењу, која том променом надилази сопствена ограничења узрокована не само падом већ и самом створеношћу. Овај израз за св. Максима означава Божију жељу о свету (λόγος) и начин (τρόπος) на који се та жеља остварује.

Сличну дистинкцију можемо видети и у *Стословима о љубави*, где Св. Максим говори о настанку човека по образу и по подобију Бога. „Бог приводећи у постојање разумну и мисаону суштину, по највишој својој доброти, предао је овим бићима четири својства која их одржавају, чувају и спасавају: биће (τὸ ὄν), вечно биће (τὸ ἀεὶ ὄν), доброту (τὴν ἀγαθότητα) и мудрост (τὴν σοφίαν). Прва два је предао суштини (τῇ οὐσίᾳ παρέσχε), а друга два слободној вољи. Суштини је, дакле,

<sup>802</sup> *Myst.* 18 [PG 91, 696A–696B].

<sup>803</sup> Butler (1993): *Hypostatic Union and Monotelitism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, 114.

даровао биће и вечнобиће, а слободној вољи доброту и премудрост, да би оно што је Он по суштини, твар постала по заједничарењу (*ἵνα ἅπερ ἔστιν αὐτὸς κατ' οὐσίαν, γίνηται ἢ κτίσις κατὰ μετουσίαν*). Зато се каже да смо постали по образу и по подобију Бога. По образу, дакле, као биће – Онога који јесте; и као вечнобиће – Онога који постоји вечно иако не и беспочетно него по бескрајности; а по подобију као добар Доброга и као премудар Премудрога, бивајући по благодати оно што је Бог по суштини. Дакле, по образу Божијем је свака словесна природа, а по подобију само добри и премудри.<sup>804</sup> Видимо да су овде својства – биће и вечнобиће – додељени суштини словесне природе. То би кореспондирало са логосима које Бог има за створена словесна бића – да постоје и да постоје вечно што одговара образу Божијем у човеку. Друга два својства – доброта и премудрост – припадају сфери слободне воље, односно подобију, и представљају „начин постојања“ створене природе, односно њено личностно одређење, будући да слобода јесте срж самог појма личности. Истаћи ћемо да вечно-биће није исто што и природна бесмртност, како се погрешно може претпоставити. То што је, према св. Максиму, човеку дато вечно-биће, значи да он никада неће престати да постоји а не да је по природи бесмртан. Биће и вечно-биће јесу дати човековој суштини, али код св. Максима суштина има динамичка а не статичка својства, због чега вечно-биће човека мора бити схваћено есхатолошки. Другим речима, за човека можемо рећи *да јесте* и да *вечно јесте* само с обзиром на уипостазирање људске природе у Сину Божијем, што је *као циљ* заложено у логосу човекове природе. Човек је створен зато да би учествовао у животу Божијем кроз учешће у Оваплоћеном Логосу, пошто је живот Божији „једини [стварни] живот“.<sup>805</sup> Св. Максим у есхатологији види испуњење логоса природе: „Доласком Христовим на крају времена догодиће се промена и преображај склоности и избора у људским бићима од безверја ка вери, од слабости ка врлини, од незнања ка познању Бога. Јер ће се тада, на крају векова, заиста кроз самога Бога, нашег Спаситеља, збити свеобухватни преображај и обнова читаве људске врсте, природно и по благодати, од смрти и

---

<sup>804</sup> *Char.* 3, 25 [PG 90, 1024B–1024C].

<sup>805</sup> *СТ I*, 54 [PG 90, 1104B].

пропадљивост ка бесмртном животу и непропадљивости у очекиваном васкрсењу.<sup>806</sup>

Јасно, овде не постоји супротстављеност између логоса природе – образа, и начина њеног постојања – тропоса. Човек је створен као биће потенцијала које кроз заједничарење са Богом може да превазиђе своја природна ограничења. У том смислу, својства предата људској природи – биће и вечнобиће – не представљају статичку датост, већ динамички потенцијал. Жеља је Божија или логос, да човек постоји и да постоји вечно, и тај се логос или намера Божија остварује у Оваплоћењу Сина Божијега у Коме сва људска природа задобија своје истинско биће и вечнобиће. У власти је слободе сваког човека да љубављу<sup>807</sup> (= слободом) прихвати своје биће и вечнобиће у Христу, што и јесте доброта и премудрост. Тако се „начин постојања“ човека усаглашава са логосом његовог постојања у Христу, што и јесте његово спасење. Сама личност или начин постојања човека која се пројављује као слободна – љубећа – доброта и премудрост, јесте део Божанске намере, Божанског логоса. Тако се спасење постиже личним (дакле слободним, љубећим) учешћем у животу Божијем. Ларше примећује да „учествовањем у превасходним својствима Божијим, верујући задобија божанска својства *par excellence*“.<sup>808</sup> Као што је *потенцијал* бића и вечнобића предан нашој суштини, тако јој је предан и потенцијал доброте и премудрости. Не постоје логоси природе који се не пројављују у конкретној ипостаси, као што не постоји ни природа која није ипостазирана. Како исправно примећује Батлер, „логос природе се односи само на ипостазирану природу, и само када говоримо о ипостазираној природи можемо говорити и о начину њеног постојања“.<sup>809</sup> Наравно, само је по себи јасно да, како је говорио још св. Василије Велики, природа не може постојати „гола“ тј. без конкретне ипостаси.<sup>810</sup>

---

<sup>806</sup> *Expositio in Psalmum 59* [PG 91, 857A]

<sup>807</sup> Љубав је основа заједничарења Бога и човека, па је стога љубав „велико добро, и од свих добара прво и најбоље добро, пошто кроз њу Бог и човек сједињени (ἐχούτα συνίπτουσα). *Ep.* 2 [PG 91, 401C].

<sup>808</sup> Larchet (1996): *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 481.

<sup>809</sup> Butler (1993): *Hypostatic Union and Monotelitism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, 120.

<sup>810</sup> Како примећује Зизијулас (*cf.* Зизијулас (2011): *Заједница и другост – Даље студије о личности и Цркви*, 26) „ни једно биће не постоји као ‘гола’ природа, већ је увек у посебном ‘модусу’ или ‘начину’“, тако да „однос Бога према свету није ‘етички’ или ‘психолошки’ или било какав другачији, већ *онтолошки*, тј. однос који урачунава у себе заједницу са самим међусобним постојањем бића, иако без промене тога *шта* је свако од њих“.

У стручној литератури се опширно разматра питање односа и разликовања логоса (или логија) и тропоса, и они се често сагледавају као супротстављене стварности, док је наш утисак да је овде реч о узајамно допуњујућим аспектима. Као пример овог разликовања, при општијој употреби ових појмова, и њихове извесне супротстављености, наводи се цитат из *Мистагогије*, где св. Максим каже да знамо „Бога као јединог мудрог и праведног Судију који свима суди мудро и праведно, у складу са логосом (њиховог) бића, а не према начину њихове пројаве (τὸν Θεόν, τὸν σοφῶς τε καὶ δικαίως πάντα τὰ γινόμενα κρίνοντα, καθ’ ὃν γεγένηται λόγος, ἀλλ’ οὐ καθ’ ὃν πεφανέρωται τρόπον)“.<sup>811</sup> Овде се не ради о супротстављености ових аспеката, већ св. Максим говори о томе да Бог види створена бића као своје логосе, односно жеље, и да им у складу са тиме и суди, а не према начину њихове пројаве, односно гномичке<sup>812</sup> усмерености њихове слободе. Читав овај пасус *Мистагогије* је и посвећен неосуђивању другог који греша, тако да када св. Максим овде говори о *тропосу*, ваља имати у виду да је реч о гномичкој вољи,<sup>813</sup> а не о начину постојања који је у сагласности са логосом створене природе.<sup>814</sup> Тако се и разликовање логоса и тропоса у овом примеру мора сагледати у контексту разликовања логоса и *гномичког тропоса* а не тропоса који је у складу, односно који представља испуњење логоса Божијег о творевини. Према Батлеру, разликовање је овде употребљено само да би се разликовала стварност и појавност.<sup>815</sup> Ово је донекле симплификовано објашњење, које у најмању руку захтева разматрање значења „стварности“ код св. Максима. Према св. Максиму природна својства – ἡ φυσικὴ ἰδιότης – не одређују сâм вид остварења потенцијала који припадају природи,<sup>816</sup> већ човек може „дати форму начину делања“: „Зато што смо нешто (τι), а не неко (τις), свако од нас по правилу дела (ἐνεργεῖ) као човек; али тај неко, нпр. Петар или Павле, одређује начин деловања (τὸν τῆς ἐνεργείας σχηματίζει τρόπον) – више или мање интензивно, одређујући га на овај

<sup>811</sup> *Myst.* 24 [PG 91, 713C–713D].

<sup>812</sup> *Cf. Opusc.* [PG 91, 153AB; PG 91, 129B; PG 91, 280A]. О гномичкој вољи код Св. Максима биће више речи у трећем поглављу где се бавимо његовом етиком у светлу Христологије.

<sup>813</sup> *Cf. Λουδοβίκος* (1999): *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα τον εαυτού. Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, 193.

<sup>814</sup> Овде не закључујемо да се не суди тропосу (τρόπος). Управо супротно, Бог суди на основу логоса (λόγος), на основу онога што је замислио да човек јесте. Логос је мерило, и тим мерилом се суди тропосу.

<sup>815</sup> *Butler, op. cit.*, 121.

<sup>816</sup> *Cf. Tollefsen* (2008): *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, 132.

или онај начин у складу са својом гномичком вољом (κατὰ γνώμην). Стога се према начину променљивости личност спознаје у њеним активностима, а логос по непромељивости природног делања. Οθεν ἐν μὲν τῷ τρόπῳ τὸ παρηλλαγμένον τῶν προσώπων κατὰ τὴν παράξιν γνωρίζεται. ἐν δὲ τῷ λόγῳ τὸ τῆς φυσικῆς ἀπαρράλακτον ἐνεργείας<sup>817</sup>.

Личност која је носилац слободе даје форму начину деловања. Природне могућности су као такве безличне, али природа постоји само у конкретним ипостасима па је тако њена дејствена пројава увек обележена личним, слободним, покретом воље. Тако је за природу, односно за њена трајна и непроменљива својства везан логос Божији према коме је она саздана, док се за тропос (постојања) везује њена слобода, односно личносна егзистенција. Ово поистовећење начина постојања са личношћу Лудовикос сматра врхунцем Максимовог учења о *начину постојања*.<sup>818</sup> Овакво схватање св. Максим посебно наглашава у *Расправи с Пиром*, када вољу експлицитно одређује као „тропос употребе а не логос природе – τρόπος οὐσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσις“.<sup>819</sup> Свакако, деловање личности, или форма начина деловања коју одређује личност, може бити у сагласности или несагласности са логосом Божијим о човеку и свету, тј. може бити добра или лоша. Сâмо постојање воље у контексту засебног тропоса, јесте показатељ ипостасног разликовања.<sup>820</sup> Идеал или задатак који се поставља пред човекову личност јесте да се (наравно слободно) саобрази начину постојања Свете Тројице, пошто су „Бог и човек парадигма (παράδειγμα) један другоме“, како каже св. Максим.<sup>821</sup> Овде је потребно подсетити на „првенство“ личности у односу на суштину у Светој Тројици, што налазимо још код Кападокијаца. Тако св. Григорије Богослов каже да „име Отац не представља ни назив за суштину (οὐσία), нити за дејство (ἐνεργεια), већ оно превасходно означава међусобно

---

<sup>817</sup> *Opusc.* 10 [PG 91, 137A].

<sup>818</sup> Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 149.

<sup>819</sup> *Disp.* [PG 91, 308D]. *Cf. Opusc.* [PG 91, 192BC]. Овде би се могло поставити питање да ли овакво становиште не имплицира да воља не припада природи? Одговор може ићи у два правца: или св. Максим овде није доследан својој Христолошкој концепцији према којој воља припада природи, или, он овде има у виду актуализацију воље која је свакако личносна.

<sup>820</sup> *Cf. McFarland, I. A. (2005): „‘Naturally and by grace’: Maximus the Confessor on the operation of the will“*, *Scottish Journal of Theology* 58, 417.

<sup>821</sup> *Amb.* 10 [PG 91, 1113B].



саодношење (σχέσις) које Отац им са Сином и Син са Оцем“.<sup>822</sup> Сам Максим, очигледно се ослањајући на св. Григорија, такође каже да „Отац није име ни за суштину ни за енергију, већ за однос (σχέσις) Оца са Сином и Сина са Оцем“.<sup>823</sup> Поистовећивање начина постојања са личношћу, налазимо експлицитно код св. Амфилохија Иконијског који каже да „имена Отац, Син и Дух Свети не означавају ни суштину ни природу већ начине постојања њиховог међусобног одношења – τρόπος υπάρξεως ἡτοῦι σχέσεως.“<sup>824</sup>

Св. Максим, како смо већ истакли, широко користи теолошки концепт „начина постојања“ који код њега налази примену превасходно у Христологији, али и у Тријадологији и антропологији. Један од најупечатљивијих примера Тријадолошке употребе ове концепције, као и халкидонског наслеђа, налазимо у двадесет трећем поглављу *Мистагогије*, где каже: „Иста несмешана Монада и Тријада имају јединство без смешања, и разликовање без одвајања и без поделе. Монада по суштини или по одређењу бића, али не по сложености или сабраности или било каквој смешаности. То је Тројица по начину постојања и ипостасности а не по било каком разделењу или отуђењу или било каквој подели. (ἐαυτῆ ταύτην καὶ μονάδα καὶ τριάδα ἀσύγχυτον τε καὶ ἀσυγχύτως τὴν ἔνωσιν ἔχουσαν καὶ τὴν διάκρισιν ἀδιαίρετον τε καὶ ἀμέριστον· μονάδα μὲν κατὰ τὸν τῆς οὐσίας, ἦτοι τὸν τοῦ εἶναι λόγον, ἀλλ’ οὐ κατὰ σύνθεσιν ἢ συναίρεσιν ἢ τὴν οἴανοῦν σύγχυσιν, τριάδα δὲ κατὰ τὸν τοῦ πῶς ὑπάρχειν καὶ ὑφεστάναι λόγον, ἀλλ’ οὐ κατὰ διαίρεσιν ἢ ἀλλοτρίωσιν ἢ τὸν οἴονοῦν μερισμόν).“<sup>825</sup> Овде јасно видимо да концепт „начина постојања“ за св. Максима значи исто што и Личност. Бог је Монада пошто има исту божанску суштину, али је Тројица пошто је то начин постојања Бога. Сам св. Максим овде није дубље елаборирао унутартројични аспект постојања бића Божијег (у смислу монархије Оца итд.), пошто му је циљ био да на Тријадологију примени халкидонску терминологију. Слично налазимо и у *Одговорима Таласију*, где објашњава како је то Бог светлост, па каже да „Бог и Отац јесте светлост у светлости, дакле у Сину и Светоме Духу,

---

<sup>822</sup> *Or.* 27–31 [SC 250: 210]. Св. Григорије овде разрађује мисао св. Василија Великог, који је, посвећен борби са Евномијем, посебан нагласак стављао на чињеницу да разлика у именима не имплицира разлику суштине (cf. Шуфрин, А. (2006): „Развитие понятия ‘ипостась’ у св. Василия Великог“, у *Проблемы теологии*, Вып. 3. Ч. 2. Екатеринбург, 25–28).

<sup>823</sup> *Amb.* 26 [PG 91, 1265D].

<sup>824</sup> PG 39, 112 (Fr. 15).

<sup>825</sup> *Myst.* 23 [PG 91, 700D–701A].

без да је [Отац] једно светло а друго [Син] а друго [Дух Свети], него је у суштини једна и иста светлост, а по начину постојања – Трисветла (κατὰ τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον τρισσοφάεξ).<sup>826</sup> Видимо да и у тријадолошкој употреби, израз ὑπάρξεως τρόπον за Максима има јасно значење личности.<sup>827</sup> Израз „Трисветли начин“ (τρόπον τρισσοφάεξ) који св. Максим користи да објасни Тројичност Бога, директно потврђује онтолошку утемељеност ипостаси. Као што је појам ипостас до времена Кападокијаца коришћен синонимно са појмом суштина, а новом употребом задобио значење конкретно постојеће личности, тако св. Максим користећи у наведеном примеру појам „светлост“ као аналоган појму „суштина“, за означавање ипостаси користи израз τρόπον τρισσοφάεξ указујући на овај начин онтолошку утврђеност личности која није мања од онтолошке утврђености суштине/природе.

Још један пример који показује истоветност значења израза „начин постојања“ и „ипостас“, налазимо и у Максимовом *Тумачењу молитве Оче наш*, где он подробно излаже своју Тријадологију. Говорећи о Богу који је Јединица и Тројица, или Исповедниковим речима, „Јединица у Тројици и Тројица у Јединици“, он објашњава да је Бог „јединица логосом суштине, Тројица начином постојања τὸ μὲν τῷ κατ’ οὐσίαν λόγῳ τὸ δὲ ὑπαρξιν τρόπῳ.<sup>828</sup> Тројичност Бога начином постојања, не може се објаснити другачије, осим да израз „начин постојања“ овде представља синоним за ипостас.

Током монотелитских спорова, Максим је уложио доста труда да објасни суштинску важност диотелитске Христологије коју је заступао. О његовој диотелитској Христологији ће подробно бити речи на одговарајућем месту, док овде желимо да укажемо на чињеницу да за св. Максима, начин постојања означава Личност. Тако у десетој *Опускули*, полемишући са ставовима Теодора Фаранског, он каже: „У истом тексту [Теодор Фарански] закрива и помрачује [Оваплоћење], пошто личности као личности приписује деловање које карактерише природу, уместо да начину (= личности) припише савршавање (= делање) природног,

<sup>826</sup> QT 8 [PG 90, 285A].

<sup>827</sup> Позивајући се на самог Максима, Аидан Николс примећује да „*морамо говорити и мислити исту стварност* (тј. Св. Тројицу) *као истиниту Монаду и Тријаду*. Прво (тј. Монаду) у односу на израз *ho kat ousian logos*, а друго (тј. Тријаду) у односу на израз *ho kat hyparxin tropos* – начин постојања.“ V. Nichols (1993): *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, 69.

<sup>828</sup> *OrDom.* [PG 90, 893A].

чиме се распознаје разликовање да ли је онај који чини и то што је учињено у складу са природом или супротно природи. Јер превасходно као *нешто*, а не као *неко*, дела свако од нас као човек; тако неко, као Петар или Павле, уобличава начин деловања, рецимо назадовањем или напредовањем, и на овај се [начин] формира сходно [свом] хтењу. Тако се у начину препознаје разликовање личности с обзиром на [њихово] чињење; али се према логосу спознаје непроменљиви [карактер] природног деловања. Јер деловање словесности није нешто чега има више или мање, већ ми сви једнако имамо логос [словесности] и његово природно деловање“.<sup>829</sup> Према св. Максиму, неопходно је разликовати оно што се односи на природно деловање од онога што се тиче начина постојања те природе односно личности. Оно што се тиче природе је све оно што је заједничко свима којима је та природа својствена. Природне карактеристике или својства се стога сагледавају као безлична, иако не треба заборавити да природа никада не постоји без ипостаси. Те могућности природе се „усмеравају“, односно задобијају свој тропос, лични печат, па се по начину на који се савршава, саделава, извршује оно што је природни својствено, разликују конкретне ипостаси. Наравно, будући да је личност слободна, она своје деловање може пројавити у складу са логосом своје природе или насупрот њему. Овде још једном морамо да нагласимо разлику између логоса природе са којима начин постојања односно личност треба да буде усаглашена, од палог стања наше природе које је у супротности са логосом према коме је створена. У наведеном цитату можемо видети јасну христорошску употребу разликовања логоса природе и начина постојања. Концепт личности је још од времена аријанских спорова постао кључан за Тријадологију, али је св. Максим, следујући пут халкидонских отаца, до краја развио његову христорошску употребу. У том смислу видимо и овде да Максим оптужује Теодора Фаранског да мешањем онога што се односи на логос природе и начина постојања који се тиче личности, помрачује и закрива сâмо Оваплоћење. Ова Максимова оптужба

<sup>829</sup> *Opusc.* 1 [PG 91, 136D–137B]. „Καὶ γὰρ κατὰ ταῦτα λόγον συσκίασέ πως καὶ ἡμαύρωσε, τῷ προσώπῳ, δεδωκώς ὡς πρόσωπῳ τὴν χαρακτηρίζουσαν τὴν φύσιν ἐνεργεῖαν· οὐχὶ τὸν πῶς καὶ ὁμοῖον τῆς κατ’ αὐτὴν ἐκβάσεως τρόπου· καθ’ ἣν ἡ διαφορότης τῶν τε πρακτόντων γνωρίζεται, κατὰ φύσιν, ἢ παρὰ φύσιν ἐχόντων. Ὅς γὰρ τι ὧν προηγουμένων, ἀλλ’ οὐχ ὡς τις ἕκαστος ἡμῶν ἐνεργεῖ· τουτέστιν, ὡς ἄνθρωπος· ὡς δὲ τις, οἷον Παῦλος ἢ Πέτρος, τὸν τῆς ἐνεργείας σχηματίζει τρόπον, ἐνδόσει τυχὸν ἢ ἐπιδόσει, οὕτως ἢ ἐκείως ὑπ’ αὐτοῦ κατὰ γνώμην τυπούμενος.“ Ὁθεν ἐν μὲν τῷ τρόπῳ τὸ παρηλλαγμένον τῶν προσώπων κατὰ τὴν πρᾶξιν γνωρίζεται· ἐν δὲ τῷ λόγῳ, τὸ τῆς φυσικῆς ἀπαράλλακτον ἐνεργείας. Οὐ γὰρ ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἥττον ἐστιν ἐνεργῆς ἢ λογικός· ἀλλ’ ἐπίσης ἅπαντες τὸν τε λόγον ἔχομεν καὶ τὴν τοῦτου κατὰ φύσιν ἐνεργεῖαν.“

уопште није пренаглашена. Смисао теолошког дискурса великих Кападокијаца при њиховој разради појма ипостаси, односно личности, био је управо да покажу егзистенцијалну реалност постојања три божанске Личности. С друге стране, када је реч о Оваплоћењу другог лица Св. Тројице, православна Христологија од времена св. Кирила па до Максима, имала је за циљ да покаже да је Син Божији *Тај* који се Оваплотио, да је Он *Тај* који је постао човек остајући Бог. Он је „сјединио нашу природу са Собом у једној ипостаси, без поделе и без смешања“,<sup>830</sup> како каже св. Максим. Но, оваплотила се Његова божанска Ипостас, а не божанска природа. Због тога мешање својства и могућности која одговарају природи са начином њихове личносне употребе представља проблем који са собом повлачи било поистовећење суштине и ипостаси, било приписивање ипостаси онога што се односи на суштину што би имало несагледиве последице на Христологију али и Тријадологију. То је и био превасходни разлог због кога је св. Максим развио своју диотелитску Христологију што ћемо касније и показати. За сада је важно нагласити да св. Максим овде јасно разликује логосе природе од начина њеног постојања који поистовећује са личношћу.

Христос нас спасава *не променом логоса наше природе*, већ тиме што јој својим Оваплоћењем омогућава да, заједничарећи са Њим, задобије нови *начин постојања*. А тај нови начин значи да Ипостас Сина Божијег постаје личносни темељ постојања природе. Онтолошка истина света темељи се на личности и то на Личности Оваплоћеног Сина Божијег.

Према св. Максиму, Логос Божији јесте кључ за разумевање Светог Писма, али и свих логоса бића. Он представља њихово средиште и центар, односно узрок и циљ њиховог постојања. Због тога је „тајна Оваплоћења Логоса кључ за све загонетке и слике [типове] у Писму, и она пружа познање свих умних и тварних појавности. Ко позна тајну крста и погребена, сазнаће [унутарње] логосе [свег бивствујућег], док онај што је посвећен неизрецивом силом васкрсења, познаје [претходеће стварању] мисли Божије.“<sup>831</sup>

---

<sup>830</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1097B]; cf. Vishnevskaya (2007): “Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor”, 132–133.

<sup>831</sup> *СТ I*, 66 [PG 90, 1108AB].

У Логосу Божијем, односно кроз тајну Његовог оваплоћења, открива се онтолошко утемељење света. Христологија и онтологија се тако код св. Максима показују као неодвојиве и међузависне.

### ***III Онтологија и Христологија***

#### **III. 1. Тварно и нетварно у контексту Оваплоћења**

##### **III. 1. 1. Оваплоћење као предзамишљени циљ стварања**

У богословљу св. Максима, Оваплоћење Бога Логоса заузима централно место. Све почиње, све се завршава и све налази свој смисао и циљ у Оваплоћеном Сину Божијем. Тајна Христова је тајна света, тајна стварања и његов разлог. Као што смо показали у ранијим одељцима, Бог је све што постоји створио из ничега, на основу Својих логоса (замисли, жеља) које је имао за творевину. Коначни логос све творевине, крајња жеља Божија за свет који је створио јесте да се тај свет са Њим сједини. Но то сједињење није могло и не може бити по природи, пошто природа Божанска у толикој мери надилази природу створених бића, да би сваки њихов директни сусрет и непосредно општење представљали ишчезнуће и нестанак створене природе. Али то није једини разлог – сходно промислу Божијем, сједињење тварне и нетварне природе треба да буде на темељу слободе, а не нужности. Човек је саздан као онај који у себи возглављује читаву природу, и чији је логос био да себе и читав свет са којим је сједињен, из кога је потекао и чији је словесни и слободни представник, сједини са Богом у личносној заједници. Одбијањем човека Адама да оствари свој логос, запретила је опасност читавој творевини да исчезне у небиће. Како смо показали, небиће је својствено творевини, будући да она сама по себи не поседује онтолошко утемељење које је изван ње саме, већ је основ њеног постојања у благоизвољењу Божијем да је доведе у постојање. У својој премудрости, Бог није одустао од своје намере сједињења са творевином на темељу личносне заједнице, а што, другим речима, значи на темељу слободе која се пројављује као љубав и *visa versa*. По благовољењу Бога Оца, садејством Духа Светога, Син Божији се

оваплоћава, узима на себе свецелу људску природу, остајући савршени Бог. Циљ Оваплоћења, дакле, јесте личносно, ипостасно сједињење Бога и човека, и кроз човека и читаве творевине. Због тога се, према св. Максиму, Оваплоћење може сматрати већом тајном и од самог стварања, тајном која открива смисао и циљ привођења твари у постојање из небића, тајном која представља својеврсни завршетак стварања. Били су потребни векови богословског труда Цркве да кроз уста Отаца и учитеља формулише и објасни ову тајну, избегавајући све замке и застрашења која су се јављала. Сам св. Максим је дао свој коначни допринос овом развоју, дефинисањем своје диотелитске Христологије. Као што ћемо видети, његови мотиви нису били спекулативне природе. Од тачности разумевања начина Оваплоћења и његовог смисла зависила су и сва остала богословска и практична питања живота Цркве.

Према св. Максиму, тајна Оваплоћења је заложена у сам план Божији о стварању. Још пре самога чина стварања, сједињење тварне и нетварне природе је било део плана Божијег.<sup>832</sup> Наводимо једно од кључних места на коме св. Максим објашњава и укратко помиње готово све кључне аспекте везане за Оваплоћење: „Онај ко је пре свих векова (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων) и пре самог стварања, једним покретом своје воље, дао биће свакој твари – како видљивој тако и невидљивој – имао је и предобри и неисказиви план о њој. А тај план се састојао у томе да се Он сâм сједини (ἐυκραθῆναι),<sup>833</sup> без промене, са људском природом, кроз истинито

---

<sup>832</sup> Теорија о условљености Оваплоћења грехопадом не може да издржи озбиљнију теолошку проверу и њено прихватање повлачи за собом многоструке последице које воде до апсурдних закључака. Најзначајнија последица ове теорије је свођење Оваплоћења на другостепени, морални догађај, који нема никакве везе са проблемом постојања. Да није било греха прародитеља, Син Божији је могао и да се не Оваплоти, сједињење са Богом је могло да буде постигнуто и мимо Оваплоћења итд. Пошто Оваплоћење за св. Максима представља догађај од прворазредног значаја за сâмо постојање света, оваква теорија код њега не налази места, што ће се у даљем излагању и показати.

<sup>833</sup> Глагол ἐυκραθῆναι св. Максим употребљава да њиме означи сједињење у Христу божанске и човечанске природе. Иако су Аполинарије Лаодикијски и Евтих овај глагол употребљавали у јеретичком смислу „мешања“, када су говорили о једној природи, он нема такво значење код св. Максима, што се види и из наставка овог одговора где говори о непроменљивом (ἀναλλοιώτως) сједињењу двеју природа. О употреби глагола μίξις и κράσις код св. Григорија Ниског који су указивали на мешање двеју природа али нису имали такво значење, видети: Bouchet, J. R. (1968): „La vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Gregorie de Nysse“, *Revue Thomiste*, 68, 544–551.

сједињење у једној ипостаси<sup>834</sup> и да тако са Собом непроменљиво (ἀναλλοιώτως) сједини човечанску природу. Ово се збило ради тога да би Он постао човек, како је сâм Он знао, да би тако човека учинио богом (Θεὸν δὲ ποιήσει) кроз сједињење са Собом.<sup>835</sup> Због тога је премудро поделио векове и једне одредио да у њима постане човек, а друге да у њима човека учини богом. А када је дошла пуноћа векова, одређених унапред да у њима заиста учини Себе човеком, божанска намера је постала стварност (τῶν πραγμάτων λαβούσης) остварењем Оваплоћења.<sup>836</sup> Св. Максим нам каже да је Оваплоћењем Сина Божијег, божанска намера је постала стварност. На другом месту читамо: „Оваплоћење јесте дело само божанске воље, пошто је Отац благоизволео, а Сам Син га остварио“.<sup>837</sup> Узрок Оваплоћења јесте безмерно човекољубље и љубав Бога према творевини. Говорећи о Оваплоћењу, св. Максим каже да је Христос постао „символ Себе Самог“, да је на „символички начин показао Себе“. „Символ“ код св. Максима, као и код многих других Отаца Цркве, не означава неку стварност која указује на другу стварност а са којом нема суштинске везе.<sup>838</sup> То се у овом наводу јасно и

<sup>834</sup> Видимо да је Христологија св. Максима потпуно доследна Христологији Халкидонског Сабора. Сједињење створене и нестворене природе је према св. Максиму καθ' ὑπόστασιν ἀληθοῦς ἐνώσεως, истинито ипостасно сједињење.

<sup>835</sup> Овде се враћамо на тему обожења, већ раније помињању код Кападокијских отаца. Обожење је на истоку схватано – а св. Максим нам то овде потврђује – као испостасно (личносно) сједињење тварне и нетварне природе.

<sup>836</sup> QT 22 [PG 90, 317B].

<sup>837</sup> Disp. [PG 91, 320BC].

<sup>838</sup> У српском језику на срећу можемо да направимо разлику између „символа“ и „симбола“. Израз симбол данас се углавном користи као синоним за „знак“ или „показатељ“, у смислу путоказа који указује на град, али са градом нема никакве онтолошке везе. Путоказ може нестати а град остати (и обратно). У Максимовом језику символ је нешто сасвим друго – он представља *исту* стварност коју симболише. Код савремених изучавалаца св. Максима, налазимо на извесно неразумеване ове проблематике, пошто су прошли векови откако је разлика „символичног“ и „реалног“ снажно и недвосмислено утврђена, прво на Западу а касније и на Истоку. Тако је код Тунберга (*cf.* Thunberg (1985): *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*, 149–173) постављена дилема да ли је код св. Максима присутност Христа у евхаристијском даровима реална или симболичка. Укратко, символ за св. Максима превасходно представља ипостасну, а не природну реалност. Евхаристијски дарови су *символи* Тела и Крви Христове. Реалност овог символизма је у томе да нежива створена природа улази у *реалност* Ипостаси Оваплоћеног Сина Божијег. Мења се начин постојања а не природа, што је аналогно обожењу човека и света где се такође мења начин постојања, док природа остаје непромењена. На крају, када Царство Божије дође, показаће се да је реалност промене начина постојања ипостасним поистовећењем са Сином Божијим реалнија и стварнија од сваке могуће природне промене, јер ће се овај нови начин (тропос) постојања творевине показати као њена коначна и једина истина. У том контексту треба разликовати схватање Литургије као символа код Ареопажита и код св. Максима, на шта указује Зизијулас (*cf.* Zizioulas, J. (2011): *The Eucharistic Communion and the World*, T&T Clark, New York, 89). Код првог је она символ у смислу одраза Небеске Литургије, док код је код св. Максима то у смислу будућег Царства.

види. Син Божији је Оваплоћењем постао символ (σύμβολον) Себе Самога на тај начин што је показао Себе, не само као Логоса твари, већ и као остваритеља тог логоса. „Јер, због Свог безмерног човекољубља, (Христос) је прихватио да неизмењиво буде саздан и да поприми обличје наше, да постане образац и символ Себе Самога (τύπον καὶ σύμβολον), да на симболички начин покаже Себе (παραδείξαι ἕξ ἑαυτοῦ συμβολικῶς ἑαυτὸν) и да, пројавивши Себе кроз Свој образ, искаже Себе скривенога у потпуној неприступности“.<sup>839</sup>

Јединство твари са Богом Логосом потрло је и стремљење творевине ка непостојању, које се пројавило кроз првородни грех. Иако Оваплоћење није условљено падом прародитеља, људска природа је њиме оснажена јер је њено кретање усмерено сагласно са њеним логосом. „Јер јединство са Богом Логосем оснажило је, кроз укидање проклетства, читаву нашу природу“.<sup>840</sup> Проклетство о коме је реч управо јесте алогосно усмерење творевине, које Христос својим Оваплоћењем преусмерава.

Оваплоћењем Сина Божијег остварује се вечна намера Божија за творевину. Због тога сва твар у Њему поприма крај и свршетак свога бића, односно достиже циљ ради кога је и саздана. „За Христа, односно за Тајну Христову, сви векови и све што они обухватају, попримили су крај и свршетак свог бића. Јер, пре векова, унапред је замишљено јединство ограниченог и неограничености, мере и безмерности, коначности и бесконачности, Творца и творевине, стајања и кретања“.<sup>841</sup> У личности Христовој сједињено је ограничено и неограничено, тварно и нетварно, коначно и бесконачно. О начину тог сједињења говорићемо у наредном одељку где се бавимо диотелитском Христологијом св. Максима, а која нам открива тананости овог питања.

За св. Максима Оваплоћење представља Тајну над Тајнама, утолико што Оваплоћење Господа представља крајњи циљ и разлог због чега је све створено. Управо, Оваплоћење представља довршење и завршетак процеса који је отпочео стварањем света из небића. Као што стварање нема другог разлога осим безмерне љубави Божије која опет измиче сваком „зашто“, исто важи и за Оваплоћење. Због тога св. Максим наглашава да ради Њега јесте све, али Он није ни ради чега. У

---

<sup>839</sup> *Amb.* 10 [PG 91, 1165D].

<sup>840</sup> *QT* 54 [PG 90, 536A].

<sup>841</sup> *QT* 60 [PG 90, 621BC].



*Одговорима Таласију*, св. Максим даје квинтесенцију, готово кратко исповедање вере у Оваплоћење Сина Божијег, и ту су присутне најзначајније одлике његовог богословствовања о овој теми. Због тога тај одељак наводимо у целини са неопходним коментарима: „То је та Велика и Скривена *Тајна*. То је блажени крајњи циљ ради којег је све створено. То је тај божански циљ (σκόλος), предзамисљен (од Бога) пре почетка свих бића, којег одређујући кажемо: да је он унапред смишљени свршетак (τέλος), ради којег је све, а он није ни ради чега (другог).“<sup>842</sup> Даље у истом одељку, Максим објашњава да је Бог створио свет имајући у виду управо Оваплоћење. Оваплоћење је превасходно онтолошки догађај који се тиче како настанка света, тако и његовог коначног одређења које се опет поистовећује са оним што свет заиста јесте, имајући у виду оно што ће заиста бити. Онтолошко утемељење света лежи у будућности, у ономе што ће свет коначно бити, у ономе каквим ће се коначно пројавити. Јер у Ипостаси Бога Логоса се возглављује читава творевина.<sup>843</sup> Он је Личност која је носилац природе твари, која на тај начин задобија начин постојања који је Бог пожелео да има још пре стварања света. Св. Максим даље каже: „Гледајући на овај циљ (τέλος), Бог је створио суштине постојећих бића. Ово је ваистину коначна тачка (πέρας) промишљања (Божијег) и оних о којима промишља, по којој ће (коначној стварности) бити *возглављење* (ἀνακεφαλαίωσις) у Богу свега што је од Њега створено.“<sup>844</sup> Читав универзум творевине, који обухвата све њене просторно-временске координате, налази свој циљ и своје испуњење у тајни Оваплоћења. Природа никада не постоји самостално, без личности која је њен носилац. А Оваплоћени Бог Логос се јавља личносним носиоцем природе читаве творевине. Тако се пројављује љубав Бога Оца да свет, односно сва твар, буде са Њиме сједињена на најприснији начин чувајући своју другост у односу на Творца. Речима св. Максима: „То је *Тајна* која обухвата (τό περιγράφον) све векове (и светове), и која пројављује, наднеизмерно и надбескрајно предпостојећи пре

<sup>842</sup> *QT* 60 [PG 90, 621AC].

<sup>843</sup> *Cf. Myst.* [PG 91, 676B]: „Исуса Бога и Спаситеља мога, допуњеног мноме спасеним, узводи Њему Самоме, који је вечно у савршеној пуноћи, и никада не може да иступи из Себе. И који, с друге стране, на чудесан начин васпоставља мене, (целог) човека у самом себи, и још више, сједињује ме с Богом, од кога сам добио и имам (своје) биће, и ка коме хитам из далека трудећи се да добијем и добробитије“.

<sup>844</sup> *QT* 60 [PG 90, 621AC].

векова *Велики Божији Савет* (βουλήν = вољу, одлуку) (Ис 9, 5), којег је *Весник* постао Сами суштински Логос Божији, поставши човек, и учинивши јавном, ако се тако може рећи, најдубљу дубину Очеве доброте, и у Себи показавши крајњи циљ (τό τέλος), ради којег су очигледно сва створења добила почетак бића. Јер ради Христа, то јест ради *Тајне Христове*, добили су сви векови и све што је у тим вековима у Христу почетак и крајњи циљ бића.<sup>845</sup> Само овакав вид сједињења Бога и творевине омогућава савршено и потпуно јединство које подразумева и савршено и потпуно очување различитости творевине и Творца. Ипостасним сједињењем Бога и твари, сједињује се оно што је по природи разносушно и несједињиво. Оваплоћење преставља и завршетак кретања твари, пошто је то и постизање циља ка коме се креће. Св. Максим наставља: „Јер је пре векова предзамисљено (од Бога) сједињење границе и безграничја, и мере и безмерја, и краја и бескраја, и Творца и твари, и стајања и кретања, које је (сједињење) јављено у Христу у последња времена, дајући собом испуњење Божијег предзнања, да би све по природи покретно стало (= *зауставило се*) око свецело по суштини Непокретнога (Бога), иступивши сасвим из покрета према себи и према другима, и искуством примило по енергији непроменљиво и свагдаисто знање Онога у Коме се удостојило да стане, које (знање) даје њима уживање тога Познатог“. Оваплоћење Христово је циљ стварања пошто је оно и темељ ипостасног сједињења Бога и творевине. Сједињењем са Творцем творевина завршава своје путовање ка Њему задобијајући знање које не представља спољашњу анализу објекта, већ егзистенцијално познање као заједничарење.

### III. 1. 2. Један и мноштво – јединственост и мноштвеност

Тема једног и мноштва разматрана је у јелинској философији. У хришћанству, конкретно код св. Максима, налазимо одређене трагове јелинских идеја, али и сасвим оригиналан приступ. То није ни чудно с обзиром на специфичност хришћанске онтологије, где посебно имамо у виду онтологију личности, разрађену код Кападокијских Отаца а до краја издиференцирану код св. Максима. Св. Максим се ретко бави апстрактним питањима, пошто је његова

---

<sup>845</sup> *QT* 60 [PG 90, 621AC].

сфера интересовања везана за „практичну онтологију“, односно егзистенцијалну истину постојања.

У односу на творевину, Христос се јавља као њен центар. Он то јесте управо с обзиром на ипостасно сједињење читаве творевине са Њим. То је сила којом Он уједињује распарчана створена бића. Св. Максим га упоређује са центром који у себи сједињује праве линије. Овде св. Максим говори да би у супротном, дакле без Оваплоћења Бога Логоса, раздјељеност, а то заправо значи смрт у њеном онтолошком смислу, превладала код створених бића, која сама по себи немају силу која би их ујединила и учинила постојећим, будући да су различите личности носиоци једне исте природе. Управо Христос сједињује у себи, тј. у својој личности, сва та различита стремљења створења, држећи их тако у постојању. Речима св. Максима, Христос „једном простом и безгранично мудрој силом Своје доброте садржи све у Себи, слично центру који сједињује у себи праве линије по неком простом и јединственом узроку и сили. Он не допушта да се елементи створених бића расипају по периферији, него ограничава њихова центрифугална стремљења, приводећи к Себи многоразлична бића, која су добила постојање од Њега, да не би створења и саздања једнога Бога постали потпуно туђи и непријатељи једни другима, немајући где и према коме да пројаве љубав, мир и истоветност између себе, због чега би били у опасности да само њихово биће преобрате у небиће, одвојивши се од Бога.“<sup>846</sup>

Створени свет, иако је видљиво раздјељен, ипак је један, премда се то јединство одмах не уочава. У творевини постоје многе различитости, рецимо различитост духовног и материјалног света. Међутим, те различитости, које потичу од различитости њихових логоса, нису апсолутне будући да их сједињује врхунски Логос који представља „првог и јединственог и једног Логоса и Бога. Онога, дакле, у коме као у Творцу и Саздатељу свих бића, постоје и пребивају по некој непојмљивој простоти сви логоси бића у јединству“.<sup>847</sup> Сви делови творевине, иако се међусобно разликују, показује узајамну комплементарност. Тако духовно и материјално заједно образују једну целину, и опет се сами образују том целином. Ни једна од стварности овога света није независна од других, и не може постојати сама за себе. Речима св. Максима. „свет је један (и

---

<sup>846</sup> *Myst.* 1 [PG 91, 668B].

<sup>847</sup> *Myst.* 5 [PG 91, 681B].

јединствен) и не дели се заједно са својим деловима, него напротив и разлику својих делова, која произилази од својства природе, ограничава, узводећи их у своје јединство и недељивост. Ови делови су истоветни сами себи и један другоме, несливено се прожимају, показујући да сваки део у целости улази у други као целину. И као делови оба заједно они образују свет као целину, истовремено они се образују њиме, једнообразно и целосно, и као делови образују се целим.<sup>848</sup> Свет јесте састављен од делова, и међу тим деловима постоји разлика која се темељи на њиховој различитој природи. Али та природна различитост делова је ограничена тиме што међу њима не влада супротстављеност већ јединство и недељивост. Како онда да разумемо да су ови делови, иако по природи различити „истоветни сами себи и један другоме“? Св. Максим и овде користи халкидонску терминологију – несливено (и нераздељиво): делови (света) су истоветни себи и један другоме зато што заједно образују стварност света. Тај процес је двосмеран, и сами делови бивају образовани – одређени – целином коју образују, односно „као делови образују се целим“. Тај однос делова и целине и њиховог међусобног односа не може – у контексту Максимовог богословствовања – да буде посматран мимо Христологије. „Несливеност и нераздељивост“ делова света и јединство које их одређује, не може бити засновано на простом одношењу различитих природа, пошто би тада нестала њихова комплементарност. Различите природе би тежиле раздвајању једне од друге, или надјачавању, а не међусобном допуњавању. Њихово јединство је могуће само у Ипостаси Бога Логоса Који „возглављује све у Себи (и) у коме сва створења имају своје биће и у Коме пребивају, и од Кога потичу, онолико колико их је постало, онако како су постала и онога ради чега су постала, и која, било да су непокретна, било да су покретна, заједничаре у Богу. Јер све што постоји, будући да је од Бога, самим тим заједничари у Богу било умом, било

---

<sup>848</sup> *Myst.* 2 [PG 91, 669BC]. Даље наставља: „Јер за све оне који имају моћ да виде, сав духовни свет одсликава се на тајанствен начин у целокупном чувственом свету у симболичким сликама. А сав чувствени свет по умном сагледавању, показује да се садржи у целокупном духовном свету сагласно својим логосима. Јер чулни свет налази се у духовном помоћу својих логоса, а духовни у чулном помоћу својих отисака. И њихово је дело једно, као да је ‘један точак у другом’ (Језек 1, 16), како говори дивни виделац величина Божијих Језекиљ“.

логосом, било чулима, било животним кретањем, било прикладношћу суштине и склоности“.<sup>849</sup>

Разноликост света се јавља као подела. Код св. Максима ова подељеност има двоструко значење: и подељеност створених бића између себе и одељеност бића од Бога. Ова друга одељеност – створених бића од Бога – узрокује подељеност бића међусобно. Подељеност је девијација разлике. Разлика је неопходна на онтолошком нивоу, пошто постојање *другог* и *другачијег* омогућава егзистенцију која је сама релациона.

Сада ћемо се осврнути на познати Максимов опис пет подела света и њихово превазилажење кроз јединство у Христу.<sup>850</sup> Ове поделе су изазвале пажњу многих истраживача који су га детаљно презентовали и проучили његове многоврсне импликације.<sup>851</sup> Ми ћемо се на њему задржати само онолико колико то захтева циљ нашег рада. Поделе о којима св. Максим говори, тичу се онтолошке стварности света а не његове појавности. Прва подела која ће бити превазиђена јесте подела на мушко и женско, друга на рај и васељену, трећа на небо и земљу, четврта на умно и чулно и пета на тварно и нетварно.<sup>852</sup> Последња подела (према *QT* или прва (према *Amb.*) која треба да буде превазиђена представља кључ за превазилажење осталих подела. Јединство тварног и нетварног подразумева промену начина постојања твари, њено уипостазирање у Ипостас Сина Божијега. Ову поделу је св. Максим сместио на последње место у *Одговорима Таласију* због тога што она представља закључак, услов али и циљ превазилажења свих осталих подела,<sup>853</sup> а њено прво место у *Амбигви*, можемо разумети у смислу да она представља основ за разумевање и превазилажење свих

<sup>849</sup> *Amb.* 10 [PG 91, 1080BC].

<sup>850</sup> *Cf. Amb.* 41 [PG 91, 1304D–1313B] и *QT* 48. Редослед подела није исти у ова два списка. У *QT* 48 (одакле смо преузели поредак излагања у нашем раду), св. Максим говори о подели на 1) мушко и женско, 2) рај и икумену, 3) небо и земљу, 4) чулно и умно и 5) тварно и нетварно, док је у *Amb.* 41 редослед следећи: 1) тварно и нетварно, 2) чулно и умно 3) небо и земљу. 4) рај и икумену и 5) мушко и женско.

<sup>851</sup> Најопширније се анализом овог одељка бавио Тунберг (Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 519–574), али су пажње вредни и увиди Балтазара (*cf. Balthasar, H. U. von* (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, Ignatius Press, San Francisco, 273–274), Рио (*cf. Riou* (1973): *Le Monde et L'Église selon Maxime le Confesseur*, 146–159), Мајендорфа (Мајендорф (1994): *Христос у источно-хришћанској мисли*, 135–137) и Лудовикоса (Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 179–185 *et passim*).

<sup>852</sup> *QT* 48 [CCSG 7, 333; 65–335:78].

<sup>853</sup> Док је у *Амбигви* на првом месту.

осталих подела. Превазилажење поделе на мушко и женско је превазилажење смртног начина постојања твари који се пројављује кроз функцију размножавања,<sup>854</sup> пошто рађањем човек наслеђује смртну природу Адамову.<sup>855</sup> Човек је тако ослобођен поделе на мушко и женско, из које произлази смртни начин постојања који се манифестује као φθορά и γένεσις, који су узајамно дијалектички повезани. Из превазилажења ове поделе произлази превазилажење поделе на рај и свет (икумену – у смислу настањене земље), што је заправо превазилажење парцијалности творевине, у смислу ограничености библијског врта<sup>856</sup> која се пројављује и као мноштвена супротстављеност људских индивидуа услед њихових себичних (страсних) жеља за очувањем индивидуалне егзистенције. Престанак ове поделе означава учешће читаве творевине у тајни ипостасног сједињења и поистовећења са Логосом Оца. Због тога је Син Божији и постао човек „да спаси човека који се изгубио, сједињујући кроз Себе постојеће расцепе у природи читаве творевине, и пројављујући (προφερομένους δείξας) опште логосе појединачних твари, кроз које (опште логосе) је природно да настане сједињење разделених бића, да испуни велики план Бога и Оца, воспостављајући у Себи све што је на небу и на земљи, што је такође и створено у Њему“.<sup>857</sup> Св. Максима затим говори о подели на небо и земљу што превасходно означава превазилажење темпоралности творевине, која такође представља смртни начин постојања, који свој узрок има у створености из небића. За св. Максима, небо не представља паралелну реалност која сапостоји са светом, у смислу просторне одељености. Небо, односно Царство Божије, представља остварење могућности света. Када се есхатолошка нада буде пројавила у пуноћи, нестаће подела која дели актуелно стање васељене од небеског. Прелазимо на следећу поделу. За св. Максима превазилажење поделе на умно (интелигибилно) и чулно могуће је стицањем знања о логосима природе које задобија чулна творевина. Знање је овде, као и иначе код св. Максима, поистовећено са познањем, односно са личносним заједничарењем.<sup>858</sup> Ипостасним јединством са Логосом, творевина стиче право знање, спознајући своје истинско назначење, логосе своје природе. „Мудрост Бога

<sup>854</sup> Cf. Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 533.

<sup>855</sup> Cf. *Amb.* 31 [PG 91, 1276BC].

<sup>856</sup> Cf. *QT* 48 [CCSG 7, 333: 65–70].

<sup>857</sup> *Amb.* 41 [PG 91, 1308D].

<sup>858</sup> Cf. *Amb.* 41 [PG 91, 1305A]: „Подела која дели творевину од Бога назива се незнање“.

Оца и разборитост (φρόνησις) јесте Господ Исус Христос, који садржи у својој премудрости и опште логосе бића и допуњујући њихове делове обухвата их премудрошћу (Свога) разума, јер је по природи Творац и Промислитељ свега, Онај који кроз Себе приводи у једно раздвојена бића и прекида рат међу њима, сједињујући све у мирно пријатељство и неразделиву слогу, све што се налази на небу и земљи, као што каже свети Апостол<sup>859</sup>. Тако нестаје искушење чулног света да се самозатвори и да у умишљеној самодовољности покуша да постоји вечно, што је супротно логосу његове природе. Св. Максим говори о Вознесењу Христовом у целокупности његове људске природе, што представља обухватање читавог света, укључујући и анђеоски, у једну ипостасну реалност Сина Божијег.<sup>860</sup> Суштина превазилажења свих ових подела јесте у промени онтолошког начина постојања твари кроз ипостасно јединство у Сину Божијем.<sup>861</sup> Све се ове супротстављене подељености могу свести на две – на подељеност (и супротстављеност) створених бића међусобно, и подељеност (и супротстављеност) тварног и нетварног. Превазилажењем подељености не укида се разлика, али се укида супротстављеност којој је друго име смрт.

Говорећи даље о мноштвености као подељености и јединству као њеном превазилажењу, св. Максим каже да: „Ко (с Богом) сједињавајући се превазилази своје из огрешења произашло раздвојењем (од Њега), прво се одваја од страсти а потом и од острашћених помисли. Затим (се одваја) од природе и од логоса (природе), те од мисли и од знања (са њима скопчаним). Надилази напакон и мноштвеност логоса Промисла, достижући тако својим незнањем Јединственог Логоса, при којем ум даље созерцава искључиво своју постојаност и ‘радује се радошћу неизрецивом’ (1Пет 1:18), примајући ‘мир Божији који превазилази сваки ум’ (Фил 4; 7) и који вазда чува своје непоколебљиво достојанство“.<sup>862</sup> Превазилажење разједињења твари и Творца подразумева одвајање од страсти, односно од усмерења воље супротне логосу природе. Међутим, потребно је да се

---

<sup>859</sup> *Amb.* 41 [PG 91, 1313B].

<sup>860</sup> Тунберг (Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 563–564) примећује да „усходећи покрет Христа који се враћа свом Оцу, обучен у своје човештво, кроз све различите поретке створених бића кореспондира са приклањањем, које постоји у самој творевини, у свом јединству у Логосу“.

<sup>861</sup> *Cf.* Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 182.

<sup>862</sup> *ТС II*, 8 [PG 90, 1128C].

створена бића одвоје и од самих логоса сопствене природе. Ово је Максимов начин да каже да створена бића кроз заједницу са Богом превазилазе природни поредак свог постојања улазећи са Њим у ипостасно јединство. Створено биће потом превазилази и мноштеност логоса промисла, односно подељеност која постоји међу створеним бићима, достижући незнањем јединственог Логоса. Ово „достизање незнањем“ по нашем схватању указује на ипостасну, личносну перспективу односа творевине и Творца о којој св. Максим говори. Будући да је свако познање божанске природе немогуће, немогуће је и знање које би је учинило описивом и уму доступном. Због тога се јединство са Логосом, ипостасно сједињење са Њим може описати и као незнање. Овде није реч о апофатизму који се тиче ограничења сазнајних могућности човека. За св. Максима је проблематично сâмо рационално сазнавање који за њега представља онтолошко а не гносеолошко питање. Прво ћемо погледати шта сам св. Максим о томе каже: „Свако се мишљење, на крају, показује као мноштвено, или бар као подвојено. Оно је посредујући однос између супротности, [акта] мишљења и [оног] мишљеног, и повезује их. Очигледно је да ни једна крајност [сама за себе] не задржава једноставност. Тако је онај мислећи, субјект, а могућност мишљења њему бива нужно присаједињена. [Онај] мислећи је или субјект или је у субјекту. Као субјект, претпоставља поседовање могућности мишљења, док, ако је у субјекту, подразумева бивствујуће у коме потенцијално постоји; јер ни једно бивствујуће, ни [посматрано] као суштина ни као мисао по себи, није потпуно једноставно да би чинило нераздељиву јединицу. Назовемо ли стога Бога суштином, у Његовој природи није могуће да буде мишљење, јер би тада Он морао бити сложен. Назовемо ли Га мишљењем, тада Он по природи не поседује суштину која би се могла мислити, и то зато што је [у овом случају] сам у суштини мишљење и само мишљење. Но, за мишљење Бог је суштина, само суштина, а опет, изнад је суштине и мишљења: неразделна је јединица, без делова је и једноставан је, те ко год и колико год да мислио, подвојеност превазићи не може, док је онај, што ју је надвисујући напустио, донекле у јединици“.<sup>863</sup> Према св. Максиму, мноштеност или подвојеност мишљења произлази из чињенице да оно представља посредовање између мишљења и онога што се мисли. Оваква

---

<sup>863</sup> TC I, 82 [PG 90, 1116BC].



врста посредовања представља спољашњу врсту односа субјекта и објекта, и због тога је неприменљива на Бога. Једноставност Бога о којој Максим говори, овде се тиче Његовог ипостасног начина постојања. Мишљење претпоставља однос субјекта и објекта, а тај однос имплицира подељеност, пошто субјекат „анализира“ другог субјекта, што претпоставља њихову међусобну неповезаност у смислу међусобног утицаја. Објективно мишљење подразумева да сам чин мишљења не утиче на мишљеног, што није случај када је реч о Богу, пошто бисмо у противном у Њега увели подвојеност. То важи и за однос творевине према Богу. Она такође не може да Га мисли као објективну стварност, јер би се Он тада показао као мноштвен у смислу подељености. Онај ко је напустио такав начин мишљења о Богу, прихвата другачији – егзистенцијални и личносни начин односа са Њим, превазилазећи тако подвојеност. У контексту односа субјекат – објекат, мноштвеност се јавља као „другост (ἑτερότης), несличност (ἀνομοιότης) и различитост (διαφορά)“ а јединство као „истовестност (ταυτότης), једноставност (απλότης) и подобност (ὁμοιότης).“<sup>864</sup> У том контексту мноштвеност је негативна: другост, несличност и различитост овде имају негативну конотацију јер у контексту односа субјекат – објекат указују на подељеност. На супротан начин се приказује јединство, које овде означава личносни однос. Због тога св. Максим даље каже да „ономе који се није изузео из мноштвености није безбедно да себи намеће созерцање Бога“ – односно, онај ко настоји да Бога појми као објекат свог сазнања, неће у томе успети. Када даље говори о „души безгласној, у тихотном созерцању“ св. Максим се не окреће индивидуалистичком мистицизму, већ указује на живи однос са Богом, што и показује наводећи као пример Мојсија који „са Богом разговараше.“ „Прочишћеност од свега што карактерише тварно“, о којој св. Максим говори не указује на семи-оригенистичко наслеђе, већ он овде

---

<sup>864</sup> *ТС I*, 83 [PG 90, 1117B]: „У мноштвености је другост, несличност и различитост. У Богу је Господу, Једном и Јединственом, истовестност, једноставност и подобност. Стога ономе који се није изузео из мноштвености није безбедно да себи намеће созерцање Бога, што показује Мојсије када по страни скинију разапел и када тамо са Богом разговараше. Опасно је говорењем настојати исказати неискazиво, јер исказана реч подразумева подвојеност и мноштвеност. То је једино могућно у души безгласној, у тихотном созерцању, пошто је у неразделивом а не у мноштвеном васпостављена једност. Првосвештеник, коме је било наложено да само једном у години, са покровом, улази у Светињу над светињама, учи нас да је онај који је кроз нетварно и кроз свето прошао, ушао у Светињу над светињама; то јест, да се (само) онај што је сву мислену природу прошао, прочишћен од свега што карактерише тварно и чији је разум го и неодевен, може препустити Божијим приказањима“.

користи терминологију која је у цркви била одомаћена, с тим што је смисао исказа да се Бог не може мислити мимо заједничарења са Њим, те да би био неуспешан покушај да се Он сагледава на темељу објективног сазнања које је мноштвено у смислу аутономне партикуларности и раздјељености. Тако св. Максим каже да „уобличавајући се (посредством) мишљеног, мишљење (може бити) многообразно или једнообразно и то у зависности од (конкретног) мишљеног према којем се утврђује. Прекорачи ли мноштвеност чулног и, по њему таквом, уобличеног мисленог, постаје посве негледајуће: тада га себи присваја надмислени Логос, дарујући му (тако) починак од (бесконечног) наизменичног смењивања мислених обличја. То искусивши, ‘и сам ће починути од дела својих, као и Бог од својих’ (Јев 4, 10)“.<sup>865</sup> Уколико се, дакле, мишљење саобрази „чулној“ мноштвености постаје негледајуће, пошто је творевина, посматрана без сједињења са Логосом, раздјељена на аутономне субјекте који чине њену мноштвеност, која је уствари истоветна са смрћу, и коначно са небићем. Логос је тај који омогућава творевини да превазиђе раздјељени – смртни – начин постојања, и да постоји на начин на који постоји Бог. Тако св. Максим каже да „Пошто је Бог прво створио, како је Сам знао, логосе свега, и опште суштине постојећих [бивствујућих],<sup>866</sup> наставио је да дела, не само на њиховом одржавању у постојању (πρὸς τὸ εἶναι συντήρησιν), него и у стварном устројавању (σύστασιν)<sup>867</sup> делова који у њима дејствујуће (κατ’

<sup>865</sup> ТС II, 5 [PG 90, 1128A].

<sup>866</sup> Овде οὐσία – суштина, представља материју, некакав вид неформиране творевине којој Логос даје форму. Но Логос творевине није само то. Он је у исто време и назначење, циљ. Све је саздано у Христу и ради Христа. „Тајна оваплоћења Логоса је кључ за све загонетке и праобразе у Писму... Ко позна тајну крста и погребња, сазнаће и логосе свега постојећег, док онај што је посвећен неизрецивом силом Васкрсења, познаје /претходећи стварању/ циљ Божији“ (СТ I, 66). Циљ – Логос – творевине јесте њено слободно сједињење са Богом, и вечни живот, вечни начин постојања подобан начину постојања Бога. У том смислу је Бог створио „вечне логосе“, не као некакав вид предпостојања онога што је створено, већ као вечне предзамисли о циљу и начину постојања створеног (cf. Dalmis, I.-H. (1952): „La théorie des ‘logoi’ des créatures chez S. Maxime le Confesseur“, *Revue des Sciences Philosophique et Théologiques*, 244, а такође и Perl (1991): *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*, 147–179).

<sup>867</sup> Појам σύστασις има значење *подршка, потврда, очување*, а такође значи и *састављање, спајање, устројавање*. Тако, на пример, у Амбигви [PG 91, 1048C] читамо да „Кроз *kenosis* своје божанске природе, Божански Логос устројава (σύστασις) људску природу“. Насупрот овог појма, код св. Максима налазимо појам διαστάσις који је својствен свим створеним бићима јер су она, управо зато што су створена, у покрету. Διαστάσις такође означава одвојеност, сепарираност, удаљеност од Бога и међу бићима међусобно, и она ће бити превазиђена у есхатону, када се покрет, односно кретање створених бића заврши у στάσις – односно у заједичарењу са Богом. Христос је тај који у себи, тј. у својој Личности – Ипостаси – возглављује, несмешиво сједињује и устројава – διαστάσις τῶν ἀκρῶν, различитост природа и њихових квалитета (cf. *Ep.* 15 [PG 91,

ἐνέργειαν) постоје.<sup>868</sup> Поред тога, Бог Својим промислом (προνοίας), уподобљава<sup>869</sup> посебно општем, док кроз покрет одељених сушчества ка добробићу (εὖ εἶναι) не обједини њихово произвољно стремљење са, по јестеству општим логосом (κατὰ φύσιν γενικωτέρῳ λόγῳ) разумне суштине, и док их не учини сагласним међусобно, тако да не би имала према целини своју посебну вољу,<sup>870</sup> но да би се једини и тај исти логос созерцавао у свима, и да не би био подељен њиховим пројавама у којима се Он јавља, и док Он не покаже делатну благодат која све обојује. Ради те благодати је Бог и Логос постао човек.<sup>871</sup> Општи логоси о којима св. Максим овде говори не представљају општа начела, већ преваходну жељу Божију у односу на свет, а то је сједињење свих створених бића кроз ипостасно сједињење које подразумева другост, али не другост у смислу подељености, већ другост која ће бића показати „сагласним међусобно“. Неопходно је превазилажење мноштвености која дели и успостављања јединства. Ово јединство бисмо могли назвати и нераздељујућом мноштвеношћу, пошто се мноштвеност не укида, али се укида, односно превазилази, међусобна супротстављеност многих. Укидање те супротстављености која није друго до смрт, јесте разлог Оваплоћења Логоса. Јединственост, која не потиरे различитост али потиरे супротстављеност, представља начин постојања Бога и представља разлог због кога је свет створен. Та јединственост се пројављује у љубави као

---

556A]). Опширније видети код Стида (cf. Stead (1989): „The Meaning of Hypostasis in Some Texts of the ‘Ambigua’ of Saint Maximos the Confessor“, 1–3), и Тунберга (cf. Thunberg, L. (1995): *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago and La Salle, Ill.: Open Court, 57–60).

<sup>868</sup> Μέρη, мерика, означава посебно постојање за разлику од општег – τὰ καθόλου. И оно што је опште, и оно што је посебно јесте створено по логосу Божијем. Посебно има своје постојање у општем, као што део учествује у целини. У даљем излагању има се у виду тај „општи“ логос природе човека (cf. Сидоров, А. И. (1994): *Творения Преподобного Максима Исповедника*, Книга II, Мартис: Москва, 224).

<sup>869</sup> ἕξομοίωσιν – чини сличним, послочињава.

<sup>870</sup> Када каже „μὴ ἐχόντων τὴν ὑποκίτην“ св. Максим нема на уму ускраћивање слободе појединачним бићима, већ одсуство слободне воље која се изражава као *противна* општем логосу твари, тј. вољи и жељи Творца која је у твар положена (cf. Meyendorff, J. (1974): „Free Will (γνώμη) in Saint Maximus the Confessor“, in Andrew Blane (ed.), *The Ecumenical World of Orthodox Civilization: Russia and Orthodoxy*, iii. *Essays in Honor of Georges Florovsky*, Paris and The Hague: Mouton, 71–75).

<sup>871</sup> За светог Максима, Тајна Оваплоћења представља кључ за разумевање предвечне намере Божије у свету. Оваплоћење за њега не представља просто воспостављање пређашњег (предпадног) стања, већ је оно једини пут спасења природе која кроз јединство са Богом (а што је могуће једино услед Оваплоћења) може и треба да испуни логос заложен у њеној природи – да задобије начин постојања подобан Богу (cf. Thunberg (1995): *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 77–79).

начину постојања Бога, па је тако љубав „разлог“ због кога је Бог створио свет. Због тога св. Максим каже да „Бог, један исти и сам у Себи, као Једини истински Постојећи, нема ништа уопште за Собом подразумевано по природи различито, него у Себи једино има незамисливу беспочетну и бескрајну и несхватљиву Јединственост (= јединствена сталност), из које, по бескрајно дарујућем изливу Доброте, захтео је да сва бића из небића произведе и створи, и да Себе аналогно свима и свакоме пречисто даје, дајући свакоме моћ за биће и за трајање.“<sup>872</sup> Моћ за биће и трајање представља потенцијал природе да превазиђе своју мноштвену раздељеност и постигне јединство кроз заједницу са Богом, уподобљавајући се Његовом начину постојања. Када кажемо да су створена бића по себи смртна то значи да су подељена, јер смрт и јесте подела и распадање што се не тиче само њихове онтичке већ превасходно онтолошке стварности. Ту онтолошку подељеност, која је узрокована првенством природе у односу на личност, могу да превазиђу не променом природе, јер је то немогуће, већ променом начина њеног постојања, односно ипостазирањем у Логоса, који им дарује по природи недостижно јединство. Сâма мноштвеност се притом очувава у јединственисти. Штавише, она је неопходна да би јединственост могла да буде остварена на нивоу ипостаси. Тројични начин постојања Бога је парадигма начина на који Бог жели да постоји створена природа. Другост као различитост и неистоветност Ипостаси у Богу не само да не нарушава Његово јединство и једност, него је, штавише, претпоставка сâмог Његовог постојања. Однос јединства и мноштвености, на антрополошком примеру, св. Максим овако објашњава: „Као што је мноштвеност остварење јединствености, јединственост је начело [још увек неостварене] мноштвености. Јер очигледно је да је начело сваке остварености [неко] стање неостварености, а само је остварење сваког начела [заправо] потпуно остварење у њему заложене могућности. Пошто је вера природно начело врлина, она је пуно остварење добра оствареног кроз врлине; пошто је природно добро остварење врлина, његово начело је вера. Вера је унутрашњост добра, добро је оствареност вере. Вера и добро су по природи [ствар] Бога, Бога схваћеног у смислу Оног крајњег Жељеног. Њихова су својства истоветна и, осим [у контексту] нашег мишљења [где их себи представљамо као различита], потичу од Њега и стреме ка

---

<sup>872</sup> *Amb.* 35 [PG 91, 1288–1289].

Њему. Тако мноштвеност, бивајући остварење [воље] Бога као Крајњег Жељеног, приводи циљу сваку тежњу ка Њему, док јединица као символ Првог Добра даје основ свему што се од Њега покреће.<sup>873</sup> Видимо да не треба само јединственост да буде остварена већ и права мноштвеност. Превазилажењем смрти и онтолошке претње небића, створена бића ће бити потврђена као постојећа кроз потврду њиховог јединства али и кроз потврду њихове мноштвености као претпоставке ипостасног сједињења у Логосу. Док се у пуноћи не испуни логос Божији у свету, ни јединство али ни мноштвеност као стварна другост не могу у потпуности да буду остварени. Тако и јединство и мноштвеност као стварна другост представљају могућност бића која тек треба да се оствари, и чије остварење заправо представља истинско утемељење бића као постојећих.

### III. 2. Онтолошко утемељење диотелитске Христологије Св. Максима

Максимовој диотелитској христолошкој позицији посвећено је, делимично и у целости, више савремених студија.<sup>874</sup> У том смислу ћемо настојати да избегнемо непотребно понављање општепознатих историјских околности у којима је настала и развијала се Максимова полемика са монотелитством.<sup>875</sup> Покушаћемо, с друге стране, да посебно нагласимо значај Максимове диотелитске Христологије с обзиром на онтологију коју је он заступао, и да покажемо да главни узроци и разлози Максимовог инсистирања на диотелитској Христологији леже управо на пољу онтологије. Питање постојања је суштинска „подлога“ која лежи у основи свеколиког Максимовог промишљања ове, али и других тема.

---

<sup>873</sup> *CQC* III, 50 [PG 90, 1281AB].

<sup>874</sup> Поменућемо новије студије Батрелоса (Bathrellos (2005): *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*) и Ховоруна (Hovorun, С. (2008): *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill – Leiden), као и добар увод у Allen, P. and Bronwen, N. (2002): *Maximus the Confessor and his Companions, Documents from Exile*, Oxford: Oxford University Press, 14–44.

<sup>875</sup> Притом никако не желимо да читаоци схвате како сматрамо да су историјске и богословско формативне околности неважне за развитак Максимове мисли уопште, и посебно његове Христологије. Напротив. Међутим, детаљно излагање околности и богословских претпоставки појаве монотелитства, као и анализа историјског развитака Максимове антимонотелитске и диотелитске христолошке аргументације, знатно би проширило наш рад. С обзиром да се темељна питања везана за ову област или могу сматрати решеним, или нису од прворазредне важности за нашу тему, задовољићемо се спорадичним освртањем само на поједине историјске или развојно богословске чињенице које су важне за јасноћу нашег излагања.

Јасно је, ипак, да потпуно избегавање изношења и разјашњења општих места није могуће, управо због тога што она дају контекст за разумевање и аргументацију ставова које заступамо. Није могуће ни занемаривање богословско историјског контекста у коме је св. Максим деловао,<sup>876</sup> чиме смо се посебно бавили у првом делу овог рада. Разматрање монотелитске позиције, као и промишљање разлога њеног настанка, који се изгледа мање тичу богословља а више црквене и империјалне политике,<sup>877</sup> јесте значајно, али за наше разматрање није пресудно. Због тога смо се у наставку ограничили само на најзначајније богословске аспекте спора пошто разумевање Максимове аргументације и позиције кореспондира са аргументима и схватањима његових опонената.

### III. 2. 1. Христолошка позиција св. Максима

Св. Максим Исповедник ступа на богословску сцену на самом крају вишевековних христолошких спорова. Халкидонски Сабор је у доброј мери одредио *опос* православне Христологије, али није у потпуности одговорио на све проблеме који су се јављали.<sup>878</sup> Историја христолошких диспута у времену до св. Максима врло је комплексна, и ми је нећемо систематски излагати. Задовољићемо

---

<sup>876</sup> Ховорун (*cf.* Novorun, *op. cit.*, 3) тачно примећује да је св. Максим своја најбоља остварења из области Христологије написао у контексту моноенергетско-монотелитског спора.

<sup>877</sup> Детаљнију анализу богословских, историјских и политичких узрока појаве монотелитства, као и ток каснијег спора даје Болотов (Болотов (2006): *Предавања из историје древне Цркве. Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора. Историја богословске мисли*, 367–410).

<sup>878</sup> Занимљива је Грилмајерова (*cf.* Grillmeier (1975): *Christ in Christian Tradition. Volume one: From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, 546) примедба да на Халкидонском Сабору „уопште нема покушаја философске или спекулативне анализе! Према теолошкој методологији Халкидон се ни на који начин не разликује од ранијих Сабора. И када апстрактни концепти нађу свој пут, теолошки метод се састоји само од „слушања“ доказаних сведочанстава хришћанске вере. Истина, формуле су пажљиво развијене, али само у вези са већ формираним предањем.“ Оваква оцена се може прихватити само у смислу верности халкидонских отаца Предању Цркве, али је нејасно на основу чега Грилмајер изводи закључак о недостатку философске и спекулативне анализе. Халкидонски Сабор је изнедрио Христологију, која не само да примењује достигнућа Кападокијаца у Тријадологији на Христологију, већ додатно утврђује кључни појам „Ипостас“ у значењу „Личност“ као конкретне онтолошки утемељене стварности која одређује а која није одређена природом. Овакво решење питања јединства Божанске и човечанске природе у Христу свакако је подразумевало изузетну философску и спекулативну анализу. Тачно је да све консеквенце овакве Христологије, као што је питање воља и енергија, нису биле до краја разрађене, али то не може да умањи кључни допринос халкидонске Христологије која представља брижљиво богословски одвагани „баланс“ буквалног (и термилошки недоследног) кириловског и буквалног (и термилошки али и суштински недоследног) антиохијског предања. Халкидонска Христологија у себе инкорпорира дубоко промишљено и тачно разрађено читаво пређашње богословско предање, и никако се не може свести на „само“ развијање већ уобличених формула.

се тиме да укажемо на оне моменте који су пресудни за разумевање диотелитске позиције св. Максима. Посебан проблем, када је реч о Халидонском Сабору, представљала је његова потоња интерпретација, поготову када је реч о аргументацији „источних“. Иако њихове позиције још увек нису детаљно проучене јасно је да се ту јавља тумачење јединства двеју природа у једном *лицу*, које се пре схвата у несторијанском смислу спољашње обједињености, него у смислу ипостаси као онтолошке стварности.<sup>879</sup>

Као и за Оце Цркве који су му претходили, христолошка проблематика за св. Максима није представљала пуко философирање и вежбање ума на замршеним апоријама. Његово интересовање је било подстакнуто егзистенцијалним доживљајем проблематике са којом се суочавао. При решавању питања која су се наметнула, св. Максим се нарочито ослањао на светоотачко наслеђе, посебно на св. Атанасија Великог, Кападокијце, св. Кирила Александријског, Халкидонски Сабор и донекле Ареопагита. Наравно то нису једини узор и једини утицаји на св. Максима, али јесу превасходни. Од посебног је значаја утицај Кападокијских Отаца<sup>880</sup> који су у тријадолошким споровима свога доба развили и дефинисали хришћанску концепцију личности. Овде пре свега имамо у виду диференцију појма *ὑπόστασις* у односу на *οὐσία* и *φύσις*. Но, Кападокијци нису успели да до краја образложе све многостране одлике овог појма и да до краја испитају христолошку и антрополошку димензију концепције коју су развили. Тек касније је Халкидонски Сабор пружио јасну христолошку

---

<sup>879</sup> Cf. Лурје (2010): *Историја византијске философије : формативни период*, 119. Оваква ситуација је довела до тога да је међу присталицама Халкидона очигледно било и неправославних, док је, с друге стране, међу његовим противницима било православних који Халкидон нису хтели да прихвате управо због несторијанског тумачења које је било у оптицају. Најзначајнији „несторијанствујући“ халкидонац био је свакако Теодорит Кирски. У његовом делу *Haereticarum fabularum compendium*, насталом након Халкидона, Теодорит одговара на напад несторијанца Јована Егејског који га критикује што је потписао халкидонски Орос. У свом образлагању због чега је то учинио, Теодорит наводи да за Халкидон појмови ипостас и просопон значе исто, те да ипостас није синоним за фисис. Ако то још увек не открива, или не чини несумњивом његову несторијанску позицију, она се показује у фрагменту нађеном код Јована Филопона, где Теодорит каже да се појам ипостас „користи да означи више јединки које заједно чине јединствени колективитет“ (нав. према: Gray, P. T. R. (1984): „Theodoret on the ‘One Hypostasis’: An Antiochene Reading of Chalcedon“, *Studia Patristica* 15:1, 301–304). Греј (cf. Gray, *op. cit.*, 303–304) исправно закључује да се на овај начин појам ипостас „поново своди на нејасноћу коју са собом носи просопон“, што потврђује и поновна Теодоритова употреба омиљене несторијанске формуле *κατ’ ἀλλήλων συνάφεια*.

<sup>880</sup> Занимљива је и тачна Бертолдова (Berthold (1982): „The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor“, 59) примедба да „Максимова верност кападокијском наслеђу није сервилна верност него она која је све изворнија што он више постаје креативнији“.

употребу кападокијског богословствовања о личности. Па и тада су се јављали бројни проблеми, на шта указују, некада успешни а некада неуспешни, напори после-халкидонских богослова, где посебно у виду имамо двојицу Леонтија. Нека од решења која су они понудили, св. Максим је искористио, усавршио и/или преобликовао.

Сусрећући се са тријадолошким јересима свога доба, Велики Кападокијци су схватили да је неразумевање концепта личности основни узрок свих погрешних учења о Светој Тројици. Ово у истој мери важи и за Христологију. Било да је у питању несторијанство, аполинаријевство, монофизитство или монотелитство, како ћемо касније и показати, неразумевање богословске концепције личности као онтолошки утемељене односне (релационе) стварности, водило је ка неправилној Христологији. И ту се борба водила на два фронта. Први се тицао сâмог исправног схватања ове концепције, а други доследне употребе појмова. Код св. Кирила Александријског налазимо исправно схватање Христологије али је термилошка употреба недоследна.<sup>881</sup> Код монофизитских богослова, попут Севира Антиохијског, термилошка употреба је такође недоследна, али је присутно и неразумевање и некоришћење (и формално неприхватање) кападокијске теологије личности на Христологију.

Управо та недоследност у терминологији, неправилно разумевање појма личности/ипостаси, али и неразрађеност проблематике, стварали су миље у коме се нашао св. Максим. Пред њим је био вишеструки задатак који је укључивао правилно формулисање појмова, посебно с обзиром на њихову христолошку употребу, постављање темеља правилног схватања сâме концепције личности у Христологији, и разрађивање оних питања која су се по први пут постављала.

Читава Христологија је за св. Максима представљала онтолошко питање, односно питање самог постојања и начина постојања природе. Због тога разумевање његове христолошке позиције, посебно с аспекта његовог диотелиства, представља једини пут за разумевање његове онтологије.

---

<sup>881</sup> Не би било поштено окривити св. Кирила за ту недоследност. Утврђивање значења појмова и њихова доследна христолошка употреба још није била тачно дефинисана. Посебно је појам ипостас имао сложу историју настанка. Значење које овај појам има у Христологији одредио је Халкидон на темељу који су поставили Кападокијци, а коначно одређење и контекст дао му је св. Максим. У Кирилово време овај кључни појам још увек није био јасно дефинисан што чини разумљивим колебање његовог значења код Кирила (*cf.* Loon, H. van (2009): *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Brill – Leiden, 137–143).



### III. 2. 2. Личност (ὁπρότασις) и суштина (οὐσία, φύσις)

Како смо већ истакли, погрешно разумевање, и сходно томе погрешна богословска употреба појмова личност (ипостас) и суштина (природа),<sup>882</sup> водили су погрешној Христологији. Своју диотелитску позицију св. Максим је често образлагао кроз критичко разматрање аргумената монотелитских опонената, која се углавном поклапала са гледиштем монофизита. Када је реч о Севиру Антиохијском, водећем теологу монофизитске фракције, он поистовећује Ипостас и природу, од којих разликује суштину.<sup>883</sup> Према св. Максиму, то што Севир одбија да разликује ипостас и природу доводи до тога да он меша божанску и човечанску природу, иако на неким местима тврди да их разликује, пошто испада да су природни квалитети истоветни са ипостасним, што Севира – парадоксално – води несторијанству.<sup>884</sup>

---

<sup>882</sup> У традицији халкидонског богословља, појмови природа и суштина су поистовећени, што прихвата и св. Максим (cf. Ep. 15 [PG 91, 545B]). Разлику међу овим појмовима праве монофизити који поистовећују природу са ипостаси. Историјски, појам „суштина“ је више припадао философском наслеђу, док је у општој употреби више коришћен појам „природа“ (cf. Sellers (1940): *Two Ancient Christologies: a study in the Christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of Christian doctrine*, 48).

<sup>883</sup> Севир тако може да „зазвучи“ прилично православно: „Хајде да размотримо божанску и човечанску природу. Оне не само да су по свему различите него су и посебне једна од друге. Када се исповеди јединство двеју природа, разлика квалитета природа од којих је Један Христос није нестала, већ је њиховим спајањем у ипостаси, отклоњена подела (раздвајање)“. Међутим, на другим местима се јасно уочава да он меша појмове „ипостас“, „личност“ и „природа“ „Ми не одбијамо да признамо разлику, Боже сачувај! Али одбијамо да раздељујемо једног Христа у двојност природа након сједињења (природа). Јер, уколико је Христос раздељен, онда су и својства сваке од природа такође раздељена, и свако ће прионути својој природи. Али ако се исповеда ипостасно јединство, чијим испуњењем од две (природе) без промене настаје *један Христос, једна личност, једна ипостас, једна природа која припада Логосу оваплоћеном*“. Заправо, ни Севир, ни Тимотеј Елур, ни Јулијан Халикарнашки, нису доследно разликовали појмове „усија“ и „просопон“ већ су их понекад изједначавали, вероватно по аналогији са аристотеловском употребом, где би „прва суштина“ означавала индивидуу. Такву употребу налазимо и код Оригена (cf. *De Orat.* 15), и касније код Синусиаста и Полемианиста, дела следбеника Аполинарија (cf. Sellers, *op. cit.*, 48 *et passim*).

<sup>884</sup> Ep. 15 [PG 91, 568C–572B] (Cf. Батрелос, Д. (2008): *Византијски Христос – Личност, природа и воља у Христологији светог Максима Исповедника*, Крагујевац, 107, н. 454).

Ослањајући се на наслеђе Кападокијских Отаца,<sup>885</sup> св. Максим овако одређује разлику између ипостаси с једне и суштине и природе с друге стране: „Дакле, с једне стране, *заједничко* (κοινόν) и *универзално* (католичанско, свеопште – καθολικόν) то јест *генерално* (γενικόν) у складу са Оцима, назива се *суштином* (ουσία), или истоветно с њом, природом. За њих кажу да су оне међусобно или посебно, једно те исто. С друге стране, *посебно* (ίδιον) и *појединачно* (μερικόν) јесте *ипостас* (ὑπόστασις) и *личност* (πρόσωπον); дакле, у складу са Оцима, и они су међусобно исто. То показује Велики Василије када Терентију пише следеће: ‘Ако је потребно да и ми сажето изнесемо своје мишљење, тада рецимо следеће: Веза која постоји између *општег* (τό κοινόν) и *посебног* (τό ἴδιο), (иста она) постоји и као веза између *суштине* (ή ουσία) и *ипостаси* (τήν ὑπόστασιν). Јер док свако од нас, с једне стране, због општег одређења суштине учествује у битију (постојању), дотле (смо ми тај) неко ко је због личних одлика конкретно тај или тај’.<sup>886</sup> Видимо, дакле, да ослањајући се на св. Василија Великог, св. Максим изједначава појмове ουσία и φύσις, одређујући их као оно опште (γενικόν), док појам ὑπόστασις означава као оно посебно (τό ἴδιο). Поистовећење суштине и природе и њихово разликовање од ипостаси јесте наслеђе Отаца које св. Максим у потпуности прихвата, и које је неопходно за утемељење исправне Христологије. Св. Максим се позива на оце Григорија и Василија и каже да „суштином они називаху природу, именујући при том заједничко и опште, док ипостасју називаху *личност* (то πρόσωπον) као нешто посебно и појединачно, а да при том уопште не мешаху значење изговорених ствари, у смислу измене (подругојачења) и сливања. Једним те истим Духом оспособљени, они су народима предали правилно исповедање

<sup>885</sup> Велики Кападокијски Оци, на челу са св. Василијем, заслужни су за поистовећење појма ипостас са личношћу и његово одвајање од појмова суштина и природа. Како примећује Престиж (cf. Prestige, G. L. (1952): *God in Patristic Thought*, London: SPCK, 157), до њиховог времена појам ипостас је означавао „оно подлежуће“ и „оно што подупире“ тј. имао је пасивно и активно значење, али је превасходно указивао на „материјал“ од чега је нешто сачињено, због чега је и након сабора у Александрији 362, било легитимно говорити и о једној и о три божанске ипостаси (cf. Sellers, *op. cit.*, 47). У борби са аријанском јереси, Кападокијци су овај појам поистоветили са личношћу, створивши основу за философско артикулисање православне Тријадологије. О значају овог доприноса хришћанској мисли Зизијулас је написао краћу, али незаобилазну студију (cf. Зизијулас (1995): „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, 7–17).

<sup>886</sup> *Ер.* 15. Нав. према: Перовић, Д. (2006): „Из текстова светога Василија Великога по избору и тумачењу светога Максима Исповедника“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), 363.

вере“.<sup>887</sup> Поистовећење ипостаси и личности је кључно богословско постигнуће Кападокијаца на које се св. Максим наслања, али га и посебно наглашава.

Ипостас за св. Максима (као уосталом и за Кападокијце) не означава само посебно у односу на опште. Ипостас, означава τοῦ τινός ἐστι δηλωτική,<sup>888</sup> – некога. Када је реч о христолошкој употреби овог појма, ту долази до извесних потешкоћа. Шта заправо за св. Максима значи појам ипостас у христолошкој употреби и да ли је он једнозначан? Св. Максим говори да име Христос не означава природу већ се односи на „сложену ипостас“ (Τὸ Χριστὸς ὄνομα, οὐ φύσεως ἐστὶ δηλωτικὸν, ἀλλὰ συνθέτου ὑποστάσεως).<sup>889</sup> Батрелос<sup>890</sup> износи мишљење да овде ипостас „не означава личност која је поистовећена са Логосом, већ једну стварност у којој су две природе сједињене без раздвајања и мешања“. Поред тога што је ова тврдња у супротности са директним Максимовим тврђењем да ипостас и личност значе исто, поставља се питање која је то „стварност“ о којој је реч? Ако овде ипостас не означава личност, на који то други начин могу бити сједињене две разносуштне природе? Ако би Батрелосово тумачење било исправно, то би значило да постоји неки трећи начин сједињења природа који није ни личносни ни природни. Батрелос покушава да уведе појам „материјалне“ ипостаси, која одговара на питање „шта“ а не на питање „ко“. Он се позива на *Opusc* 16,<sup>891</sup> где св. Максим говори о усијаном гвожђу као о једној ипостаси, и закључује да то има смисла само ако је реч о „материјалној“ а не „личносној“ ипостаси. Он овде греши, зато што превиђа стару и познату чињеницу да природа не постоји мимо личности, али да и личност не постоји мимо, односно без природе. Ипостас неизоставно укључује и „материјалну“ односно природну „подлогу“. Али ипостас и јесте ипостас и разликује се од природе управо по томе што је она истоветна са личношћу. (Вероватно није потребно овде детаљно поново образлагати – али вреди подсетити – да израз личност, како га ми користимо, управо представља еквивалент појму ипостас у његовом кападокијско-максимовском значењу. Ипостас може да означава и само посебно

---

<sup>887</sup> Нав. према: Перовић, *op. cit.*, 364.

<sup>888</sup> *Opusc.* 23 [PG 91, 264B].

<sup>889</sup> *Opusc.* 24 [PG 91, 268B].

<sup>890</sup> Батрелос (2008): *Византијски Христос – Личност, природа и воља у Христологији светог Максима Исповедника*, 111.

<sup>891</sup> *Opusc.* 15 [PG 91, 189CD].

конкретно постојеће, али – а то код Максима јесте случај – и релационост као своје превасходно одређење.) Дозволити да код св. Максима појам ипостас има и чисто материјално значење, значило би тврдити да га он повремено меша са природом. Јер у чему је онда разлика између „материјалне ипостаси“ о којој Батрелос говори и природе? То не значи да св. Максим ипостас схвата мимо или без природе, али то нико није ни тврдио. Нигде нема тврдње ни да се ипостас може замислити као постојећа без своје „материјалне“ подлоге, односно без природе. То што у примеру са гвозђем имамо прилику да увидимо само „материју“ условљено је тиме што је реч о примеру који има за циљ да покаже нешто друго – а то је да гвозђе и огањ постају сједињени али несмешани, и да се појављују као нераздељиво јединство. „Нераздељиво јединство“ различитих природа (овде гвозђа и огња) је оно о што Максим има на уму да овим примером покаже, а не да поистовети ипостас са (материјалном) природом како то Батрелос предлаже. Чињеница да Ипостас укључује природу која јој је својствена, пошто представља начин постојања те природе (или више њих), значи да све што се односи на природна својства односи се на Ипостас. Оно што је заправо суштина православне христолошке аргументације када је у питању однос двеју природа, јесте тврдња да свака природа мора да има ипостас, да не може бити безипостасна, али такође и да свака природа не мора да има своју властиту ипостас, већ да једна ипостас може бити „носилац“, односно *начин постојања* више природа. Максим тако и каже да „ипостас увек има природу, као што облик има тело. Не може се ипостас, стога, замислити без природе, као што се не могу облик или боја замислити без тела. Али природа нема свагда ипостас (ή δὲ φύσις, οὐ πάιτως καὶ ὑπόστασις)“.<sup>892</sup> Ако би ипостас имала тај „материјални“ аспект, посебно у Христологији, то би водило или у несторијанство или у монофизитство, те не би било никакве разлике између Севирове „сложене природе“ и Максимове „сложене ипостаси“. А та разлика свакако постоји и она је суштинска. Да је то тако показује и сам Батрелос у закључном разматрању где каже да је „на том нивоу погрешно рећи да је Христос било божанска било људска ипостас“.<sup>893</sup> Наравно да је погрешно уколико би то имплицирало да свака природа мора да има

---

<sup>892</sup> *Opusc.* 23 [PG 91, 264A].

<sup>893</sup> Батрелос, *op. cit.*, 111.

своју ипостас. Али тиме не бисмо смели да изведемо закључак да Ипостас Христова није ипостас Бога Логоса. Смисао Оваплоћења Сина Божијег јесте да Логос Божији ипостазира у Себе тварну природу која му дотле није била својствена. Батрелос даље тврди да иако божански Логос јесте јединствена личност у Христу, он није „форма“ или „начин постојања“ његове две природе.<sup>894</sup> Међутим, „начин постојања“ свакако није форма у смислу квалитета природе, већ је начин постојања начин на који личност слободом која је карактерише врши и остварује оно што је својствено њеној природи или јој се противи.<sup>895</sup>

Св. Максим даље разрађује Халкидонску Христологију, користећи и достигнућа после-халкидонског богословља. Максимово одређење Христа као Онога ко је ἐν τούτῳ, ἐν τούτοις καὶ ταῦτα<sup>896</sup> (из две природе, у две природе и две природе) налазимо код Леонтија Византијског.<sup>897</sup> Св. Максим је свакако настојао да што тачније опише стварност Оваплоћења, следујући халкидонском учењу о несливености и неразделивости двеју природа у једној Ипостаси Бога Логоса. Изразима да је Он „из две природе“ св. Максим наглашава стварност Његовог божанства и човештва, да је „у две природе“ наглашава њихову несливеност и неразделивост, док изразом да Он „јесте две природе“, наглашава њихову постојаност у ипостасном јединству, стварност природа καὶ ὧν ὑπόστασις ἦν – „у којима је Он ипостас“.<sup>898</sup>

<sup>894</sup> Cf. Батрелос, *op. cit.*, 113. Нешто раније (109) Батрелос оспорава истоветност личности и *τροπος ιπαρξεοσα*. Он тврди да међу њима постоји веза, али не и истоветност. Главни аргумент му је да бисмо тако дошли у опасност да Христово човештво претварамо у људску личност. Раније смо анализирали ову проблематику и утврдили да код Максима тропос ипарксеос и личност јесу истозначни. Опасност о којој Батрелос говори није стварна, пошто из Христологије Отаца и св. Максима јасно произлази да ипостас људске природе Христове јесте Ипостас Бога Логоса. Батрелос тврди да тропос ипарксеос одговара на питање „како“ а да се ипостас тиче онога „ко“. Реч је о томе да Батрелос не увиђа да ово „како“ – πῶς – се управо тиче односног карактера ипостаси. То „како“ она постоји не означава природу као такву, већ личност која слободно усмерава природна дејства и силе.

<sup>895</sup> Што важи у антрополошком аспекту, док када је реч о Богу, Личност има онтолошко првенство над природом, о чему ће бити више речи на другом месту.

<sup>896</sup> *Ep.* 15 [PG 91, 573A].

<sup>897</sup> PG 86, 1904A. Cf. Батрелос, *op. cit.*, 114, нап. 490. Леонтије говори о ἐνοσις ὑποστατικῆ (1308C), али како примећује Лурје (Лурје (2010): *Историја византијске философије : формативни период*, 154), ови изрази ће задобити трајну употребу али не у смислу у коме их је Леонтије схватао, пошто су они за њега представљали синоним са ἐνοσις οὐσιῶδης (суштинско јединство).

<sup>898</sup> *Opusc.* 6 [PG 91, 68CD].

### III. 2. 3. *Communicatio idiomatum* у светлу персоналне онтологије

Учење о *communicatio idiomatum* је присутно у делу св. Максима, који користи јелински појам περιχώρησις. Св. Максим, у својој теолошкој разради, темељно мења и претумачује дотадашње учење о *communicatio idiomatum*, али је врло могуће да је баш св. Максим први употребио израз περιχώρησις мислећи на однос две природе у Христу.<sup>899</sup> Овај појам се налази код псеудо-Кирила и коришћен је у сличном смислу<sup>900</sup> али је извесно да су ови списи настали у време након св. Максима и могуће, под његовим утицајем.<sup>901</sup>

Престиж примећује да овај појам користи још Анаксагора у смислу „ротације“ или „употпуњења круга“ или „узајамности деловања“. Значајно је његово запажање да св. Максим увек користи израз περιχώρησις са предлозима εἰς и πρὸς – „према“, „ка“ а никада са „у“ или „кроз“. Оваква употреба није зачуђујућа, ако имамо у виду Максимово халкидонско схватање ипостаси као онтолошке претпоставке јединства природа. Јединство Божанске и човечанске природе није засновано на самим природама као таквима, тако да се и њихов однос не може изразити предлозима „у“ или „кроз“ који би указивали на природно а не ипостасно сједињење. Престижова примедба да св. Максим на овај начин изражава не јединство Христа него уједињујуће деловање двеју природа<sup>902</sup> стога не стоји. Управо је супротно. Св. Максим се, истина, стриктно држи халкидонског диофизитства, али то није једини разлог за његов избор предлога. Овде није главно питање да ли је περιχώρησις две природе једностран или узајаман процес и да ли је и у којој мери људска природа способна за „продирање“ у божанско. Овакав приступ указује на недовољно разумевање ипостасног карактера јединства две природе у Христу. Антимонофизитство св. Максима управо овде налази свој сотириолошки смисао, будући да је једино уипостазирањем (ενυπόστατόν) две природе могуће њихово спасавајуће

<sup>899</sup> Cf. Prestige (1952): *God in Patristic Thought*, 291. Нешто касније ћемо се осврнути и на употребу овог појма код св. Григорија Богослова. Ако је судити према Лампеу (cf. Lampe (1961): *A Patristic Greek Lexicon*, 1077), иако св. Максим није први употребио овај појам у Христологији, јасно је да јесте први који га је обилније користио и дао му коначно одређење.

<sup>900</sup> Ps.-Cyril, *De sacrosanta Trinitate*, 22 [PG 77, 1164A; 1165C; 1172 D]. χρῖσιν δὲ νοητέον, τὴν οὐλοῦ τοῦ χρίσματος εἰς οὐλον τὸ χρισθὲν π. (cf. Lampe, *op. cit.*, 1077).

<sup>901</sup> Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 40.

<sup>902</sup> Prestige, *op. cit.*, 294.

јединство. Уипостазирано је, према св. Максиму, оно што заиста чини суштину јединке у смислу врсте али – а ово је важно – уипостазирано може бити и оно што се међусобно разликује по суштини али је удружено у једној личности / ипостаси. Такве удружене суштине (= природе) у личности се не могу познавати саме по себи. Св. Максим каже: „Уипостазирано је оно што је заједничко по суштини, дакле врста, оно што заиста подлеже јединки и то не као да је једноставно замишљено. И још, уипостазирано је оно што је различито по суштини а удружено у једној личности и што твори једну ипостас, и што се ни на који начин не познаје само по себи. (Ἐνυπόστατόν ἐστί, τό κατά τήν οὐσίαν κοινόν, ἤγουν τό εἶδος, τό ἐν τοῖς ὑπ’ αὐτό άτομοις πραγματικῶς ὑφιστάμενον, καί οὐκ ἐπινοία ψιλῆ θεωρούμενον. Ἄλλως, ἢ πάλιν ἐνυπόστατόν ἐστί, τό ἄλλῃ διαφόρῃ κατά τήν οὐσίαν εἰς ἑνός σύστασιν προσώπου καί μιᾶς γένεσιν ὑποστάσεως, συγκεῖμένον τε καί συνυφιστάμενον, καί οὐδαμῶς καθ’ αὐτό γνωριζόμενον).<sup>903</sup> По себи је јасно да било једна природа, било више природа, не могу да буду познате по себи, пошто и не могу да постоје осим ако су уипостазиране. Уипостазираност овде наравно нема темпорално значење, нити би било исправно замишљати да прво постоји нека природа која потом бива ипостазирана, пошто је ипостас начин постојања конкретне природе или природа. Због тога и у Христу, свака од природа, било људска или божанска, не може бити посматрана другачије осим као уипостазирана у Ипостас Бога Логоса. Божанска природа је божанска природа Сина Божијег, као што је и људска природа људска природа Сина Божијег.

Св. Максим употребљава појам *περιχώρησις* у сврху објашњења тајне Оваплоћења. Већ смо рекли да је главни мотив Максимовог умовања био сотириолошки. „Σωτηρία δὲ τῶν ψυχῶν κυρίως ἐστὶ τὸ τέλος τῆς πίστεως (спасење душе је главни циљ вере)“,<sup>904</sup> каже св. Максим и наставља, „τέλος δὲ πίστεως ἐστὶν ἢ τοῦ πιστευθέντος ἀληθῆς ἀποκάλυψις (а крај вере је истинито откровење онима који верују)“. Св. Максим даље појашњава да истинито откровење ономе који верује, јесте по

<sup>903</sup> *Opusc.* 13 [PG 91, 149B]. Ауторство овог списка није са потпуном сигурношћу утврђено. Вероватно представља неку врсту кратког флорилегијума, мада се ни то не може са сигурношћу тврдити, већ је могуће да га је и сам св. Максим саставио у овом облику. Неки научници га сматрају делом Јована Скитополског, а неки, попут Балгазара, Максимовим радом (*cf.* Гунберг, *op. cit.*, 44 н. 29). Сличну употребу појма Ἐνυπόστατος налазимо и код Леонтија Византијског (*cf.* PG 86, 2009D и PG 86, 1277D; *cf.* Lampe, *op. cit.*, 485). Он доста јасно објашњава шта за њега значи „уипостазирано“. Тако за њега ипостас и уипостазирано нису исто. „Ипостас означава посебну индивидуу (некога), а оно што је уипостазирано односи се на суштину“ (PG 86, 1277C).

<sup>904</sup> *QT* 59 [PG 90, 608D].

аналогiji вере неизрециво περιχώρησις онога који је поверовао. А περιχώρησις онога који је поверовао јесте узлазак ка крају, односно ка Ономе у Кога је поверовао. Тај узлазак представља „испуњење жеља“ што представља долазак до „вечнокрећућег мировања“ – ἀεκίνητος στάσις. „Узајамно прожимање својстава“ како се περιχώρησις најчешће преводи, код св. Максима означава лично/ипостасно јединство. Вера представља ступање у личносно општење, односно слободно учествовање конкретног људског бића у стварности Ипостаси Бога Логоса који се оваплотио. Због тога истинско откривење – односно личносно заједничарење са Богом Логосом (које је наравно евхаристијско-есхатолошко) представља περιχώρησις онога који је поверовао, што овде означава промену начина постојања створеног бића. Створено биће задобија „својства“ божанства, задобијајући Његов начин постојања и постаје баштиник Његових природних својстава (бесмртност, нествореност итд.) која творевини по сопственој природи не припадају.

Да бисмо боље разумели значење појма περιχώρησις у контексту „краја“ о коме св. Максим говори, присетимо се обртања Оригенове схеме στάσις – κίνησις – γένεσις који свети Максим преокреће у γένεσις – κίνησις – στάσις.<sup>905</sup> Ово преокретање је засновано управо на Максимовој есхатолошкој перцепцији стварности. Према Оригеновом схватању, свет је на неки начин преегзистирао у Богу. Зато он то стање назива мировањем στάσις. Касније, створени умови су ступили у кретање – κίνησις. То њихово покретање имало је за резултат њихов пад. Тај пад се огледао у стварању – γένεσις – материјалног света, који је за Оригена, као и за Платона, тамница душе, односно ума. Св. Максим ово окреће, стављајући на почетак γένεσις, које не везује за пад. За Максима управо στάσις представља „крај“, есхатолошко остварење предзамисљеног циља због Кога је Бог створио свет и због кога се и збила тајна Оваплоћења. На основу оваквог схватања „краја“ код св. Максима, произлази да појам περιχώρησις не може да буде тумачен у оквирима индивидуалистичко-психолошке концепције, нити у смислу прожимања својстава природа њиховим директним међуодношењем, већ само у контексту ипостаси као заиста релационог појма.<sup>906</sup>

<sup>905</sup> Cf. Sherwood (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 93–96.

<sup>906</sup> Тунберг није у својој анализи узео у обзир овај есхатолошки контекст Максимовог говорења о περιχώρησις. Чини нам се да за истинито разумевање Максимових списа постоји мисаони оквир



Мање је за нас важно питање одакле је св. Максим био инспирисан да овај појам уопште употреби. Може бити да га је нашао код Ареопагита,<sup>907</sup> мада је вероватније да Максимово позивање на псеудо-Дионисија припада Јовану Скитополском. С друге стране, овај појам употребљава и св. Григорије Богослов у свом 101. писму где, говорећи о две природе у Христу, каже да оне „продиру (περιχωρῶν) једна у другу“.<sup>908</sup> Међутим, иако је јасно да идеју о употреби овог појма св. Максим вероватно дугује Григорију, пошто на више места указује на ово његово писмо,<sup>909</sup> он је ипак даље развија, додајући овом појму нова значења. При даљњој анализи, враћамо се на Максимов *Одговор Таласију*.<sup>910</sup> За нас је врло значајно што св. Максим овај појам користи, како смо раније показали, у вези са обожењем. Тунберг<sup>911</sup> примећује да истинито Оваплоћење кроз перихоресис заузима место у појединачном вернику у складу са његовом вером. Чини нам се овде да есхатолошко-литургијска димензија није довољно наглашена. Јер код св. Максима је појам περιχώρησις заправо схваћен као ἐπίανθοδος – повратак, али још пре – *узлазак* верног ка Узроку и Крају – ἢ πρὸς τὴν ἀρχὴν κατὰ τὸ τέλος τῶν πεπιστευκότων ἐπίανθοδος.

Св. Максим појам перихоресис схвата и као „људско περιχώρησις у божанство“ али тако да περιχώρησις људске природе у тоталитет божанске природе представља плод јединства без мешања људске и Божанске природе у Христу. Апсолутно ништа што је људско није одвојено од Божанског са којим је *ипостасно* сједињено.<sup>912</sup> Овај појам не изражава само једносмерни однос божанске природе према људској него и обрнуто, што је могуће управо и једино захваљујући ипостасном, односно личносном сједињењу створене и нестворене природе. Ипостас Логоса је носилац обе природе и обе су подједнако „Његове“, те се управо кроз ипостас или у *ипостаси* одвија ово περιχώρησις својстава – још једном подвлачимо – не као неко општење својстава самих природа, него

---

који не сме да се занемари, а то је, једном речју, *еклисиолошко – есхатолошко – евхаристијско – личносни* контекст његове мисли. Честа је појава да истраживачи занемарују један или све ове аспекте те тако долазе до неаутентичног разумевања Максимове мисли.

<sup>907</sup> PG 4, 533C.

<sup>908</sup> *Ep.* 101 [PG 37, 181C].

<sup>909</sup> *Amb.* 42 [PG 91, 1336A].

<sup>910</sup> *QT* 59 [PG 90, 608 = CCSG 22. 53, 125].

<sup>911</sup> *Cf.* Тунберг, *op. cit.*, 27.

<sup>912</sup> PG 91, 1053B.

општење својстава због истоветности ипостаси која је њихов носилац. Св. Максим није случајно изабрао баш појам περιχώρησις који у себи носи динамичност, за разлику од неких појмова који више изражавају статични аспект јединства природа. Такав је на пример појам συμφυῖα који налазимо код св. Григорија у *Ep. 101*.<sup>913</sup> Употреба овог појма код св. Григорија има свој разлог јер га употребљава превасходно у тријадолошком смислу као на пример када каже да ὁν πατὴρς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος πλοῦτός ἐστιν ἢ συμφεία.<sup>914</sup> Овакву употребу имамо и у четрдесетој беседи<sup>915</sup>, док се појам у христолошком контексту користи у наведеном 101. писму, а налазимо га и касније код Леонтија Византијског.<sup>916</sup>

Динамичност појма περιχώρησις указује управо на ипостасни начин сједињења природа у Христу, па не чуди што св. Максим овај појам користи и да би описао однос две воље.<sup>917</sup> Израз περιχώρησις има активно а συμφεία више пасивно значење. У том контексту треба разумети и Максимову тврдњу да узајамно прожимање бива без оштећивања – κατὰ τὴν κρᾶσιν οἷς ἄλληλα περιχώρησις χωρεῖν δι’ ἄλληλων ἄλυμαντως,<sup>918</sup> као и његово упоредно коришћење оба појма које управо има за циљ да покаже да су два заиста посебна ентитета (две природе), несливено и нераздељиво сједињене у једној ипостаси. Статични појам συμφεία указује на ту посебност природа док динамични περιχώρησις указује на њихово ипостасно јединство. Тако су две природе у Христу συμφυῶς καὶ ἠνωμενως „у складу са јединством узајамног прожимања у њима“ – κατὰ ἄλληλας συμφυῖα καὶ περιχωρήσει. Свакако, то јединство није никада „по природи“ него је ипостасно. Тако људска природа улази у јединство са божанском, и то јединство је најпотпуније управо зато што је ипостасно.

### III. 2. 4. Проблем енергије и воље

Монотелитство се није тек тако појавило на богословској сцени. Његова богословска предисторија је сложена и свакако не почиње са патријархом

<sup>913</sup> PG 37, 181C.

<sup>914</sup> PG 35, 844A.

<sup>915</sup> Or. 40, 5 [PG 36, 364B].

<sup>916</sup> PG 86, 1332A; 2009C.

<sup>917</sup> Opusc. 8 [PG 91, 100C; 101A].

<sup>918</sup> Amb. 17 [PG 91, 1228C].

Сергијем. Мотиви Империје да наметањем монотелитства покуша да обезбеди црквено јединство свакако су били политичке (и војне) природе, али је богословско залеђе овог учења, посебно на терену терминологије знатно древније и дубље.

Лурје<sup>919</sup> налази корене употребе моноенергетских термина у полемици монофизита и халкидонаца са сектом *агноита* чији је оснивач Тиместије, а који је из Севировог учења извео закључак да је Христос као човек трпео незнање, одакле и потиче назив ове секте. Према Лурјеовим налазима, у списима шестог века, како оним из монофизитског блока, тако и код аутора из окружења цара Јустинијана, по први пут се среће моноенергетска терминологија која је коришћена како би се побило агноитско увођење два субјекта у Христу. Порицање Христовог незнања се тако темељи на једној енергији или дејству божанске и човечанске природе.<sup>920</sup> Моноенергизам није представљао посебну карактеристику монофизитства, већ је, иако у другачијем контексту, био својствен и несторијанству. Несторијанци су управо ти који су на темељу једне енергије настојали да утврде јединство Христа, у коме су исповедали две природе и две ипостаси. Мало пажљивији преглед списка везаних за раније христолошке расправе, показале нам да Лурје није сасвим у праву у свом датирању почетка употребе моноенергетско-монотелитске терминологије.

Аполинарије, који се може сматрати својеврсним претечом монофизитства,<sup>921</sup> каже да је тело „било усвојено од Њега у складу са својом страдалношћу и примило божанског (Логоса), који се у њему настанио, сходно дејству (κατὰ ἐνεργητικόν). Тако је Он био једно живо биће састављено од онога што је покренуто и онога што покреће (ἐκ κινουμένου καὶ κινήτικοῦ), али није био два (бића), нити (је био састављен) од два савршена и самопокретна (ентитета).“<sup>922</sup> За Аполинарија енергија може бити само једна, пошто Логос представља самопокретни ентитет а тело пасивни. Јединство Христово је

---

<sup>919</sup> Лурје (2010): *Историја византијске философије : формативни период*, 159.

<sup>920</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>921</sup> Извесно је да њему припада израз „једна сложена природа“ на којем је Севир тако снажно инсистирао (cf. Norris, R. A. (1980): *The Christological Controversy*, Fortress Press, 22).

<sup>922</sup> Leitzman (1904): *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, 232 (fr. 107). При навођењу Аполинарија највише смо користили Ховорунов избор релевантних навода (cf. Novorun (2008): *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, 7–9) као и Норисово представљање његових фрагмената (cf. Norris, *op. cit.*, 103–111).

сачувано тиме што Он након Оваплоћења има само једну природу – тиме се Аполинарије јавља као претеча монофизитства: „У Њему исповедамо... природу која је сачињена из два дела, пошто Логос у својој божанској савршености даје природно дејство целини (μερικὴν ἐνέργειαν... εἰς τὸ ὅλον). То је случај и код обичног човека, који је састављен из два несавршена дела који чине једну природу и показују је једним именом.“<sup>923</sup> Аполинарије је желео да применом антрополошке дихотомије душа-тело, пружи одговарајућу слику јединства природа у Христу, постајући тако монофизит пре монофизита, али и моноенергета. Код њега ипак није реч о правом јединству енергија, пошто избегава да говори о људској енергији и радије говори само о њеном кретању (κινήσεις).<sup>924</sup> Једност енергије и воље у Христу за Аполинарија представља битан елемент његовог система. Његовим речима: „због тога што је [Христос] један, ми обожавамо Његову једну природу, вољу и енергију, које су једнако очуване и при чињењу чуда и при страдањима.“<sup>925</sup> Јединство субјекта у Христу за Аполинарија је сачувано јединством ума који је божански. Одатле код њега произлази и јединство воље. Читањем наредног навода, није тешко уочити монотелитску (моноенергетску)<sup>926</sup> аргументацију о немогућности постојања две воље због њихове супротстављености: „Јер ако сваки ум влада својом сопственом вољом, бивајући покретан у складу са природом, онда је немогуће да у једном и истом субјекту сапостоје два (субјекта) која хоће супротно један другоме (δύο τοὺς πάναντία θέλοντας ἀλλήλοις), пошто би сваки хтео оно што је за њега пожељно, сходно самокрећућем дејству (ἐκατέρου τὸ θεληθὲν ἑαυτῷ καθ’ ὀρμὴν αὐτοκίνητου ἐνεργούντος).“<sup>927</sup>

Антиохијска традиција се противила аполинаријевству желећи да очува потпуно Христово човештво истовремено настојећи да сачува и Његово јединство, иако ово друго не баш успешно. Теодор Мопсуестијски је добро

<sup>923</sup> Leitzman, *op. cit.*, 187.

<sup>924</sup> Cf. Новогун, *op. cit.*, 7–8. „Тако, енергија тела, у поређењу са дејством божанства, није енергија, већ пасивно кретање покренуто божанством“.

<sup>925</sup> Leitzman, *op. cit.*, 248 (fr. 150).

<sup>926</sup> Cf. Grillmeier (1995): *Christ in Christian Tradition. Volume two, Part two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, 163, где такође помиње Аполинарија и његово учење о једној енергији и једном *operatio* у Христу, као „претечу“ моноенергизма и монотелитства.

<sup>927</sup> Leitzman, *op. cit.*, 247 (fr. 150).

учавао проблем при сједињавању две разносуштне природе какве су божанска и човечанска. Његов покушај решења овог проблема је водио подели Христа (о чему је било речи у првом делу овог рада). Како је и сâм осећао потребу да ту подељеност ублажи, Теодорит се „на мала врата“ враћа природном јединству, користећи моноенергетско-монотелитску терминологију: Тако каже: „Идеја јединства по суштини је истинита само ако се примењује на (бића) која су исте суштине, али је погрешна ако се примењује на бића која су различитих суштина. У супротном се не би могла избећи конфузија. У исто време, сједињење по благовољењу (κατ' εὐδοκίαν), с једне стране очувава природе несмешаним и неподељеним, указујући на исту πρόσωπον обе, као и на једну вољу и енергију које следе једној сили и власти.“<sup>928</sup> Изгледа да Теодор заступа право монотелитство и моноенергизам, сматрајући вољу и енергију својствима личности (πρόσωπον-а) а не природе. То не умањује чињеницу да то ипак јесте покушај утврђивања јединства Христа на темељу природе. Иако то не жели да призна, принуђен је да се позове на елементе природног сједињења, макар и у камуфлираном виду, позивањем на јединство воље и енергије које погрешно приписује личности. И Теодорит Кирски употребљава моноенергетско-монотелитску аргументацију, мада из другог угла. Очигледно да код њега воља и енергија нису везане за суштину (природу) него се тичу спољашњег, рећи ћемо условно „моралног“ аспекта. Такав спољашњи или „морални“ смисао за њега има и појам πρόσωπον који он повезује са чашћу. Теодорит критикује Аполинарија и пита се како он може да тврди да је Христос и (делимично) једносуштан Оцу и (делимично) једносуштан нама, пошто би у том случају Он морао да буде сложене природе.<sup>929</sup> У том случају, каже Теодорит „Он који је подељен у природама постаје и показује се као нешто сложено по природи“.<sup>930</sup> Према Теодориту, свака природа има своју ипостас као индивидуално постојање, а свака ипостас има свој πρόσωπον. Πρόσωπον представља форму у којој се јављају природа или ипостас.

---

<sup>928</sup> *ad Rom* 20–26.

<sup>929</sup> За Теодорита неприхватљива и незамислива тврдња о „једној сложеној природи“ код монофизита ће бити снажно афирмисана.

<sup>930</sup> *Cf. Novogun, op. cit.*, 12.

Воља и енергија представљају својства проспона, и за Теодорита је њихова једност пројава јединства две природе.<sup>931</sup>

Сефир је био први међу антихалкидонцима који се експлицитно бавио питањем Христових енергија.<sup>932</sup> Јулијан Халикарнашки је учио да се јединство Христово, поред јединства у једној природи, огледа и у међусобном прожимању својстава природа и једној енергији. Сефир је, супротстављајући се његовом учењу о непропадљивости, своје учење о обожењу људске природе ставио у други план, а у први истакао једност енергије у Христу.<sup>933</sup> Према њему „постоји само једна енергија, само једно делатно кретање (*motus operativus*) као што постоји само један говор Оваплоћеног Логоса, иако су дејства и речи различите.“<sup>934</sup> Сефир је признавао да се може направити извесно разликовање између активности и речи које је Христос чинио и изговарао као човек и оних које је чинио и изговарао као Бог. И поред тога, доминантна остаје његова тврдња о једности Његовог дејства. Своју моноенергетску доктрину, Сефир је настојао да потврди позивајући се на Дионисија, и додајући сада већ чувено „једна“ испред израза „богомужна енергија“.<sup>935</sup> За Севира, једна енергија није представљала просту мешавину, већ динамичко јединство божанских и људских „елемената“. Та једна и нова енергија је представљала једну сасвим нову стварност и није у потпуности одговарала ни божанству ни човештву.<sup>936</sup> Примећујемо да је систем аргументације овде врло сличан несторијанском, с тим што једност енергије (и воље) код несторијанаца представља покушај утврђивања јединства Христовог, док је то код Севира логичан наставак његовог монофизитства, али и начин да се потврди стварност Христовог човештва.

---

<sup>931</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>932</sup> *Cf. ibid.*

<sup>933</sup> Grillmeier, *op. cit.*, 162.

<sup>934</sup> *C. Imp. Gram.* [CSCO 102, 175: 6–7]. Grillmeier, *op. cit.*, 163. Сефир то детаљније објашњава: „Када је Оваплоћени Господ говорио људским језиком и рекао чистим гласом лепрознаме: ‘Хоћу, очисти се’ (Мт 8, 3), Он је показао кроз последицу да је глас, остајући кроз смешанање достојан Бога, изишао од Оваплоћеног Бога, пошто се исцељење лепрозног десило напореда са слушањем речи“ [CSCO 102, 94].

<sup>935</sup> „Говорећи укратко, Он није био човек, не као ‘не бити човек’ већ ‘бити човек који превазилази човека’, и био је изнад човека, будући истински рођен као човек. И надаље, не чинећи божанске ствари као Бог, нити људске као човек, већ саделавајући ради нас одређену нову богомужну енергију Бога који је постао човек.“ (*adloan* 309–310; *cf. Novorun, op. cit.*, 19).

<sup>936</sup> *Cf. Novorun, op. cit.*, 20.

И св. Кирило користи моноенергетску терминологију<sup>937</sup> говорећи о „μίαυ τε καὶ συυγυειή ... τήυ ἐνέρυειαυ“. С друге стране, у *Посланици цару Теодосију II*, користи диоенергетску терминологију, иако иступа и са директним одбацивањем диоенергизма.<sup>938</sup> Недоследност ове врсте није била својствена само св. Кирилу, већ је срећемо и код цара Јустинијана. Он је изгледа сам био склонији диотелитским формулацијама али је сукобу са агноитима прибегао моноенергетској терминологији.<sup>939</sup> У сваком случају, моноенергетска терминологија је била релативно прихваћена у богословљу, мада никада није до краја промишљана. Чак и сам св. Максим је у својим раним списима био склон њеном умереном прихватању.<sup>940</sup> Оваква терминологија је служила да нагласи једносубјективност Христа, без посебног појашњавања начина те једносубјективности. Колика је била непрецизност оваквог приступа, видимо и по томе што се моноенергетски (и монотелитски) изрази могу наћи и код халкидонаца и код монофизита и код несторијанаца, наравно увек у другом контексту и у другом значењу. Ако томе придодемо и специфична значења моноенергетских израза које налазимо код оригениста, читава ствар постаје још замршенија.<sup>941</sup> Све је то приморало св. Максима да створи један посебан

---

<sup>937</sup> PG 73, 577CD. Лун (cf. Loon (2009): *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, 568–569) тврди да постоји само једно једино моноенергетско место у читавом Кириловом корпусу. Према његовом мишљењу Грилмајер није у праву када Кирила сматра монофизитом: „Он није увео формулу *једна природа* због тога што је она представљала адекватни израз његове сопствене Христологије, већ само због тога што се она нашла у цитатима за које је сматрао да припадају Атанасију.“ Што се тиче питања једне енергије, примећује да је св. Кирило био мало заинтересован за људску енергију Христа, и да промишљање о њој, иако није одсутно, не представља фундаментални елемент његове Христологије.

<sup>938</sup> PG 75, 453BC, према Лурје (2010): *Историја византијске философије : формативни период* 162.

<sup>939</sup> Моноенергетску терминологију срећемо у његовом *Едикту* против агноита. Побичајући учење агноита, Јустинијан тврди како је душа Логоса поседовала све знање Логоса чија је душа била, пошто „у Христу пребива сва воља Божанства“ (нав. према. Лурје, *op. cit.*, 313).

<sup>940</sup> Тако он говори о „једној енергији Бога и светих“: *Amb. 7* (PG 91, 1076CD). Cf. Nichols (1993): *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, 20. Ситуација је овде слична као код Кирилове употребе појма „природа“. Појам „енергија“ пре св. Максима није био јасно одређен и означавао је, како смо у овом краћем прегледу показали, различите ствари и служио као потпора различитим концепцијама. Да то пренесемо на наш језик, ситуација би била као када колоквијално говоримо да је неко *учинио* ово или оно. Појам „чињење“, уколико није теолошки и философски одређен, има значење које указује на субјекта који чини. Без одговарајуће анализе, лако је закључити да се енергија и воља тичу ипостаси, што и јесте основна теза моноенергизма и монотелитства.

<sup>941</sup> „Монотелитски оригенизам“ је одбацивао Христову људску вољу заједно са његовим смртним телом, како наглашава Лурје (cf. Лурје, *op. cit.*, 303–305).

терминолошки апарат, уводећи нове појмове, а старим појмовима дајући нова значења и одређења.

Изгледа да је Леонтије Јерусалимски тај који је први формулисао учење о две воље, пишући о „сопственим енергијама две природе“.<sup>942</sup> Његова формулација је највероватније преузета из *Посланице Флавијану* папе Лава Великог где он говори да *agit utraque forma*, да свака од две природе дејствује. С друге стране, Запад је имао проблем при налажењу решења за једноsubjективност Христа, што ће се тек у каснијим вековима показати.<sup>943</sup> Посебно је питање, и могло би се опширно о томе расправљати, због чега и на који начин је моноенергетска терминологија била присутна код православних аутора. Било да је реч о терминолошкој недоследности или полемичкој употреби против агноита (што је случај у Јустинијановом *Едикту*), сигурно је да читаво питање односа природа и воље у Христу није било решавано систематски и конзистентно.

Сусревши се са искушењем покушаја наметања монотелитства као званичног исповедања вере Цркве, тек је св. Максим развио и философски и теолошки образложио доследно Христолошко учење о овом питању, заокруживши тако развитак православне Христологије. Циљ св. Максима је био исти као и код његових претходника који су изражавали предање Цркве – да покаже да је Христос истинити, стварни, прави Бог који се заиста Оваплотио поставши истинити, стварни и прави човек. Ово је могуће само ако су, с једне стране, у потпуности и без икаквог недостатка сачувана посебна својства божанске и човечанске природе, а са друге, ако је јединство ових природа утврђено на такав начин да је истински и стварно неразориво и неразлучно. Суштински темељ решења овог питања је поставио Халкидон. Међутим, како је време показало, нека питања нису до краја решена и Цркви је остало да и њих формулише, што је кроз св. Максима и учињено.

Поставило се, дакле, питање, да ли се енергија и воља тичу природе или личности. Врло је лако било претпоставити да се воља тиче личности, односно

---

<sup>942</sup> Иако код Дидима Слепог, једног од прејемника александријске школе, не налазимо експлицитно коришћење израза δύο φύσεις, јасно је да се у његовом учењу налази схватање о два елемента у Христу који је ἄνθρωπος ἕνα καὶ θεός (PG 39, 1657A). Посебно је за нас овде значајно да он говори да је човештво Христово сачувало слободу, тако да налазимо израз „воља човештва“ (PG 39, 860B) (cf. Sellers (1940): *Two Ancient Christologies: a study in the Christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of Christian doctrine*, 46).

<sup>943</sup> Лурје, *op. cit.*, 163.



поистоветити субјекта хтења са самим хтењем. На темељу такве претпоставке требало је да дође до компромисног решења у спору са монофизитима који нису прихватили Халикидон, подозревајући да он на мала врата уводи несторијанство, односно поделу на „два Сина“. Како смо раније показали, овакво мишљење монофизитских теолога је било неутемељено и заснивало се на упорној примени неприкладне терминологије (поистовећење појмова ипостас и природа), и суштински неразумевање (и неприхватање) кападокијског наслеђа које је појму ипостас дало онтолошко значење.

Царска политика која је желела престанак сукоба међу својим поданицима, пронашла је у учењу о вољи „решење“ које је требало да задовољи обе стране. Тврдњи да Христос као Оваплоћени Бог има две природе, додата је и она која каже да има само једну вољу и енергију. То је требало да буде довољно монофизитима да прихвате православност Халкидона и да их увери да ту нема никаквог крипто-несторијанства. Суштински промашај оваквог приступа био је у томе што се овде, изнова, занемарило кападокијско наслеђе и учење о ипостаси као онтолошки утемељеној стварности. Христологија се поново покушала заснивати на природи, мада прикривено. А прикривеност се изражавала кроз тврдњу да је воља заправо „функција“ личности а не природе.

\* \* \*

Појам воље (θέλημα, θέλησις) о којем је овде реч, није био у употреби у јелинској философији, већ су коришћени појмови γνώμη, βούλησις и προαίρεσις.<sup>944</sup> Ранија философија је игнорисала овај појам<sup>945</sup> сматрајући га једним од својстава, а

---

<sup>944</sup> Поједини научници, попут Сорабџија (cf. Sorabji, R. (2004): „The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor“, *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day* (ed. M. W. F. Stone), Routledge, 21), настоје да покажу повезаност Максимовог схватања природне воље и дистинкције у односу на гномичку вољу и проересис коју установљује, са ранијим философским схватањима. Тако је већ Аристотел сматрао да свако има природну жељу за срећним животом (cf. *Nic. Eth.* 1. 1: 1094a1–3). Код стоика наилазимо на тврдњу да и животиње и инфанти показују тежњу ка очувању сопствене конституције, тврдећи да је то израз природног хтења. Сорабџи сматра да је св. Максим искористио ове увиде стоика при дефинисању своје Христологије. Сасвим је могуће да је ово тачно, мада тај утицај не треба преценити, пошто код стоика не налазимо разликовање између природне и гномичке воље што је код св. Максима од кључне важности.

<sup>945</sup> Појам се код секуларних философа заправо први пут налази код Плотина, али он на основу њега не развија никакву теорију воље (cf. Madden, J. D. (1982): „The authenticity of early definitions of Will (thelêsis)“, in: *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, 2–5 septembre 1980*, Fribourg:

коментатори неоплатоничари савремени св. Максиму – Илија, Давид и Стефан – о њему уопште не говоре.<sup>946</sup> Сам појам *θέλημα*, *θέλησις* је иначе ретко коришћен, и према Мадену, једва да се може наћи неколико десетина примера његове употребе.<sup>947</sup> Сâм св. Максим се позива на св. Климента Александријског, као свој узор за употребу овог појма. Савремени научници данас сматрају да нека одређења овог појма које нам св. Максим даје, заиста и припадају Клименту.<sup>948</sup> Увођење овог појма у Христологију догодило се пре времена св. Максима, али појам још није постао *terminus tehnicus*.<sup>949</sup> Током монотелитских спорова, сам св. Максим је допринео учвршћењу појма *θέλημα* као јединог погодног за христолошку употребу.<sup>950</sup> Друге појмове, као што су *γνώμη* и *προαίρεσις* он повезује са послепадним стањем човека, те их на тај начин искључује из христолошке употребе. Вероватни разлог овог Максимовог избора лежи у чињеници да Нови Завет користи искључиво израз *θέλημα* када је реч о Христу,<sup>951</sup> као и у томе што је његова дотадашња мала теолошка употреба остављала доста простора за прецизно формирање његовог значења.

Како смо поменули, у Христологији до св. Максима постојала је нејасноћа да ли се воља (и енергија) тичу личности или природе. Пошто је воља блиско повезана с слободом и самоодређењем није било тешко да се, без дубљег

---

Éditions Universitaires, 62). Сличну употребу имамо и код Порфирија (*cf. Sorabji, op. cit., 6*). На Западу су се развили латински појмови који означавају слободну вољу – *libera voluntas* – код Цицерона (*O veru*, 9, 20), док код Тертулијана наилазимо на изразе попут „слободни израз воље“ (*libera arbitrii potestas*) и „слобода избора“ (*arbitrii libertas*), док израз „слободни избор воље“ (*liberum arbitrium voluntatis*) потиче од Августина (*cf. Sorabji, op. cit., 7*).

<sup>946</sup> *Cf. Novorun (2008): Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century, 124.*

<sup>947</sup> *Cf. Madden, op. cit., 64–65.* Тако је св. Григорије Ниски приписивао вољу заједничкој природи Свете Тројице изједначавајући је са „слободним кретањем“ (*αὐτεξούσιος κίνησις*) (*In Ecclesiast 5.407* Наведено према: Новогун, *op. cit., 124*). Схватање воље које налазимо код Григорија кроз повезивање са слободом, асоцирало је на повезаност воље и личности а не воље и природе. Видећемо нешто касније да Максим такође користи ово одређење како би описао чињеницу да је Ипостас Логоса та која управља природним могућностима и своје божанске и своје људске природе. Ограничену употребу појма воља имамо и код Оригена (*De princ. 3.1.8; 3.1.18; 3.1.20*).

<sup>948</sup> Тако се PG 91, 317C сматра Климентовим fr. 41, а PG 91, 276 Климентовим fr. 40. Међутим, Маден (*Madden, op. cit., 65*) доводи у питање аугентичност ових цитата, сматрајући да је мало вероватно да би Климент могао користити овај појам у тако строго техничком смислу, пошто се он до тада јавља ретко, и то у значењу једне од способности душе и то највише у нефилософским и нејелинским списима.

<sup>949</sup> Овај појам је често поистовећиван и коришћен као синоним појму „енергија“.

<sup>950</sup> Увођење овог појма несумњиво представља Максимово стваралачко дело (*cf. Heinzer, F. (1981): „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus’ Confessors“, Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Theologie 28, 380*).

<sup>951</sup> *Cf. Батрелос (2008): Византијски Христос – Личност, природа и воља у Христологији светог Максима Исповедника, 124.*

промишљања, воља припише личности, односно ипостаси а не природи. Св. Максим је, како смо видели, прво начинио диференцију између самог појма θέλημα и других појмова који су коришћени да означе вољу. Разлог је био, поред верности библијској терминологији, и тај што је на тај начин желео да овом појму да специфично значење које ће га оделити од појмова који означавају начин употребе воље која је својствена природи. Значајну дефиницију природне θέλησις налазимо у *Opusc* 1, где каже: „Природна воља, то јест природно хтење се означава као могућност [способност] која стреми оном што је по природи и која у себи садржи сва својства која суштински припадају природи. Јер суштина која је њоме природно држана жели да јесте, жели да живи, те да се чулно и умствено креће, желећи своју природну и пуну бићевност. Јер природа јесте желатељна себе и онога свега што чини њен састав, те је она тако жељно утемељена у свом логосу бића, по којем јесте и постаде. Зато други природну жељу овако одређују: воља је, веле, словесно и животно жуђење.“<sup>952</sup> Хајнцер исправно примећује да када св. Максим говори о θέλησις као λογική то не значи да је воља „само у *ratio*-у самог човека, у чијем λόγος-у је заснована, него у ономе што се може означити као његов онтолошки *ratio*.“<sup>953</sup> За св. Максима је θέλησις одређена као λογική пошто треба да буде оно што јесте по свом изворном одређењу, односно по свом логосу бића. Она тако за циљ има своју οντότης – своју бићевност.<sup>954</sup>

Пошто је потребно вољу разликовати и од објеката хтења – дакле саму чињеницу да се хоће од онога шта се хоће – Максим разликује појмове θελητόν – θελεθέν од θέλημα – θέλησις.<sup>955</sup> Према њему, Бог и свети увек имају различиту θέλησις иако могу имати исто θελητόν. Односно објекат њиховог хтења може бити исти, али се само хтење као такво разликује, пошто припада божанству односно човештву. Другим речима Бог и свети могу желети исто али не на исти начин. Св. Максим то објашњава тиме што је божанска воља по природи спасавајућа док је

---

<sup>952</sup> *Opusc*. 1 [PG 91, 12C–13A].

<sup>953</sup> Heinzer (1981): „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus’ Confessors“, 374.

<sup>954</sup> Хајнцер (*cf.* Heinzer, *op. cit.*, 375) нам у истом чланку (376–379) наводи врло исцрпан попис паралелних места и разлика између Максимових одређења у *Opusc*. 1, и оних које налазимо код Немесија Емеског. Несумњиво да Немесије јесте имао некакав, али врло ограничен утицај на св. Максима, где се посебно има у виду његов *De nat. Hom.* 33–34, иза чега стоји Аристотелова *Никомахова етика* III, 1–5. Међутим, код Немесија нема трага од појма θέλησις.

<sup>955</sup> *Opusc*. 1 [PG 91, 21C–28A]. *Cf.* Батрелос, *op. cit.*, 125.

људска воља та која се спасава.<sup>956</sup> Јер божанска воља производи последице које људска није у могућности да произведе због природног разликовања. Када би сâма воља, дакле  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$  Бога и људи била иста, онда би то значило потирање разлике између тварног и нетварног па би људска природа имала својства божанске.<sup>957</sup> Ову аргументацију св. Максим користи у *Диспуту с Пиром*, тврдећи да ако би воља светих и Бога била иста, онда би то значило да је и Његова воља такође произишла из небића.<sup>958</sup> Св. Максим јасно разликује  $\pi\acute{\omega}\varsigma \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu$  – начин хтења, од самог хтења. Начин хтења се тиче личности, односно тога како она употребљава могућност да хоће, док је сâма та могућност хтења својствена природи. Св. Максим каже: „Није исто вољност и начин на који се она остварује, баш као што није исто ни вид и начин на који се гледа. Јер вољност, баш као и вид, припада природи; тако је она својство свих који су исте природе и рода. Како хтети, као и како гледати – тј. хтети ходити, или пак не хтети, гледати десно или лево, горе или доле, с обзиром на страст или с обзиром на поимање логоса који су у бићима – спада у начин употребе вољности и вида, што је својство једино онога који се служи овим моћима, а од других је одвојен по ономе што се уобичајено зове разлика.“<sup>959</sup>

Воља се дакле одређује као својствена природи, то је хтење онога што је са природом у складу. То је хтење живота, односно хтење поседовања свега што одржава живот и избегавање свега што га уништава.<sup>960</sup> Природна воља представља способност хтења онога што је у сагласности са природом. За разлику од воље, која је проста, словесна и неопходна жеља,  $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  представља комбинацију  $\acute{o}\rho\acute{\epsilon}\xi\epsilon\omega\varsigma, \beta\omicron\upsilon\lambda\eta\eta\varsigma \kappa\alpha\acute{\iota} \kappa\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\omicron\varsigma \sigma\acute{\upsilon}\nu\omicron\delta\omicron\varsigma$  – апетита, расуђивања, и суда.<sup>961</sup>

Воља, према св. Максиму, представља могућност хтења, али та могућност није независна од саме природе. Оно што бисмо данас именовали нагонским

---

<sup>956</sup> PG 91, 25B. „Тако ћемо те упитати и да ли су светитељи, када рекоше да је једна воља Бога и светих, имали у виду суштинску и творачку вољу Божију или оно што је предмет воље? Јер код вољнога није исто воља и предмет воље, као што и код онога који гледа није исто вид и оно што се види: једно је пак суштински њему присутно, а друго се споља налази. Али ако рекоше имајући у виду суштинско, не само да ће се наћи да светитељи тврде како су свети једноприродни Богу и сатворци, већ ће они сами себи бити противни, пошто рекоше како није могуће да иносушна бића имају заједничку вољу.“

<sup>957</sup> PG 91, 25C.

<sup>958</sup> *Disp.* [PG 91, 292BD].

<sup>959</sup> *Disp.* [PG 91, 293A].

<sup>960</sup> *Cf. Opusc.* 16 [PG 91, 192B].

<sup>961</sup> *Opusc.* 1 [PG 91, 13A].

жељама ка одржању живота и избегавању страдања и смрти, представља њен део.<sup>962</sup> Но било би погрешно учинити такво поистовећење, пошто за св. Максима усмерење бића ка постојању представља заправо онтолошку, пре него онтичку чињеницу. Иако је природној људској вољи својствено да хоће живот а не смрт – што је својствено и неразумним животињама – човек вољно одабере да следује или не следује тим тежњама природне воље, те због тога он жели вољно.<sup>963</sup> Зато Максим снажно наглашава значај воље као најважнијег људског својства, пошто она „држи све на окупу“ и ми постојимо у њој и кроз њу.<sup>964</sup> Због тога св. Максим сасвим слободно приписује Христовој људској вољи све безгрешне жеље, попут оне за храном, одмором или сном, или пак оне која се тиче одржавања живота. У складу је са људском природом да жели и да хоће да живи и да постоји. На тој основи тумачи и догађаје у Гетсиманском врту. Христос је сходно природној људској θέλησις желео да се уклони од страдања и смрти.<sup>965</sup> Међутим, његовом људском природном θέλησις управља Ипостас Бога Логоса, тако да је Он властан да усхте и оно што је противно његовој људској природи, а то је да Оцу буде послушан до смрти. Овакво слободно усмеравање природне воље је могуће јер је слобода, односно љубећа самовласност оно што карактерише личност. Зато св. Максим словесну вољу означава као αὐτεξούσιος κίνησις, као самовласно кретање.<sup>966</sup> Иако је воља својство природе, њоме управља личност, односно личност је та која одређује у ком правцу ће се сила хтења усмерити. У том смислу се може разликовати λόγος и τρόπος воље.<sup>967</sup> То што изгледа да св. Максим поистовећује вољу словесне природе и самовласност, само је делимично тачно. Он каже да се човек ἐξουσιαστικῶς κατὰ θέλησιν κινούμενον – да се, дакле,

<sup>962</sup> „Јер само овом силом ми природно желимо биће, живот, кретање, разумевање, говор, перцепцију, старање, спавање, освежење, као и да не патимо и да не умремо – једноставно да имамо у потпуности све што одржава природу и да уклонимо све што јој штети“ (*Opusc.* 16 [PG 91, 196A]).

<sup>963</sup> *Cf. Disp.* [PG 91, 293B].

<sup>964</sup> *Opusc.* 16 [PG 91, 196B].

<sup>965</sup> *Disp.* [PG 91, 29BC].

<sup>966</sup> *Disp.* [PG 91, 301B; PG 91, 301AC]. Како смо раније поменули, ово је изворно одређење св. Григорија Ниског.

<sup>967</sup> Како примећује Стинберг (*cf. Steenberg, M. C. (2006): “Gnomic will and a challenge to the true humanity of Christ in Maximus Confessor”, Studia Patristica 42, 238*): „Премда делимо једну заједничку људску вољу, свако од нас је посвојава на индивидуалан начин. Начин (или ‘модус’, τρόπος) на који ми хоћемо (пројављујемо вољу) једноставно је специфичан за сваку личност; или другачијим речима, то је наш лични ипостасни начин“.

самовласно креће у складу са хтењем (= вољом).<sup>968</sup> Св. Максим још овако одређује вољу: „Θέλμιά ἐστὶ φυσικόν, ἢ ἀπλῶς καὶ ὡσαύτως ἔχουσα τῶν κατὰ φύσιν συστατικῶν ὀρμή τε καὶ ἔφσεις“.<sup>969</sup> Према Лудовикосу, воља представља „израз живота бића и њихово кретање ка постизању пуноће њиховог живота“.<sup>970</sup> Није тачна Батрелосова претпоставка да Максим *поистовећује* вољу и самовласност. Он их не поистовећује, јер се самовласност тиче личности а воља је својство природе<sup>971</sup> иако је њено остварење ипостасно. Међутим, утисак да их поистовећује настаје одатле што је природа свакако ипостазирана, односно што се природна воља и не може пројавити другачије него личносно, а што дакле значи самовласно – слободно. То опет значи и да и бесловесни захтеви природне воље зависе на концу од личног произвољења, односно од слободног личног избора – да ли ће им удовољити или не.<sup>972</sup>

Овде је неопходно направити станку и поставити питање: да ли за св. Максима „природно“ заиста значи и „нужно“? Према ономе што читамо у *Диспуту с Пиром* – не значи. Противећи се св. Максиму, Пир поставља питање: хоћемо ли тврдњом да воља припада природи устврдити да је у Христу укинута слобода Његовог покрета пошто је природно свагда и нужно. Св. Максим одговара да „не само да божанствена и нестворена природа ништа природно нема по нужности, већ и умствена и створена. ... По природи нам је својствено, како је већ речено, да разумски тражимо, тј. да будемо вољни, промишљамо, саветујемо се и трагамо, проматрамо, хоћемо, судимо, уређујемо, изабирамо, смерамо, употребљавамо, што значи да природна својства умствених бића нису по нужности.“<sup>973</sup> И даље наставља своју аргументацију: „јер ако је (према тој тврдњи) природно свагда и нужно, а Бог је по природи Бог, по природи добар, по природи саздатељ, биће да је он нужно Бог, добар и саздатељ; а ово и мислити, а камоли

---

<sup>968</sup> *Opusc.* 8 [PG 91, 97B].

<sup>969</sup> PG 91, 280A.

<sup>970</sup> Лудовикос (*Cf.* Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 223) даље примећује да се „природна воља изображава као кретање одређене личности“.

<sup>971</sup> Када би то било тако, онда би св. Максим или сматрао вољу својством ипостаси, што знамо да не стоји јер он то експлицитно одбацује, или би самовласност – слобода – била својство природе а не ипостаси. У том случају би св. Максим био тај који не разликује појмове природа и ипостас, што такође не стоји.

<sup>972</sup> *Cf. Disp.* [PG 91, 301A–304C].

<sup>973</sup> *Disp.* [PG 91, 293C].

говорити, крајња је хула.<sup>974</sup> Даље се позива на св. Кирила који каже да „ништа природно у умственој природи није неслободно.“ Међутим, ако погледамо мало даље у *Дијалогу*<sup>975</sup> видећемо наставак ове расправе где Пир пита да ли су онда и врлине природне. Св. Максим одговара потврдно, а на Пирово наредно питање, због чега се не јављају код свих једнако, Максим одговара да је то зато „што ми сви не чинимо оно што нам је природно: заиста, када бисмо у једнаком степену вршили оно што нам је природно, онда би било могуће сагледати исту врлину у свима нама као што постоји и једна природа (свих нас) и та иста врлина не би била пријемчива за ‘више’ и ‘мање’“. Сада се чини као да Максим повезује вољу са ипостаси а не са природом<sup>976</sup> иако нам је познато да се он томе оштро противи. Какво је онда решење овог питања?

Одговор се налази у Максимовом разликовању могућности или потенцијала које природа има и остварења тих могућности. За њега није исто „моћи хтети“ и заиста хтети нешто конкретно. Ово прво (моћи хтети или хтење или вољост<sup>977</sup>) тиче се природе, док се ово друго (хтети нешто конкретно) тиче Ипостаси. У том смислу можемо разумети и наведене цитате. Када каже да у природи (било божанској или створеној словесној) нема ничега неслободног, то значи да сама природа у себи има потенцијал воље, што опет значи да може да се пројави као слободна (= самовласна).<sup>978</sup> Овде бисмо могли рећи да Максим, када је реч о створеној природи, има у виду њен крај, односно њен есхатолошки начин постојања, пошто ће се слобода и самовласност створене природе пројавити кроз промену њеног начина постојања. Пошто природа не постоји другачије до ипостасно, актуализација њене могућности да буде слободна одвија се на нивоу Ипостаси која подразумева слободу. Природа се не може уопште сагледавати

---

<sup>974</sup> *Disp.* [PG 91, 293C].

<sup>975</sup> *Disp.* [309B–312A].

<sup>976</sup> *Cf.* Farrell (1989): *Free Will in St. Maximus the Confessor*, 160, који примећује да се зло према Максиму односи на „индивидуалну људску ипостас и њену гномичку вољу, и њих се следствено тиче и обожење“.

<sup>977</sup> Изразе „моћи хтети“, „хтење“ или „вољност“ користимо у смислу својства природе. Према Хајнцеру (*cf.* Heinzer (1981): „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus’ Confessors“, 385) „код Максима није личностни акт воље, него означава можност воље као обележје и конститутивну динамику људске природе“.

<sup>978</sup> Ка сличном решењу иде и Балтазар (*cf.* Balthasar (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, 227) када каже да је за св. Максима ова слобода „у свом корену, слобода саме људске природе. Сâмо њено конкретно остварење, њено ‘ослобођење’ кроз усвојење, јесте дело личности, и управо ту слобода долази до изражаја“.

изван контекста њеног конкретног начина постојања – а тај начин постојања је и пројављује као слободну. Фарел добро закључује да „за св. Максима не постоји тако нешто као ‘воља уопште’, воља која би могла бити посматрана апстрактно у односу на њен ипостасни начин употребе.“<sup>979</sup> Ако ово применимо и на природу, долазимо до могућег разрешења противречности о којој смо говорили.<sup>980</sup> Дакле, када је реч о Богу, будући да божанска природа не детерминише Ипостаси Св. Тројице и да постоји само на ипостасни начин, може се рећи да је слободна, пошто би супротна тврдња значила да Бог не може да буде слободан, ако му је природа таква. Ако би се говорило о природи изван ипостасног концепта (како је било у нехришћанској философији пре Кападокијаца) онда би се она пројавила као неслобода и као извор неслободе како за Бога тако и за твар. Ако се, што св. Максим чини, природа сагледава у контексту њеног ипостасног постојања, она се јавља као слободна. Ту постоји разлика између Творца и твари. За разлику од Бога, у творевини природа у одређеној мери детерминише ипостас имајући сопствена ограничења узрокована створеношћу чији је узрок други (Бог). Ова ограниченост створене природе која је затвара у границе онтолошке нужности, на крају такође бива превазиђена ипостасним сједињењем са заиста Слободним Логосом Божијим а сама могућност ипостасног сједињења творевине са Творцем заложена је у логосу њене природе.

При утврђивању диотелитске Христологије, св. Максим је користио и тријадолошке аргументе како би поткрепио своје богословствовање. Како је већ наглашено, воља јесте својство природе али је њена употреба ипостасна. Ако би се воља прогласила својством ипостаси, то би значило поновно (пред-кападокијско) мешање појмова ипостас и природа. Такав теолошки дискурс довео би до великих проблема и на пољу Тријадологије бисмо запали било у савелијанство било у аријанство.<sup>981</sup> Јер ако Св. Тројица има једну вољу, а воља је својство ипостаси, испада да је у Св. Тројици једна Ипостас пошто је воља једна. А ако се крене од тога да је у Св. Тројици три Ипостаси, доћи ће се до аријанства

---

<sup>979</sup> Farrell, *op. cit.*, 161.

<sup>980</sup> Овде смо дали могуће објашњење тврдње коју св. Максим износи, а које је у сагласности са начелима његове Христологије и антропологије. Међутим, могло би се тврдити и да Максим овде једноставно није у праву, односно да није узео у обзир учење Кападокијаца према коме је Бог Бог по личности а не по природи, Који је Творац по слободи а не по природи итд.

<sup>981</sup> Cf. Novgorun (2008): *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, 137.



тврдњом да ипостаси Св. Тројице имају различиту вољу.<sup>982</sup> Ову аргументацију св. Максим овако изражава: „Ако је, дакле, чињеница да постојање воље свагда подразумева постојање вољног, онда ће и, по благоразумној обратности, постојање вољног свагда подразумевати постојање воље. Тако ће се, по вама, наћи и да је у надсуштаственог, наддоброг и блаженог божанства, обзиром да је једна воља његова, једна и ипостас, што је у складу са Савелијем, а с обзиром пак да су три личности, [произлази] да су и три воље, па тако и три природе, што је у складу са Аријем, будући да по отачким одређењима и правилима разлика воља подразумева и разлику природа.“<sup>983</sup>

Монотелити су своју аргументацију, између осталог базирали и на тврдњи да би постојање две воље у Христу неопходно значило њихову супротстављеност, те би се на тај начин увела подела у Христа. Св. Максим објашњава да као што две природе ипостасно сједињене не деле Христа, тако Га не деле ни две природне воље. „Ако, пак, Христос беше вољан и делатан у складу са сваком од природа, то јест, како је свакој природно, две су Његове природе, па су свакако две и Његове природне воље и овима једнака по броју и суштинска дејства (= енергије). Јер као што број природа истога и једнога Христа, будући благочестиво поиман и речима објављиван, не дели Христа, већ очувава, поред јединства, и разлику природа, тако и број суштински припадајућих његовим природама воља и дејстава, пошто Исти беше по обема природама, како је речено, и вољан и делатан за наше спасење, не уводи разлику, далеко било, већ, јасно је, само истих јединством одржање и очување.“<sup>984</sup>

Како смо већ више пута нагласили, неразумевање појма ипостаси односно личности, основни је узрок погрешне Христологије и суштински богословски узрок монотелитског спора.<sup>985</sup> Тако Пир предлаже св. Максиму да, као што постоји једна сложена ипостас, на исти начин прихвати сложеност две различите воље. Међутим, св. Максим му објашњава: „Видиш ли да је ту узрок ваше

---

<sup>982</sup> Cf. McFarland, I. A. (2007): „‘Willing Is Not Choosing’: Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology“, *International Journal of Systematic Theology* 9, 1, 7.

<sup>983</sup> *Disp.* [PG 91, 289D].

<sup>984</sup> *Disp.* [PG 91, 289BC].

<sup>985</sup> Тачна је Лурјеова примедба (Лурје (2010): *Историја византијске философије : формативни период*, 314) да се дубина спора „тицала не толико појма воље или енергије – који су код монотелита били превише аморфни да би изазвали дубоке несугласице – колико самог појма ипостаси“.

прелести? Наиме, ви не знате да је у питању састављање ентитета у ипостаси, а не у чему другоме, те да се тако сједињења не разумевају по сопственом логосу“.<sup>986</sup> Дакле, св. Максим истиче да је у Христу састављање ентитета, односно природа, у *ипостаси*, те да се тако састављени ентитети не разумеју по сопственим логосима, односно да остварење потенцијала и могућности сваке природе и свих природних својстава лежи у ипостаси. Мешање природне *способности* деловања и самог *начина* деловања је мешање природних и ипостасних својстава, што је, према св. Максиму, и узрок монотелитске заблуде. На питање да ли то значи да природе (у Христу) немају ништа заједничко, св. Максим смело одговара – „Ништа, до саме ипостаси истих природа. Христос, наиме, беше Ипостас његових природа без сливања“.<sup>987</sup> Ипостас/Личност је једини чинитељ јединства природа у Христу. Сваки покушај утемељења Христологије на основу природе је погрешан, пошто води истовременом одвајању Христа и од божанства и од човештва. Тако и сматрање воље својством ипостаси, према св. Максиму води несторијанству: „Јер говорећи како је једна воља оправдавају његове (= Несторијеве) речи, а ‘Изложење’ које су саставили сведочи да једна воља чува Несторија с обзиром на две личности које је он измислио“.<sup>988</sup> Другим речима, ако једна воља, која је иначе својство природе, треба да буде то што чува јединство Христово, онда је то следовање Несторију, пошто је он говорио о две ипостаси, односно за њега Ипостас није била пројава Христовог јединства. Пошто монотелити трагају за јединством које није ипостасно, сматрајући да воља треба да буде гарант тог јединства, онда су они подобни несторијанцима, каже св. Максим. Тврдња да је воља ипостасна рађа и тријадолошке проблеме, о чему је раније било речи. Св. Максим инсистира на овој аргументацији па каже да „ако кажу да је (воља) ипостасна, биће да је Син друге воље од Оца. Јер ипостасно је само оно што је одлика саме ипостаси“.<sup>989</sup> Следећу ову аргументацију Максим наставља: „да ли Бог свега и Отац има вољу по томе што је Отац, или по томе што је Бог? Ако ли по томе што је Отац, биће његова воља другачија од воље Сина; Отац, наиме, није

---

<sup>986</sup> *Disp.* [PG 91, 296B].

<sup>987</sup> *Disp.* [PG 91, 296D].

<sup>988</sup> *Disp.* [PG 91, 313B].

<sup>989</sup> *Disp.* [PG 91, 313C].

Син; ако ли по томе што је Бог, Бог је и Син, Бог је и Дух Свети; дакле, допустиће да је воља од природе, тј. природна.<sup>990</sup>

С друге стране, Личност јесте та која *усмерава* вољу. Тако је и људска воља у Христу, својствена Његовој људској природи, усмерена ка послушности и покоравану вољи Бога Оца. „Пошто исти сав беше Бог са човештвом и исти сав човек са божанством, он је као човек у себи и кроз себе човечије покорио Богу и Оцу дајући нам собом најбољи образац и пример за подражавање, како бисмо и ми, погледајући на њега као зачетника спасења, слободно наше предали Богу тако што нећемо волети ништа противно његовој вољи.“<sup>991</sup>

### III. 2. 5. Начини хтења (гномичка и проеретичка воља)

Утемељујући разјашњење своје диотелитске Христологије, св. Максим разликује вољу од *γνῶμη*, односно од гномичког хтења.<sup>992</sup> Сам каже да је овај појам многозначан и да је он у Св. Писму и код Отаца пронашао двадесет осам различитих начина његове употребе.<sup>993</sup> Према св. Максиму „*γνῶμη* није ништа друго до *каква* воља, која се испољава односно нечега, бића или чега одређеног добрим“. *Гνῶμη* дакле, представља начин остварења воље и не треба је мешати са вољом као природним својством. Зато каже да „није могуће да воља буде гномичка. Како да се допусти да је оно што из воље произлази воља?“ Дакле, немогуће је поистовећење воље и *γνῶμη*, пошто *γνῶμη* произлази из воље, тако да се од воље мора диференцирати. Према св. Максиму, примењивање гномичке воље на Христа имало би за последицу да се Његовој Ипостаси припише начин

<sup>990</sup> *Disp.* [PG 91, 313D].

<sup>991</sup> *Disp.* [PG 91, 305D].

<sup>992</sup> У својим ранијим списима, пре монотелитског спора, св. Максим није гномичкој вољи придавао превасходно негативно значење. Гномичка воља је према природној вољи имала однос сличан ономе који имају природна својства према ипостасним. То, међутим, није било довољно када је отпочео монотелитски спор, пошто би на тај начин могло да буде тврђено да не постоји разлика између гномичке воље светих и Христа. Због тога св. Максим уводи одређење гномичке воље као супротстављене природној вољи, и за њу нема места у Христу. Христос нема гномичку вољу склону греху, док свети имају такву вољу и подвигом је саображавају својој природној вољи која је у складу са божанском. На тај начин је св. Максим одстранио оптужбе о супротстављености воља у Христу (*cf.* Лурје (2010): *Историја византијске философије : формативни период*, 376).

<sup>993</sup> „И напросто, како не би набрајајући све појединачно начинио гомилу речи, истраживши Писмо и дела отаца нађох 28 различитих значења речи гноми; ова реч по себи не означава ништа опште или посебно, већ се замисао приповедача установљује на основу речи које јој претходе или следе. Стога је немогуће само једним значењем овакву реч одредити.“ Нисмо сигурни колико је оправдано Лурјеово (*cf.* Лурје, *op. cit.*, 310 *et passim*) превођење овог израза као „свест“.

постојања који одговара ипостаси човека. „Јер ако говоре да је Христос имао гноми, догматизују о њему, како је расправа о гноми показала, само као о човеку који је као и ми разматрањем разлучивао, незнајући, двоумио се и имао међусобно супротстављене мисли, пошто се разматрају двосмислености, а не недвосмислености. Јер ми имамо природну тежњу ка добром, а на који је начин нешто добро испитује се расправљањем и разматрањем. Стога се говори да је у нас гноми прирођена, *будући начином употребе природе*, а не њеним логосом, јер би у супротном природа била у непрестаној промени. А човештву се Христовом, будући да оно није просто на наш начин ипостазирано, већ божански, пошто је Бог постао телом ради нас један од нас, не може приписати гноми.“<sup>994</sup>

Гноми, дакле, није исто што и воља већ је то „начин употребе природе“. Додали бисмо као појашњење, да је то начин ипостасне – личносне употребе природе, али – а ово је врло битно – не и једини начин ипостасне употребе природе. Св. Максим у наставку и каже да човештво Христово није ипостазирано на наш начин, већ на божански, пошто је Он ради нас постао телом тј. оваплотио се, односно због тога што Он нема људску, већ Ипостас Бога Логоса. То да човештво у Христу није ипостазирано *на наш начин*, значи да Његова природа нема неку своју посебну ипостас – што је начин на који наша природа уобичајено бива ипостазирана – већ је ипостас Његове природе Ипостас Бога Логоса. У чињеници да је Ипостас Христова Ипостас Бога Логоса налазимо одговор на Летелову недоумицу, да ли Максимова тврдња да Христос нема гномичку вољу, на неки начин значи да Он нема *слободну вољу*, већ само природну?<sup>995</sup> Гномичка воља код човека се пројављује као избор између хтења које је у сагласности са логосом природе и хтења супротстављеном логосу природе. У том смислу се само условно може говорити о гномичкој вољи као слободној, пошто је овде реч о слободи *избора* између саглашавања са логосом сопствене природе и противљења њему.<sup>996</sup> Оваплоћеном Логосу таква воља није потребна, пошто Он нема потребе да изабира оно што као предвечни Син Бога Оца жели пре постанка света.

---

<sup>994</sup> *Disp.* [PG 91, 307D].

<sup>995</sup> Cf. Léthel, F. M. (1979): *Théologie de l'agonie du Christ la liberté humaine du fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris, 9.

<sup>996</sup> С друге стране, и када говоримо о природној људској вољи, и о њој можемо говорити као о слободној, у смислу да је њена ипостасна реализација (а другачија реализација ни не постоји)

Сада је јасније зашто св. Максим изразу γνώμη даје негативну конотацију, пошто се она као различита од воље, пројављује тако што кретање бића усмерава супротно његовом логосу.<sup>997</sup> Св. Максим тако одређује γνώμη као „начин кретања који се одвија из погрешне употребе, а не према природном логосу силе (Τῷ γὰρ ῥ κατὰ παράχρησιν τῆς κινήσεως τρω, ἀλλ' οὐ τῷ κατὰ φύσιν τῆς δυνάμεως λόγῳ)“.<sup>998</sup> Гномичка воља не представља стварност која није повезана са вољом, већ је то њено личносно усмерење. Међутим, иако се кроз гноми пројављује самовласност, односно слобода личности, будући да гноми није (или барем не мора да буде)<sup>999</sup> у сагласности са логосима природе, он представља παράχρησιν воље, односно њену погрешну употребу. Максимовим речима: „Ништа се по природи не противи Богу, пошто је све створено Он начинио и саздао. Ми нисмо подвргнути било каквој осуди због било чега што у нама постоји суштински (= по природи). Али јесмо подвргнути осуди због изопачења природних ствари. На тај начин ми гномички (γνώμικῶς) постајемо привезани за различита обличја зла“.<sup>1000</sup> Гномичка воља може и да се усагласи са природном вољом, односно са вољом Божијом. Али, њена специфичност је управо у томе што може да буде у несагласности са њима. Дакле, гномичка воља има могућност злоупотребе слободе односно самовласности, и баш по томе се и разликује од природне воље, што опет не значи да природна воља није самовласна и слободна. Због тога, када је реч о Христологији, св. Максим одређује гномичку вољу као грешну због тога што се њена посебност у односу на природну вољу пројављује баш кроз несагласност са природном вољом која је увек у сагласности са логосом Божијим о њој.<sup>1001</sup> Гномичка воља се не тиче просто ипостаси већ људске створене

---

слободна, због чега гномичку вољу поистовећујемо са слободом избора, али не и са самом слободом, која се пројављује не као избор већ као љубав.

<sup>997</sup> Cf. Gatti, M. L. (1987): *Visione sinnotica del pensiero di Massimo sulla base dei suoi testi fondamentali: Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi pre una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico et religioso*, Introduzione di G. Reale, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezione di Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi, 2, Milano: Vita e Pensiero, 379.

<sup>998</sup> *Opusc.* 20 [PG 91, 236C].

<sup>999</sup> Пре обожења, гномичка воља је подложна незнању и стога погрешном изабрању, које је одводи супротно њеном логосу и природној вољи. Cf. McFarland (2007): „Willing Is Not Choosing”: Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology“, 10.

<sup>1000</sup> *Opusc.* 7 [PG 91, 80AB].

<sup>1001</sup> Гномичка воља је резултат поделе у човековој вољи, што узрокује да се он „окрене од природног кретања... ка ономе што је забрањено“ (Ep. 2: [PG 91, 396C–397A]). У овом раном Максимовом спису, појам гноми још увек није задобио сасвим негативну конотацију, па тако стоји

ипостаси, која након пада и пре остварења будућег Царства, има склоност ка греху пошто још нису превазиђена њена природна ограничења.<sup>1002</sup> Св. Максим је стога одређује као „слободно избирајуће настројење, које стреми ка једном или ка другом, не означавајући природу него дословно личност и ипостас (καὶ οὐ φύσεως ὑπάρχον ἀφοριστικὸν, ἀλλὰ προσώπου κυρίως καὶ ὑποστάσεως)“.<sup>1003</sup> Погрешно би из овога било закључити да је личносно коришћење воље нешто што св. Максим сматра аутоматски (по)грешним, тим пре што се и природна воља не реализује другачије него ипостасно. Овде је реч о злоупотреби природне воље – а та злоупотреба је, наравно, могућа само на нивоу личности. Према Гатију, св. Максим гноми схвата као несавршени начин да се воља оствари, пошто подразумева трагање, одлучивање и избор, што значи да је подложна погрешци.<sup>1004</sup>

Код Христа не постоји гноми, пошто код Њега постоји савршено поклапање начина постојања и логоса природе, односно, Његова воља је у потпуној сагласности са логосом његових природа. Христос је имао савршену људску вољу које не укључује гноми, односно његова ипостасна употреба воље је у сагласности са логосом његове људске природе који је у сагласности са логосом Његове божанске природе. Да гномичка воља не представља својство људске природе, види се и по томе што св. Максим тврди да ће гномичка и проеретичка воља у будућем веку нестати: „ У то време неће бити проереси (= произвољења) (како је то по закону природе који сада влада), пошто ће нестати свака неизвесност у погледу ствари“.<sup>1005</sup> Да ли то онда значи да ће након обожења човек имати само природну вољу без њеног ипостасног изобраења? И ако је то тако, да ли из тога не следи закључак да ће слобода човека, која је управо заложена у ипостасној употреби воље, на неки начин бити поништена? Одговор на ова питања је наравно негативан. Према св. Максиму, воља обожених светих неће бити гномичка али ће бити ипостасна. Другим речима, њихово ипостасно остварење природне воље биће са њом у потпуном складу али ће задржати своја

---

да свети могу имати „један гноми и једну телима са Богом“. Но, већ се овде, како се види из првог навода, најављује дистинкција коју ће св. Максим касније разрадити (cf. McFarland, *op. cit.*, 9).

<sup>1002</sup> Cf. Farrell, J. P. (1987): *Free choice in St. Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University, 123;

Мајендорф (1994): *Христос у источно-хришћанској мисли*, 134.

<sup>1003</sup> *Opusc.* 16 [PG 91, 192BC].

<sup>1004</sup> Cf. Gatti, *op. cit.*, 380.

<sup>1005</sup> *Opusc.* 1 [PG 91, 24C].

посебна обележја која се тичу начина остварења те воље, и која указују на јединственост и непоновљивост конкретних ипостаси. Како истиче Макфарланд, разлике у вољи светих се у будућем веку неће тицати наше гномичке променљивости воље, већ ће представљати личносно – јединствено и непоновљиво – саображавање божанској вољи.<sup>1006</sup> До коначне есхатолошке реализације човека, гномички начин хтења остаје важећи за сва људска бића, док подвижништво представља пут ка усклађивању гномичке са природном вољом и тиме са вољом Божијом.<sup>1007</sup>

Христос је имао праву људску вољу, али се она није пројављивала као гномичка, већ као савршена, потпуно усклађена са логосом његове људске природе – „све природно у Христу има повезано за свој логос начин на који је изнад природе, тако да се и природа потврди логосом и икономија начином“.<sup>1008</sup> У том смислу св. Максим схвата Христово опирање смрти у Гетсиманском врту,<sup>1009</sup> пошто је то сасвим складу са логосом људске природе и тиме аутентичном људском вољом, али је с дуге стране показао послушност Богу Оцу што је такође у сагласности са људском природном вољом.<sup>1010</sup> Ту св. Максим разликује природни страх од неприродног, па каже да „страх по природи јесте сила постојана у бићу током опирања, док је страх противан природи неразумно опирање. Страх противприродан... Господ уопште није имао, док је страх који је по природи, као показатељ силе која постоји у природи и која се бори за постојање, вољно прихватио ради нас“.<sup>1011</sup> У Христу, стварно постојећу људску вољу, покреће и уобличава Ипостас Бога Логоса.<sup>1012</sup> Она је „уобличена Његовом божанском вољом и није се противила (τῷ αὐτοῦ θεϊκῷ θελήματι τυπούμενον, οὐκ

---

<sup>1006</sup> Cf. McFarland (2007): „Willing Is Not Choosing’: Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology“, 19.

<sup>1007</sup> Cf. *Disp.* [PG 91, 24D].

<sup>1008</sup> *Disp.* [PG 91, 300A].

<sup>1009</sup> *V. Opusc.* 7 [PG 91, 80CD]: „Он је уистину и стварно био људско биће: то сведочи Његова људска воља у жељи да се одвоји од смрти... И опет да је Његова људска воља сасвим обојена, у сагласности са самом божанском вољом, пошто је у сагласности са њом вечно покретана и одређена, што је јасно када он покаже да су све те ствари савршена потврда воље Оца, када као људско биће каже, ‘не како ја хоћу, него како ти’, дајући на тај начин себе као образац и пример стављања по страни сопствене воље савршеним испуњавањем божанске (воље), чак ако се због тога и суочимо са смрћу.“

<sup>1010</sup> Cf. Léthel, F. M. (1982): „La prière de Jésus a Gethsémania dans la controverse monothélite“, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, 2–5 septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires, 213.

<sup>1011</sup> *Disp.* [PG 91, 297A–300A].

<sup>1012</sup> *Opusc.* I [PG 91, 32A.]; cf. *Opusc.* 3 [PG 91, 81D].

ἐναυτιοῦμενοι).<sup>1013</sup> Св. Максим објашњава на примеру, да се способност говора тиче природе а само говорење се тиче гноми. Пошто је човечанска природа у Христу сасвим обожена,<sup>1014</sup> говори Максим, јасно је да се разликује оно што је обожено од онога што обожује. А ако је људска воља обожена „онда је јасно да је обожена поставши једно са Оним који обожује“.<sup>1015</sup> Дакле, начин или тропос хтења људске воље која се изразила у Гетсиманском врту, представља њено ипостасно уобличење (иако не и гномичко), њен ипостасни израз – који јој даје сâм Бог Логос. Ту, дакле, није реч о гномичкој или избиратељној вољи – Христос *није бирао* да ли ће, или неће учинити оно што је у складу са вољом Божијом. Гетсиманска молитва није процес расуђивања и бирања, она представља израз природне људске воље да избегне смрт, али и њено ипостасно „усмеравање“ покораванем вољи Божијој. Овде морамо да истакнемо још један моменат – посебност ситуације у којој се Христос нашао. Јер, како сâм св. Максим често наглашава, људска природна воља је увек у сагласности са вољом Божијом, односно увек жели и хоће оно што је у сагласности са њеним логосом. Тако је и жеља за бесмртношћу, коју људска природа има, сасвим сагласна са логосом Божијим о њој. У Христовом случају, међутим, из сотириолошких разлога, природна људска воља је требало да се усагласи са страдањем и смрћу, дакле са нечим што није у сагласности са општим логосом људске природе. То усаглашавање је могуће због обожења, које је истоветно са ипостасним сједињењем људске и божанске природе у Личности Бога Логоса.

Поред наведених, постоје и други разлози због којих св. Максим искључује гномичку и проеретичку вољу кад је реч о Христу. Наиме, пошто је већ показано да гноми (α и προαίρεσις<sup>1016</sup> који је са њим блиско повезан) представља личносни

<sup>1013</sup> *Opusc.* 3 [PG 91, 48D].

<sup>1014</sup> *Opusc.* 20 [PG 91, 236D]: „Јер Спаситељ је имао вољу у складу са Његовом људском природом, која, иако је била природна, није била обнажена попут наше, као и читаво Његово човештво, пошто је (Он) обожењем кроз јединство потпуно изнад нас, због чега је заправо безгрешан“. Макфарланд (*cf.* McFarland, *op. cit.*, 12) објашњава да на сличан начин као што чињеница да Христос има право људско тело није опречна са чињеницом да је његов субјекат Бог, тако ни чињеница да Христос има људску вољу није опречна чињеници да је субјекат хтења Ипостас Бога Логоса.

<sup>1015</sup> *Opusc.* 3 [PG 91, 48B].

<sup>1016</sup> Сâм св. Максим не поистовећује ове појмове у потпуности, али напомиње да други то чине (*cf.* *Opusc.* 1 [PG 91, 17C]). Према Лурјеовом (Лурје (2010): *Историја византијске философије : формативни период, 374–375*) успешном одређењу, *гноми* означава „расположење свести индивидуума које одговара неком избору“, док *проерейс* представља „сам избор, односно



начин хтења,<sup>1017</sup> тврдња да Христос има људску гномичку вољу би имплицитно значила да има и људску личност. Ту поново долазимо и до тријадолошке аргументације коју св. Максим користи. Приписивање гноми Ипостаси Бога Логоса значило би његово одвајање од друге две Ипостаси Свете Тројице<sup>1018</sup> што или води аријанству, или тврдњи да у Богу постоји само једна Ипостас, што представља савелијанство.<sup>1019</sup> Гноми код св. Максима није само партикуларна воља већ представља начин употребе природне воље, односно начин хтења. У том смислу треба схватити његово приписивање гноми Богу.<sup>1020</sup> Он не приписује Св. Тројици три гномичке воље које би одговарале свакој ипостаси, не због тога што, како Батрелос претпоставља, „гноми и личност нису по неопходности преплетене“,<sup>1021</sup> већ због тога што гномичка воља у Богу нема разилазеће већ синфоничко усмерење. Ту се враћамо на чињеницу да личносна тројичност Бога не повлачи за собом раздељење и раздвајање. Тако и гноми Свете Тројице показује истоветност усмерења. Укратко речено, може се говорити о једној гноми Бога зато што Три Ипостаси немају различита (и супротстављена) усмерења воље и због тога што овај израз, употребљен у тријадолошком контексту, означава ипостасну посебност употребе једне божанске природне воље. Као што је у Христу један Онај који хоће (који одређује усмерење природних воља) иако постоје две воље, тако су и у Светој Тројици три личности које хоће (које усмеравају природну вољу) иако је воља само једна.<sup>1022</sup>

\* \* \*

---

конкретни вољни акт“. Другим речима „гноми се односи према произвољењу као потенцијалност према актуализацији“. Ипак можемо закључити да су гноми и проересис међусобно повезани и да припадају истом одређењу (cf. *Opusc.* 1 [PG 91, 12C]; *Disp.* [PG 91, 329D]).

<sup>1017</sup> Cf. Farrell (1987): *Free choice in St. Maximus the Confessor*, 124.

<sup>1018</sup> Cf. *Opusc.* 3 [PG 91, 48A]: „Ако је ова (једна) воља гномичка, онда ће она представљати својство његове једне ипостаси... и онда ће се показати да је другачији вољом од Оца и Духа, и да се бори против њих“.

<sup>1019</sup> Cf. Watts, T. (2009): „Two Wills In Christ? Contemporary Objections Considered In The Light Of A Critical Examination Of Maximus The Confessor’s ‘Disputation With Pyrrhus’“, *Westminster Theological Journal* 71, 478.

<sup>1020</sup> *Opusc.* 16 [PG 91, 193B].

<sup>1021</sup> Батрелос (2008): *Византијски Христос – Личност, природа и воља у Христологији светог Максима Исповедника*, 165, н. 794.

<sup>1022</sup> Cf. Watts, *op. cit.*, 480.

На основу анализе Максимових ставова, видимо да је његов интерес у одбрани диотелитске Христологије превасходно онтолошки. Питање воља у Христу заправо је питање стварности Његове божанске и људске природе и њиховог неразделивог и несливеног личносног јединства.<sup>1023</sup> Без стварности Оваплоћења био би пољуљан сам онтолошки темељ постојања света и човека. Јер тајна Оваплоћења је тајна постојања света, пошто је тајна Оваплоћења, односно Оваплоћени Логос Божији, заправо истоветна са тајном Царства које ће се на крају показати као једина стварност и једино постојеће. „Јер Он је скривен чак и након Оваплоћења... или, да кажемо на божанственији начин, чак и у свом Оваплоћењу“.<sup>1024</sup> Ова скривеност о којој св. Максим говори није гносеолошка већ онтолошка, пошто ће се истинско назначење човека и света открити тек у будућем веку.

#### ***IV Царство Божије као темељ постојања***

##### **IV. 1. Есхатолошка димензија онтологије – свет као Литургија**

Читаво богословско дело св. Максима Исповедника је прожето есхатологијом која чини сам оквир и средишњу тачку свих тема којима се бави, посебно када је реч о Оваплоћењу и обожењу, које заузимају централно место у његовом „систему“. Зато није лако бавити се посебно есхатолошким аспектом његове мисли. Управо ова синтетичност теме есхатологије као и синтетичност осталих богословских „тема“, упозорава нас да је сваки покушај распарчавања и свођења теолошке проблематике на засебне одељке осуђен на неуспех. Ово треба имати на уму чак и када користимо саме изразе који упућују на поједине богословске „теме“. Не смемо заборавити да када кажемо „Христологија“ морамо имати на уму и њен есхатолошки и пневматолошки и еклисиолошки контекст. Без

---

<sup>1023</sup> Говорећи о овом јединству, Купер успешно поставља паралелу трансцендентног и иманентног са односом логос/тропос, иако сувише истиче поистовећење тропоса са партикуларним, без неопходног поистовећења са ипостаси: „Христова људска природа је потврђена пошто њен логос (њено „шта“) остаје сасвим нетакнут и природан. У исто време, она је трансцендирана, пошто тропос (начин или „како“) у коме та природа, у несмешаној заједници са божанском природном, слободно живи и на нивоу контигентног и партикуларног, јавља се као натприродна.“ (Cf. Cooper, A. (2005): *The Body in St. Maximus the Confessor*, Oxford, 151).

<sup>1024</sup> *Amb. Th 5.50–8 (CCSG 48. 22).*

тога ће наши увиди бити скучени, и, у крајњој линији, погрешни.<sup>1025</sup> Ово још више важи за мисао св. Максима која сама не садржи такве поделе.<sup>1026</sup> Нећемо никада код св. Максима сусрести поглавља која се искључиво баве овом или оном богословском темом. Па чак и када наиђемо на дела која у свом називу указују на неку богословску „област“ (рецимо *Поглавља о теологији и икономији Оваплоћеног Сина Божијег*), њиховим читањем ћемо се уверити да се она баве и свим осталим богословским аспектима.

Ипак, ради прегледности смо одабрали да овде анализирамо извесне моменте Исповедникове мисли који нам могу помоћи у бољем разумевању његове христолошке онтологије и етике.<sup>1027</sup>

#### IV. 1. 1. Нада будућег и испуњена есхатологија

Међу аспектима битним за схватање Максимове есхатологије свакако је његово схватање времена. Једно од места где се св. Максим овим питањем бави свакако је *Ad Thalassium* 22, где даје богословску егзегезу *Eph* 2, 7 и *1Кор* 10, 11, одговарајући на питање: „Ако ће у вековима који долазе Бог да покаже своје богатство, како је могуће да је на нас дошао свршетак векова“. Пол Бловерс у самом питању види „класичну напетост Павлове мисли између наде будућег и ‘испуњене’ есхатологије“.<sup>1028</sup> Велико је питање како ћемо ову напетост схватити: да ли као напетост која се тиче жарке жеље за Парусијом и ишчекивање њеног будућег остварења које у овом веку ствара умишљени психолошки осећај да се иста већ остварила, или је пак реч о онтолошкој напетости где есхатон, на парадоксалан начин, улази у историју. Другим речима, да ли ћемо саму есхатологију разумети превасходно или чак једино као „реч о последњим

---

<sup>1025</sup> Овакво раздвајање богословских „дисциплина“ данас је готово уобичајено, што има погубни утицај на одајање хришћанског учења (догматике) од стварног живота. Када је реч о Христологији, подсећамо на упозорење Зизијуласа (Зизијулас (1992): „Христологија и постојање: дијалектика створеног и нествореног“, 182) да ће „Христологија остати ‘догма’ без егзистенцијалног значаја, уколико се не преведе и не заживи еклисиолошки“. Св. Максим Исповедник може да нам буде пример егзистенцијалног приступа хришћанској догматици.

<sup>1026</sup> Код св. Максима је аргументација увек *ex connexione dogmatum* (cf. Croce (1974): *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, 164–165).

<sup>1027</sup> С друге стране, будући да есхатологија у богословској мисли св. Максима представља крајеугаони камен, многим „есхатолошким темама“ се бавимо на одговарајућим местима у читавом нашем раду.

<sup>1028</sup> Blowers (1997): „Realized Eschatology in Maximus the Confessor, *Ad Thalassium* 21“, 250.

временима“ или као „предзамисљени циљ“ који се већ овде и сада у историји остварује, иако не у пуноћи у којој ће то бити приликом општег васкрсења.

Код научника новијег доба, бар када је реч о павловској и уопште ранохришћанској есхатологији, као да је преовладао први став, у смислу да је рана Црква била есхатолошки утемељена пре свега или једино на ишчекивању скорог доласка Спаситеља. Тако се „напетост“ о којој је реч углавном разуме као напетост онога што *сада јесте* и онога што ће *тек бити*, у смислу да се есхатолошка надања тичу *једино* (потпуно неостварене) будућности те се превиђа иконичко предокушавање те будуће стварности кроз парадоксални улазак Духа Светога у историју. Држимо да ово виђење није исправно, будући да хришћанска, поготову раноцрквена есхатологија, управо кроз евхаристијско искуство заједничарења са Богом већ опитује очекивани долазак Царства. Штавише, сама Евхаристија је узрокована тим будућим Царством, које представља коначну истину бића и постојања творевине.<sup>1029</sup> Због задржавања у оквирима теме, нећемо се овде даље бавити ранохришћанском есхатологијом. Ових неколико напомена је било неопходно да бисмо могли разумети концепцију самог св. Максима те избећи стављање његове мисли у неодговарајући контекст.

За рану Цркву, али и за св. Максима, Царство Божије је представљало већу реалност од реалности коју поседује свет у свом садашњем стању. Дакле, напетост јесте постојала, али не напетост између „сада“ и „онда“ већ између „већ“ и „још не“. Другим речима, то је напетост између „иконе“, схваћене као онтолошки утемељене, и њене коначне реализације. Онтолошко утемељење иконе значи, пре свега да она није нешто друго, нешто (онтолошки, битијно) различито од прототипа који иконише, већ представља његов почетак, без кога нема ни остварења оног што се очекује. Управо у том смислу, будући да ће крај открити право значење почетка, можемо речи да се истина ствари налази у будућности, с тим што је та будућност већ сада и овде присутна, иако не у својој потпуној актуализацији.

\* \* \*

---

<sup>1029</sup> Зизијулас (cf. Зизијулас, Ј. (2004): „Евхаристија и Царство Божије“, *Беседа*, књига 6, 10) истиче да је „Евхаристија последица будућег Царства. То будуће Царство, један будући догађај (стање будућих ствари), као узрок Евхаристије, даје јој истинско битије“.

У ранијем одељку смо донекле анализирали Максимово схватање и употребу појмова „почетак“ и „крај“. Сада ћемо више пажње обратити на есхатолошку димензију ових богословских концепција, која им даје коначни смисао и омогућава њихово исправно разумевање. Понеке наводе св. Максима ћемо и поновити, како бисмо на овом месту истакли аспекте који су нам у контексту ове теме од посебног интереса.

Према св. Максиму, Бог је још пре стварања имао план за творевину, о чему говори у *Одговору Таласију* 22: „А тај план се састојао у томе да се Он сам сједини (ἐγκραθῆναι), без промене, са људском природом, кроз истинито сједињење у једној ипостаси<sup>1030</sup> и да тако са Собом непроменљиво (ἀναλλοιώτως) сједини човечанску природу. Ово се збило ради тога да би Он постао човек, како је Сâм Он знао, да би тако човека учинио богом (Θεὸν δὲ ποιήσειε) кроз сједињење са Собом“.<sup>1031</sup> Видимо да есхатологија овде бива поистовећена са протологијом., у смислу да есхатон представља коначни завршетак и испуњење исте воље Божије која се пројавила и при стварању. Циљ самог стварања јесте Оваплоћење Сина Божијег ради обожења творевине. У наредним одељцима, св. Максим објашњава двоструко схватање векова. Тако је једне векове Бог одредио за испуњене предзамисљене Тајне Оваплоћења, док је друге одредио да човека учини Богом: „Због тога је премудро поделио векове и једне одредио да у њима постане човек, а друге да у њима човека учини богом“.<sup>1032</sup> Ови „други векови“ очигледно се односе на Оваплоћење Сина Божијег али истовремено и на Његов други и славни долазак. Св. Максим даље каже да „када је дошла пуноћа векова, одређених унапред да у њима заиста учини Себе човеком, божанска намера је постала стварност (τῶν πρᾶγματων λαβούσης) остварењем Оваплоћења.“<sup>1033</sup> Божанска намера је тако на двоструки начин постала стварност. Прво Оваплоћењем Сина Божијег, а друго доласком Царства Божијег, иако још не у пуноћи.

Св. Максим предлаже егзегетско разрешења 1Кор 10, 11, објашњавајући да се свршетак векова који је до нас дошао односи на остварење Оваплоћења: „Тако

---

<sup>1030</sup> Видимо да је сједињење створене и нестворене природе према св. Максиму καθ' ὑπόστασιν ἀληθοῦς ἐνώσεως, – „истинито *ипостасно* сједињење“.

<sup>1031</sup> *QT* 22 [SSCG 7, 137: 8–14].

<sup>1032</sup> *QT* 22 [SSCG 7, 137: 14–16].

<sup>1033</sup> *QT* 22 [SSCG 7, 137: 17–20].

су, дакле, сагласно вољи Божијој, векови одређени да у њима Бог стварно постане човек достигли до нас свој свршетак, када је Бог заиста извршио и испунио Своје Оваплоћење<sup>1034</sup>. С друге стране, у вековима који долазе ће се показати „превелико богатство“ (Еф 2, 7), кроз остварење обожења омогућеног Оваплоћењем: „Сада, пак, треба да чекамо друге векове који ће доћи и у којима ће се остварити тајинско (μυστικῆς)<sup>1035</sup> и неизрециво (ἀλπορήτου) обожење (θεώσεως) човека“.<sup>1036</sup> Изгледа да св. Максим прави доста оштру границу између „садашњег“ и „будућег“, тражећи да промишљајући о њима, векове поделимо на оне који су при крају и на оне који још нису почели. „Разделимо тако и ми, у својим мислима, векове, и одредимо једне који се односе на тајну божанског Оваплоћења, а друге као оне који се односе на благодат човековог обожења“.<sup>1037</sup> Св. Максим поставља јасну границу и тачно разграничење оног што је *већ* и онога што *тек* има да се у пуноћи оствари. *Тада* ћемо наћи да се први (садашњи векови) налазе на своме крају, а да потоњи (будући векови) још нису отпочели. Садашњи векови се односе на Божији силазак (καταβάσεως) човеку, а потоњи на узлазак (ἀναβάσεως) људи к Богу. На основу изнесеног, дало би се закључити да је св. Максим овде пронашао задовољавајуће решење егзегетско-богословског проблема: *испуњени* векови су они који се тичу Оваплоћења док су *оčekивани* они који се тичу обожења. Уколико бисмо овде закључили нашу анализу, могао би се стећи утисак да св. Максим подржава „раздељену“ есхатологију, тј. есхатологију која не увиђа присуство есхатона у историји.

Ипак, нешто касније, св. Максим нам пружа једну другачију перспективу која мора бити узета у обзир. Поред тумачења које смо размотрили, он такође указује на чињеницу да је до нас *већ дошао* „крај векова“. Овај парадокс *присутва краја* који се још очекује, св. Максим објашњава у контексту Оваплоћења. Он каже да је „Господ наш Исус Христос почетак (ἀρχή), средина (μεσότης) и крај (τέλος) свих векова – и прошлих и садашњих и будућих“.<sup>1038</sup> Ово

<sup>1034</sup> *QT 22 [PG 91, 317C].*

<sup>1035</sup> Не треба изгубити из вида да овај појам код св. Максима редовно упућује на догађај Евхаристије.

<sup>1036</sup> О Максимовом схватању обожења више ће бити речи у одговарајућем одељку трећег поглавља.

<sup>1037</sup> *QT 22 [PG 91, 317D].*

<sup>1038</sup> *QT 22 [PG 91, 320B].*

можемо разумети само ако имамо на уму чињеницу да за св. Максима, евхаристијска стварност присуства Царства представља темељну реалност и темељно онтолошко устројство света. Зато што се оваплотила Личност Бога Логоса, Он сâм се пројављује као почетак, средина и крај свих векова. Како? Тако што је у Њему уипостзирана читаву створена природа, за коју време (почетак, средина и крај су темпоралне категорије) и (просторно) временско бивствовање, представља суштински квалитет. Оваплотивши се, Бог Логос је у своју Ипостас прихватио читаву тварну природу у чије онтолошко одређење спадају простор и време. Будући да тварна природа у Њему остаје аутентична и неизменљива, ни њена временитост (нити пак просторност) није одстрањена. С друге стране, Бог Логос, по својој божанској природи, постоји на начин који искључује темпоралност. Тварна природа уличносњена у Бога Логоса, задржава своју тварност – а то значи просторно-временску одређеност – али мења свој *начин постојања*. Променивши начин постојања, будући уипостзирана у Бога Логоса, тварна природа мења и *начин* своје временитости и просторности. Тако време престаје да буде „издељено“ оним „пре“ и „после“ и не одговара више на питање „када“. Тако св. Максим може да каже да је „дошао до нас благословом вере крај векова, који ће се благодаћу и остварити ради обожења достојних“, <sup>1039</sup> спајајући оно „дошао је“ – прошло време – и „остварити“ – будуће. Крај векова је, дакле, до нас дошао, али тек има да се благодаћу у пуноћи оствари.

Овде видимо једну другачију димензију есхатологије, која више није схваћена у строгој линеарној супротстављености садашњег и будућег. Не само што почетак налази своје испуњење у крају – у смислу да је Оваплоћење предзамисљено на почетку а остварено на крају – већ Оваплоћење представља и средиште (μεσότης) свих векова. Иако изнесена подела на „векове Оваплоћења“ и „векове обожења“ несумњиво остаје, овде се јавља парадоксална тврдња да је Христос „почетак (ἀρχή), средина (μεσότης) и крај (τέλος) свих векова – и прошлих и садашњих и будућих“, чиме св. Максим истиче присуство есхатона у историји, које се остварује Духом Светим.

На другом месту наилазимо на формално другачију тврдњу, када св. Максим каже да: „Бог по себи, колико га можемо себи представити, није ни

---

<sup>1039</sup> *QT* 22 [PG 91, 320BC].

почетак, ни средина ни крај, нити је било шта што би се, као од Њега самог по природи ниже, могло сагледати... [бивајући] изнад свих суштина могућности и енергија [бића].“<sup>1040</sup> Св. Максим овде као да се супротставља Платоновој тврдњи који наводи орфичку изреку: „Заиста, управо је Бог, као што стара изрека каже, онај који садржи почетак и крај и средину бивствујућег“.<sup>1041</sup> Овде је реч о Максимовој намери да потврди трансцендентност Божију<sup>1042</sup> пошто временитост и просторност представљају природна својства постојања тварне, али не и нетварне природе. Када говори о Христу као почетку, средини и крају, онда има у виду Његово Оваплоћење, а када говори да Бог није ни почетак ни средина ни крај, у виду има божанску природу која је непричасна тварном начину постојања.

Св. Максим сагледава есхатон кроз призму његове пројаве у садашњем веку, његовог почетка овде и сада у светлу потпуног остварења у будућности, за шта налазимо потврде и на другим местима у његовом опусу. Тако, у *Гностичким стословима*, св. Максим каже да је „Царство Бога Оца као могућност (δυνάμει) присутно у свима верујућима; као актуелност (ἐνεργεία) [присутно је] у онима који, сасвим оставивши природна расположења душевног и телесног, стичу [живот] духовни који [стога] могу рећи: ‘А живим не више ја, него живи у мени Христос’“ (Гал 2, 20).<sup>1043</sup> Присутност Царства у свима верницима је остварена као могућност (δυνάμει) и као потенцијал, док се актуелизира (ἐνεργεία) – оприсутњује – у онима који своје биће утемељују на Сину Божијем. Видимо, дакле, да се присуство Царства јасно сагледава и у садашњем веку. Темпоралност створеног света је двојако узрокована: прво самим стварањем а потом и падом. Код св. Максима чињеница временитости света не указује просто на историичност постојања твари већ и на онтолошку разлику твари и Творца, пошто време какво сада познајемо подразумева промену и пропадљивост од чега ће се твар ослободити само „у будућем веку“.<sup>1044</sup> Као што ни кретање код св. Максима не означава просто физичко померање створења, тако ни време о коме је реч не представља просто историјско време већ указује на онтолошку другост, на

---

<sup>1040</sup> *ТС I*, 2 [PG 90, 1084A].

<sup>1041</sup> *Epinomis*, IV, 715a–716a.

<sup>1042</sup> О осталим аспектима Максимовог схватања почетка, средине и краја, било је речи ранији у овом поглављу.

<sup>1043</sup> *ТС II*, 92 [PG 90, 1169A].

<sup>1044</sup> *Cf. Amb.* 20 [PG 91, 1220C].



напредовање твари као њеном циљу – на њено обожење.<sup>1045</sup> Историјско време које познајемо, не само да је условљено чињеницом створености већ и падом. И једно и друго треба да буде превазиђено у будућем веку, али не у смислу укидања временитости већ у смислу укидања смртног начина постојања времена и простора. Пошто при остварењу логоса природе твари неће доћи до промене саме природе, већ до промене њеног начина постојања кроз ипостасно сједињење и поистовећење са Богом Логосом, тако неће доћи ни до укидања времена и простора који представљају природно својство постојања твари. С друге стране, доћи ће до њихове промене, пошто ће се изменити начин постојања твари, тако да можемо говорити о њиховом превазилажењу иако не и о укидању. Време и простор не треба да сагледавамо као некакве независне реалности које постоје мимо творевине. И време и простор представљају део природног индивидуализираног и смртног (услед створености) начина постојања творевине. Њеним преображајем преобразиће се и време. Тај преображај времена и простора, који губе карактер раздљивања бића, сада предокушамо у литургијском искуству, кроз учествовање у стварности јединства Тела Христовог.

У Христу, Оваплоћеном Логосу, открива се божански циљ стварања: „... у светињи својој, односно у Оваплоћеном Логосу Своме, откривајући свој божански циљ својом икономијом преко тела Сâмога Христа сакривен од векова и покољења. Благодарехи његовом човекољубивом пребивању међу нама, као да нам говори, дарујући живима као образац живота вечни пример добрих дела...“.<sup>1046</sup> Видимо да је св. Максим и овде сагласан да дотадашњом светоотачком традицијом која Христа види не само као Онога који ће на крају доћи, већ и као Онога који је сада и овде присутан, који пребива међу нама. На другом месту свога *Тумачења 59. Псалма*, св. Максим каже: „Постојано надање на будућа добра непоколебљива је тврђава вере. Захваљујући тој нади ми у невољама које се шире *созерцавамо будућност као садашњост* (ὡς παρόντα τὰ μέλλοντα θεωροῦντες), пребивајући у искушењима без сагињања“.<sup>1047</sup> Сагледавање будућности као садашњости (ὡς παρόντα τὰ μέλλοντα θεωροῦντες) свакако није фантазмично, већ представља онтолошку стварност. Присуство Царства Божијег, иако још увек у

<sup>1045</sup> Cf. Perl (1991): *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*, 284.

<sup>1046</sup> *ExpPs.* [PG 90, 864C].

<sup>1047</sup> *ExpPs.* [PG 90, 865C].

„огледалу и загонетки“ представља стварност, и почетак његовог пуног остварења. Тумачећи на другом месту дати новозаветни израз из 1Кор 13, 12, св. Максим примећује да су „сва садашња добра у поређењу са оним будућим [тек само] одрази њихових логоса. Она су [значи] иконе [свог] стварног Праобраза, још увек немајући свој лик до краја остварен... због тога су и врлина и познање непрекидно напредовање, а сâм је Праобраз том познању садржан у загонетки“.<sup>1048</sup> Врлина и познање се сагледавају као напредовање ка циљу који ће бити у пуноћи остварен тек доласком Царства, док са друге стране, учествовање у Тајни Парусије није могуће без садашњег кретања ка циљу који је у складу са логосима, жељама Божијим за творевину. Онтолошка реалност света није у њему самоме већ у његовом учествовању у Тајни Христа, у његовом постајању Телом Христовим. Свет ван Христа је недостатан у бићу, само несавршено учествује у Богу и због тога постоји несавршено, како примећује Перл,<sup>1049</sup> и само литургијским учествовањем у Христу он заиста може *бити*.

Оваплоћење Логоса јесте основа нашег учествовања у Царству, „... пошто је он погубитељ сваке злобе и незнања, победилац сваког времена и природе (χρόνου καὶ φύσεως)... имајући са нама заједницу преко плоти, он спали наше стање порочности... односно (нашу) душевну настројеност, *поробљену временом* (δεδουλωμένην τῷ χρόνῳ) или прелашћену овим веком“.<sup>1050</sup> Христова победа над временом и природом управо мора бити схваћена као ослобођење од временитости, односно пролазности, што значи смрти и трулежности.<sup>1051</sup> Поробљеност времену овде означава поробљеност смрти. Управо та потчињеност смрти, која се уочава и у начину постојања времена и простора јесте основни узрок „порочности“ о којој говори св. Максим.<sup>1052</sup> Оваплоћење Христово омогућава почетак напредовања ка будућем Царству, које ће бити испуњење и потпуно остварење овог доброг почетка: „... на крају времена, услед доласка Христовог, долази до промене и преласка људи од неверја ка вери, од порочности

<sup>1048</sup> *QT* 46 [PG 90, 420B].

<sup>1049</sup> Cf. Perl (1991): *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*, 280.

<sup>1050</sup> *ExpPs.* [PG 90, 857C].

<sup>1051</sup> Cf. *Amb.* 67 [PG 91, 1397AB]: „Јер све што се креће такође је и створено, и стога је по неопходности потчињено времену... Јер свако створено биће има почетак свог бића (ἀρχὴν τοῦ εἶναι) пошто је почело да буде, и растојање (= интервал) (διάστημα) од када је почело да буде“.

<sup>1052</sup> О овој теми ћемо опширније говорити у наредном поглављу у одељку где ће посебно бити обрађено питање греха и његових онтолошких последица и узрока.

ка врлини и од незнања ка познању Бога, што бива по *добровољном извољењу и избору* (свакога), и зато што ће затим, при свршетку векова, посредством очекиваног Васкрсења, доћи до свеопштег и природног у благодати обновљења и мењања свег људског рода из смрти и трулежности у живот вечни и непропадљивост... јер ће се кроз Њега остварити потпуно избављење од смрти и трулежности“.<sup>1053</sup>

Спасење, које је истоветно са учествовањем у заједници са Богом, а која је омогућена Оваплоћењем Логоса, зависи од слободне воље створених бића, што св. Максим непрестано истиче.<sup>1054</sup> То је и очекивано с обзиром да заједничарење са Богом јесте заједничарење у љубави а слобода бића је њен основни предуслов али и пројава. Учествовање у будућим добрима се остварује *овде и сада* кроз *добровољно извољење и избор*, док ће приликом Васкрсења наступити свеопште обновљење.

То свеопште обновљење ће се огледати у воспостављању јединства створених бића које се, пошто није превазишло своје могућности створене природе, кроз осмрћеност распарчало. То јединство свакако није схваћено у оригенистичком смислу враћања јединству које је постојало пре стварања материјалног света, што св. Максим јасно наглашава: „Ова размишљања нас воде једном јединству које ће бити, а не које је било па се распало, у коме ће достојни учествовати, а које сада наслућујемо и у икони имамо, пошто је изнад свега (набројаног) то чему се надамо, јер као што је написано (1Кор 2, 9): то је изнад онога што видесмо и чусмо и замислисмо. А то (чему се надамо) биће, изгледа, покораване о коме говори божански Апостол (рекавши) да је Син све који су добровољно пристали да буду покорени, покорио Оцу. Тим покораванем или кроз њега укинуће се последњи непријатељ који је над нама – смрт (1Кор 15, 26).“<sup>1055</sup>

П. Шервуд исправно примећује да је Максимова схема сасвим супротна Оригеновој,<sup>1056</sup> упркос сличностима са *De principiis*, где Ориген каже да „од таквог краја созерцавамо почетак ствари. Јер крај је увек попут почетка; и стога,

---

<sup>1053</sup> *ExpPs.* [PG 90, 857B].

<sup>1054</sup> Мидић (Мидић (2003б): „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима“, 25) тачно примећује да се код св. Максима „онтологија поистовећује са заједницом, и то са заједницом тварног и нетварног у Христу као будућем, последњем догађају.“

<sup>1055</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1076A].

<sup>1056</sup> Sherwood (1958a): *Maximus and Origenism, Αρχη και Τελος*, 1–26.

пошто постоји за све један крај, исто тако треба схватити и један почетак за све“.<sup>1057</sup> Али, код св. Максима није реч о враћању на почетак *какав је био*, већ о остварењу почетка *какав је требало да буде*, будући да почетак истовремено садржи и циљ стварања. Почетак за св. Максима не представља остварење краја, мада је у почетку садржан логос, односно смисао и циљ стварања. Сам крај – есхатон – кроз своје остварење, даје почетку смисао, открива до краја његов логос као циљ и жељу Божију. Крај, дакле, пројављује оно што је Бог на почетку зажелио, што је била Његова намера да се почетком оствари. У том смислу почетак у своме крају налази свој смисао и своје испуњење: „Пошто се свему створеноме почетак и крај налази у његовом циљу... почетак од кога је (човек) добио постојање и учешће у ономе што је по природи добро, а крај као оно што је достојно сваке хвале и коме је достигао на основу свога убеђења и слободне воље... достигавши постао је бог добивши од Бога обожење“.<sup>1058</sup>

Другим речима, у обожењу се остварује циљ због кога је све створено, па тако у том крају почетак, тј. стварање, налази своје испуњење. Због тога св. Максим каже да је „Тајна Христова блажени крајњи циљ ради којег је све створено. То је божански циљ, предзамисљен (од Бога) пре почетка свих бића, којег одређујући кажемо: да је он унапред смишљени свршетак, ради којег је све, а он није ни ради чега“.<sup>1059</sup> Христос је „блажени крајњи циљ“ јер се у Њему васпоставља читава творевина, задобија кретање сагласно свом логосу и достиже испуњење тог логоса што је за сада видљиво „у огледалу и загонетки“ а онда, тј. приликом општег васкрсења ће се видети „лицем у лице“. Тек из краја, тј. из есхатона, могуће је спознати смисао стварања и назначење човека, које се услед пада прародитеља није остварило одмах након почетка: „Јер нико не испитује природно почетак, као што ни природно не иште крај... јер пошто је човек, говораше (Св. Писмо), одмах са бићем кроз непослушност, оставио свој почетак иза себе, и није могао искати оно што је иза њега остало; и, пошто почетак природно ограничује покрет оних што су под њим постали, зато је с правом назван и крајем, у којем, као узроку покрета покретаних (= створених), добија пут

---

<sup>1057</sup> Cf. *De principiis* 1. 6. 1, 2.

<sup>1058</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1081D].

<sup>1059</sup> *QT* 60 [PG 90, 631A].

(свој) завршетак“.<sup>1060</sup> Пошто су створена бића ограничена својим почетком, својом створеношћу, своје крајње одређење могу созерцавати само с обзиром на крај, тј. с обзиром на будуће Царство, које је завршетак пута створених бића, завршетак који представља превазилажење ограничења природе која је створена. У том смислу св. Максим каже да је „Царство Божије... самоправа, ка којој, као крају, хита сваки покрет марљивога“.<sup>1061</sup>

Као што видимо, за св. Максима, из истине Царства Божијега које ће доћи спознајемо истину стварања али и истину твари, истину времена и простора. Стварање, али и само постојање створених бића, потврђује се и показује као истина због краја којем стреми и који ће доћи. И тек у том крају спознаје се истина бића, пошто се тек у том крају, у Царству, Живот јавља као одиста причасан створеним бићима, која тек на тај начин задобијају богоподобни начин постојања, задобијајући живот вечни који није заложен у самој њиховој природи, већ у личносном потенцијалу те природе да достигне крај који превазилази њене створене границе и достигне Живот који, стога што је постојећи, представља и једину истину бића.

#### **IV. 1. 2. Евхаристијско утемељење есхатологије**

Видели смо да св. Максим говори о „благодати обновљења“ које ће се у потпуности остварити у будућем Царству Божијем које нам је обећано и које исчекујемо. Но како разумети ту „благодат обновљења“ и на који начин она сада делује у верујућима? Св. Максим нам, у својој седмој *Амбигви*, детаљније појашњава своје учење о логосима, о чему је раније више речено.<sup>1062</sup> Говорећи о јединству мноштва<sup>1063</sup> створених бића у Једноме – у Сину Божијем – он тврди да ће створења „препознати јединог Логоса, који се разликује у мноштву (посредством) њихове међусобне неразделивости и несливене посебности сваког

---

<sup>1060</sup> *QT* 60 [PG 90, 613CD].

<sup>1061</sup> *QT* 60 [PG 90, 616B].

<sup>1062</sup> Видети одељак *Λόγοι τῆς φύσεως* и *Τρόπος τῆς ὑπαρξέως* у овом поглављу, стр. 182.

<sup>1063</sup> И ово питање је обрађено детаљније у одељку *Један и мноштво – јединственост и мноштвеност* у овом поглављу, стр. 211.

понаособ у односу на друге... [да ће га препознати] кроз (литургијско) уздизање (ἀναφορά) свих ка Њему, као почетку и узроку свега.<sup>1064</sup>

Видимо да је Максимова есхатолошка онтологија по своме карактеру евхаристијска. Управо се у Евхаристији и Евхаристијом Царство Божије пројављује *овде и сада*, управо евхаристијом *овде и сада* постајемо учесници и причасници стварности која ће се у будућности пројавити у сили. Литургијско уздизање – ἀναφορά – свега Богу Оцу управо јесте есхатолошки чин, опитно кушање истине Царства, благодат која се даје Духом Светим. Учествовањем у Евхаристији постајемо учесници „свеопштег и природног обновљења у благодати и мењања свег људског рода из смрти и трулежности“.<sup>1065</sup> Управо Црква у догађају Евхаристије, према св. Максиму, јесте почетак остварења будућег Царства. У њој творевина задобија начин постојања<sup>1066</sup> какав ће у пуноћи бити остварен приликом доласка Царства. Распарчаност творевине, која није ништа друго до актуализована смртност, ту се превазилази, будући да настаје једна посебна веза која „собом укида и засењује све остале делимичне везе које се запажају код свих бића аналогно природи свакога од њих, али не тако да их руши, уништава или враћа у небиће, него побеђујући их и показујући се изнад њих, као што се показује целина над деловима, или узрок над целином, при чему и сама целина и делови те целине природно је да се показују и да постоје, јер имају целокупни узрок који светли изнад њих“, како у *Мистагогији*<sup>1067</sup> каже св. Максим. Појединачна створена бића граде међусобне везе и односе, али ти односи нису довољни за превазилажење смрти и пропадљивости, пошто ни једно од створених бића нема у себи капацитет за вечно постојање пошто су сва настала из небића. Због тога сва творевина мора да ступи у један посебан личносни однос, да буде ипостазирана у Личности Оваплоћеног Сина Божијег, што представља стварност божанског начина постојања, при чему се међусобни односи створених бића не нарушавају, нити сâма бића губе своју природну разноликост и својственост. Ова стварност божанског начина постојања остварује се управо у Цркви као евхаристијском догађају, што потврђује сам св. Максим неколико редова ниже:

---

<sup>1064</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1077CD].

<sup>1065</sup> *ExpPs.* [PG 90, 857B].

<sup>1066</sup> Већ смо показали да се израз „начин постојања“ суштински поклапа са Максимовим богословским поимањем личности, овде конкретно Личности Оваплоћеног Сина Божијег.

<sup>1067</sup> *Myst.* 1, 2 [PG 91, 665B].

„На исти начин и света Божија Црква, показаће се да чини у нама дела слична делима Божијим будући да је она његова икона и прволик. Јер је велики и скоро безгранични број људи, жена, деце ... који налазећи се у Цркви, од ње бивају поново рођени и пресаздани Духом ... уводећи их све у свеопштост и сједињујући их у њој“<sup>1068</sup> Црква се тако показује као пројава Царства Божијег у историји, јер се у догађају Евхаристије збива оно што ће се у пуноћи збити када Царство наступи у сили и слави. Црква – а то ће рећи Христос као Црква – сједињује раздвојено, које на тај начин превазилази оквире створене природе, пошто би створена баћа у супротном, када не би било превазилажења те раздвојености, „била у опасности да сâмо њихово биће преобрате у небиће, одвојивши се од Бога“.<sup>1069</sup> Очигледно је да је Црква као Евхаристија овде поистовећена са самим Христом, сједињујући ипостасно а не на основу природе створена бића. Тај ипостасни начин сједињења Бога и твари омогућава природно очување творевине али и очување разлика међу бићима. Речима св. Максима, Црква је „једна по својој ипостаси, и не допушта деобу својих делова због њихове међусобне разлике“.<sup>1070</sup> Јединство Цркве „по ипостаси“ је јединство по ипостаси Бога Логоса. Бог Логос је Ипостас Цркве и на тај начин сједињује у себи све који учествују у том догађају.<sup>1071</sup> Управо се у догађају Евхаристије опитује овакво љубеће заједничарење једних са другима које јесте и заједничарење са Богом: „Видиш ли да међусобна љубав сачињава љубав према Богу, која је испуњење сваке Божије заповести“.<sup>1072</sup>

Св. Максим даље говори о „невидљивом и видљивом“ у Цркви. „Ако се невидљиво посматра помоћу видљивог ... много (ће) више бити разумљиво видљиво помоћу невидљивог“.<sup>1073</sup> Овде није речи о паралелизму и напоредном постојању видљиве и невидљиве црквене стварности. Под „невидљивим“ се подразумевају логоси бића, али у свом есхатолошком контексту,<sup>1074</sup> управо у свом

<sup>1068</sup> *Myst.* 1, 3 [PG 91, 665CD].

<sup>1069</sup> *Myst.* 1, 4 [PG 91, 668B].

<sup>1070</sup> *Myst.* 2, 2 [PG 91, 668D].

<sup>1071</sup> Читав свет је, такође, догађај. „Све оно што јесте, истовремено се и збива“, како примећује Зизијулас (cf. Zizioulas (2011): *The Eucharistic Communion and the World*, 150 et passim).

<sup>1072</sup> *LA* 7 [PG 90, 917D].

<sup>1073</sup> *Myst.* 2, 4 [PG 91, 669D].

<sup>1074</sup> Cf. *QT* 47 [PG 90, 429B = CCSG 7: 325, 215–220] „Један и исти Логос по аналогiji постаје све за сваког [човека], у складу са способностима свакога проширивши себе у свакоме ... у неким [Он] постаје покајање, као претходник будуће праведности [μελλούσης δικαιοσύνης], у другима је врлина као претпоставка унапред припремљеног знања [ὡς προδοκωμένων γνώσεως προκαταρτιόμων], док је у другима сâмо знање, као изобраење будућег божанственог созерцања“.

есхатолошком испуњењу. Созерцавајући „невидљиво“ тј. божанске жеље за творевину, спознајемо и оно што је видљиво, тј. спознајемо и исправно перципирамо оно што јесте сада имајући у виду крај, тј. есхатон, када ће се истина бића у потпуности открити због чега је „истина је ствар будућег века“,<sup>1075</sup> како каже схолијаст Ареопагита.

Црква, као евхаристијски догађај, представља почетак пресаздања творевине. Ово пресаздавање није ништа друго до остварење циља због кога је све створено. Благодат Светога Духа, који устројава Цркву и чини догађај Евхаристије пројавом Царства Божијег, свакога од присутних мења и преображава: од грешног у светог, од смртног и трулежног у бесмртног и непропадивог: „Јер у Цркви је увек присутна невидљива благодат Светога Духа, особито пак за време свештеног сабрања, која свакога од присутних мења и преображава, и истински пресаздава за пунију богоподобност саобразно њему самоме, а помоћу светих Тајни води га у оно што оне собом и објављују. (...) благодат, која се пројављује кроз сваки божански символ спасења, делује на њега, усходећи постепено и по реду од најближих (ствари) до коначног циља свега“.<sup>1076</sup> Св. Исповедник нам указује на онтолошку истоветност догађаја Тајни и догађаја Царства Божијег. Тајне, дакле, узводе створена бића „у оно што оне собом и објављују“. А то што Тајне собом објављују и ка чему узводе, јесте „коначни циљ свега“, односно Царство Божије, при чему видимо да је догађај Тајне и догађај Царства заправо једна и иста стварност. „Јер оне исте дарове Светога Духа, које смо примили благодаћу кроз веру за време овог живота, ми верујемо да ћемо примити у будућем веку истински уипостзирани (κατὰ ἀλήθειαν ἐνυποστάτως), по непроменљивом надању вере наше и по несумњивом и нелажном обећању Онога који је обећао.“<sup>1077</sup> Овај израз – κατὰ ἀλήθειαν ἐνυποστάτως – нам говори о личносном карактеру спасења. Дарови Духа јесу дарови личног<sup>1078</sup> спасења, као што само спасење јесте спасење личности, коју Бог Отац у Сину своме вечно

<sup>1075</sup> Sch. in eccl. hier. 3, 3:2.: ἀλήθεια δὲ ἡ τῶν μελλόντων κατάστασις. Иако ауторство ове изреке не може са сигурношћу да буде приписано св. Максиму (а чини нам се ни Јовану Скитополском), остаје уверење да је, макар по духу, свакако његова.

<sup>1076</sup> Myst. 24, 1 [PG 91, 704A].

<sup>1077</sup> Myst. 24, 3 [PG 91, 704D–705A].

<sup>1078</sup> Не индивидуалног. Не сме се заборавити да је личност релациони појам који у себе као главну одредницу укључује међусобну саодношајност, док је у овом контексту реч о ипостасном сједињењу и поистовећењу са Оваплоћеним Сином Божијим.



познаје и признаје као јединствену и непоновљиву, чинећи тако, својом љубављу, да и створења почињу да постоје на начин који превазилази ограничења њихове створене природе, што се пре свега односи на смртност и пропадљивост, „јер нас преображава према Самоме Себи Бог и Спас наш Исус Христос, одузимањем знакова пропадљивости у нама“,<sup>1079</sup> како нешто касније каже св. Максим. Ово „истинско ипостазирање“ је неопходно пошто је *лично поистовећење* са Оваплоћеним Сином Божијим управо пут ка промени начина постојања природе, али и ка њеном очувању. Сједињење створених бића „по ипостаси са Оним од Кога су настала предзамисљено је промислом<sup>1080</sup> (Божијим), да би и бића (τὸ εἶναι) постојећих сачувало по суштини, како јесте, и начин постојања (τὸ ὑποσθῆναι), то јест како јесте (πῶς εἶναι), по благодати примило обожење, јер ће сви, сједињени са Богом, бити промењени у непроменљивост“.<sup>1081</sup>

Другим речима, есхатолошка надања налазе своје испуњење у Св. Евхаристији. Кроз причешће Светим Тајнама, које представља врхунац догађаја оприсутњења Царства Божијег у историји, показује се не само заједничарење већ и поистовећивање са Богом, наравно не по природи него по благодати, променом начина постојања. Како каже св. Исповедник: „Причешћем пречистих и животворних тајни показују се заједништво и истоветност с Богом кроз учешће наше очекиване подобности (Њему). Преко причешћа човек се удостојава да постане Бог од човека.“<sup>1082</sup>

И на другим местима Св. Максим даје јасан евхаристијски контекст есхатолошких надања. Тако он, говорећи о Крштењу, указује да они који „још увек немају пуно утврђење Духом у делатном учествовању у Светим Тајнама

<sup>1079</sup> *Myst.* 24, 3 [PG 91, 705A].

<sup>1080</sup> Нећемо се бавити темом промисла код св. Максима, само ћемо назначити да се промисао такође тиче коначног циља ради кога је творевина призвана у постојање. Тунберг (Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 99–106) указује на различите врсте промисли, заштитну (σωτηρητική), преобраћајућу (ἐπιστρεπτική) и педагошку (παιδευτική), и анализирајући повезаност Максимове концепције са оригенистичком констатује да се упркос спољашњој сличности па и структуралној истоветности, промисао код св. Максима тиче појединачних логоса створења која свој смисао и остварење налазе у јединству са Оваплоћеним Логосом. Управо кретање бића, које је, ако је у складу са њиховом природом, кретање ка ипостасном сједињењу са Христом, представља Божију промисао (*cf. Amb.* 10 [PG 91, 1133C]) како је приметио Шервуд (*cf. Sherwood* (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 36).

<sup>1081</sup> *QT* 60, *schol.* 1 [PG 90, 625C]. Иако је овде реч о схолији, велика је вероватноћа да она извесно припада самом Максиму. Чак и да није његова, она врло добро изражава интенцију његове мисли.

<sup>1082</sup> *Myst.* 24, 3 [PG 91, 704D].

које су им познате“, могу запасти у грех „ако га пожеле“, пошто „не рађа Дух вољу која [то] не жели, него ону која хоће, њу преображава за обожење“.<sup>1083</sup> „Делатно учешће у Светим Тајнама“ јесте утврђење Духа, односно превазилажење ограничења створене природе кроз заједничарење са Оним који је изнад природе. Тако су Свети, наставља св. Максим, „Духом Светим окренули умно око душе ка крају (= циљу) постојећих бића, испитујући после добровољног васкрсења (још) и непропадљивост природе, и истражујући начине и логосе њеног богодоличног васкрсења ... [они су] испитивали оно што нису имали – непропадљивост природе, и истраживали начине и логосе њеног обожења ка којем су хитали, да би ... тако се сапрославили (са Њиме) у будућем веку, поставши изнад природе наследници Божији по благодати, а сунаследници Христови по икономији, Који силом Очовечења усваја нашу природу“.<sup>1084</sup> Суштина есхатолошке стварности је, дакле, постојање тварних бића „изнад природе“,<sup>1085</sup> њихово превазилажење ограничења створености, које започиње већ у овом веку евхаристијским саделавањем врлина. Ова промена начина постојања створених бића доживеће испуњење када се са Христом буду „сапрославили у будућем веку“ што је омогућено „силом Очовечења [којом] усваја нашу природу“. На тај начин Христос „оне који по природи имају почетак и крај (као створени) – чини да су по благодати беспочетни и бескрајни (ἀνάρχους κατὰ χάριν καὶ ἀτελευτήτους)“.<sup>1086</sup> Овај парадоксални израз према коме створена бића благодаћу постају *беспочетна и бескрајна* иако имају природни почетак указује на снажну повезаност Максимове дијалектике почетка и краја. Све што има почетак мора да има крај. Благодатно превазилажење окончања створених бића, ослобађа их и њихове почетности. Есхатологија и протологија се овде поново сусрећу.<sup>1087</sup>

Добра воља, односно њено слободно и добро настројење представља предуслов делатном евхаристијском учествовању у догађају Царства. С друге

<sup>1083</sup> *QT* 6 [PG 90, 281A].

<sup>1084</sup> *QT* 59 [PG 90, 612C].

<sup>1085</sup> Сама могућност превазилажења ограничења створене природе заложена је у логосу створених бића. „Логос је сила која представља првотно утемељење човекове способности да се уздигне изнад његовог природног стања“, како примећује П. Христу (*cf.* Christou (1982): „Maximos Confessor on the infinity of man“, 263).

<sup>1086</sup> *QT* 60, *schol* 4 [PG 90, 617D]. Раније смо у овом поглављу објаснили на који начин творевина постаје не само бесконачна и већ и *беспочетна*.

<sup>1087</sup> *Cf.* Christou, *op. cit.*, 271: „И управо као што је обожење божанска енергија која је без почетка и краја, таква је такође и личност која је обожена“.

стране, поуздање хришћана се не тиче њихове сопствене и аутономне праведности, већ је то поуздање у милост Божију: „Јер се не уздамо у правде наше, него у милост Твоју којом се бринеш за род наш. Преклињемо и молимо Твоју светињу, да нам не буде на суд Тајна устројена од Јединороднога Сина Твога (τὸ οἰκονομηθὲν ἡμῖν ὑπὸ τοῦ Μοιουγένεος σου Υἱοῦ πρὸς σωτηρίαν πιστῆριον) за наше спасење ... [да се] удостојимо покрова Твога Јединороднога Сина, и да због грехова наших не будемо одбачени као зле слуге“.<sup>1088</sup> Израз „тајна устројена од Јединороднога Сина Твога“ несумњиво се односи на Евхаристију. Нешто даље, у истом делу, св. Максим, каже: „Не гневи се сувише на нас и не сећај се у времену грехова наших (μὴ ἐν καιρῷ μῆσθῆς ἁμαρτιῶν ἡμῶν)“.<sup>1089</sup> Овде је изражена нада да ће Бог заборавити наше грехе почињене у времену, односно да у есхатону, као и у Евхаристији која је његов почетак и предукус, наши греси неће бити поменути. Овде је реч о онтолошком а не просто моралном „заборављању“ греха. Променом начина постојања и нестанком смрти и смртног живљења, греси ће нестати јер ће нестати последице греха. Тако овде није реч просто о праштању већ о „брисању“ грехова што је могуће разумети само у есхатолошкој перспективи Максимовог богословствовања.<sup>1089</sup>

#### IV. 1. 3. Апокатастасис

Сада ћемо рећи нешто више о Максимовом схватању апокатастасиса. Ово питање је између осталог, доста успешно истражио Б. Далей,<sup>1090</sup> али је наша намера да унеколико проширимо његове увиде.

<sup>1088</sup> LA 37 [PG 90, 945B].

<sup>1089</sup> О схватању греха код св. Максима биће више речи у наредном поглављу.

<sup>1090</sup> Cf. Daley, B. E. (1982): „Apokatastasis and ‘Honorable Silence’ in the Eschatology of Maximus the Confessor“, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980* (Fribourg: Éditions Universitaires, 1982), 309–339.

Појам апокатастазе се најчешће везује за оригенизам.<sup>1091</sup> Према Далеју, „Ориген је био први који је на један систематски начин покушао да измири црквену предањску есхатологију са античким оптимизмом“.<sup>1092</sup> Можемо издвојити два основна значења која је овај појам код Оригена имао. Прво се тиче његовог веровања у претпостојање духовног света, чије је отпадање од Бога имало за последицу стварање материјалног света. У том смислу, апокатастаза јесте враћање у првобитно, духовно, нематеријално, предпадно стање, које је идеално, жељено и које представља крај и циљ стварања. Сва створена бића, укључујући и ђавола,<sup>1093</sup> би се вратила својој изворној духовној природи, те наставила да умно созерцавају Бога као што су то чинила пре отпадања од Њега и стварања материјалног света. Оригеново учење је касније разрадио Евагрије Понтијски,<sup>1094</sup> „у његовој карактеристичној тенденцији да једнако систематизује као и да радикализује Оригенову мисао“.<sup>1095</sup> Напомињемо да овде не треба пренебрегнути вишеслојност теолошких потешкоћа које ствара оваква оригенистичка концепција. Не само што се материјални свет перципира као по себи, него је у овом концепту и спаситељна улога Сина Божијег сведена на исправљање последица (духовног) пада. Како ћемо на овоме месту показати, схватање св. Максима је и по овом питању сасвим другачије од Оригеновог. Раније у овом

---

<sup>1091</sup> Подсетићемо на Шервудову (cf. Sherwood (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 214) примедбу да појам апокатастасис не представља ексклузивно теолошки технички термин. Сама идеја није изворно хришћанска и њене елементе налазимо у стоицизму и неоплатонизму (cf. Balthasar, H. U. von (1988a): *Dare We Hope That All Men Be Saved? With a Short Discourse on Hell*, Ignatius Press, 226). С друге стране, и идеја о вечном кажњавању може се наћи у другим религијама. Занимљиво, мада не и безусловно тачно, примећује Саш (Sachs, J. R. (1991): „Current Eschatology: Universal Salvation and the problem of Hell“, *Theological studies* 52, 230) „хришћанство пак, може бити једина вера која исповеда обоје“. Иако овај прегледни чланак може бити веома користан за упознавање са гледиштима савремених (римокатоличких) теолога, примећујемо да у мноштву аргумената и контра-аргумената нигде није постављено питање онтолошких последица оваквог или онаквог става, већ се читаво питање сагледава на моралним и психолошким основама.

<sup>1092</sup> Cf. Daley (1982): „Apokatastasis and ‘Honorable Silence’ in the Eschatology of Maximus the Confessor“, 310. Нема сумње да се код Оригена могу наћи многа учења, па и ово о апокатастази, која се тешко могу измирити како са црквеним предањем, тако и са теологијом која извири из евхаристијског искуства Цркве. С друге стране, треба имати у виду да нису сви елементи Оригеновог учења увек и обавезно јеретички пошто „постоје многа учења код Оригена која су израз традиције“ како исправно примећује Sherwood (1958a): *Maximus and Origenism, Αρχη και Τελος*, 2.

<sup>1093</sup> Ориген о томе говори у *Comm. In Rom.* 10 [PG 14, 1053AB; 1243C–1244A]; *In Ioann.* 1, 16 [GCS 4, 20, 11–14]. За даљње референце на ову тему видети Daley, *op. cit.*, 309.

<sup>1094</sup> Cf. *Kephalaia Gnostica* 2, 77; 3, 40; 51, 66, 68; 6, 58.

<sup>1095</sup> Cf. Daley, *op. cit.*, 311.

поглављу је већ било речи о Оригеновој концепцији стварања и пада, па се нећемо на томе даље задржавати.

У ранијим одељцима, када смо говорили о Максимовом схватању почетка и краја, видели смо да је његова теолошка поставка радикално другачија од оригеновске. И онда када св. Максим, заједно са Оригеном, каже да су „почетак и крај исто“, они под тим подразумевају потпуно различите стварности. За Оригена су почетак и крај исто због тога што крај представља враћање на оно што је било на почетку. Читава перипетија материјалног постојања, Божанских откривења, и на крају и само Оваплоћење Логоса Божијег, код Оригена има само један циљ, а то је враћање на стање које је било пре пада (духовних) створених бића.

Код св. Максима, пак, почетак и крај јесу исто, у смислу да крај представља реализацију почетка, те се из краја – из Царства Божијег – једино и може сагледати смисао почетка, будући да почетак – стварање – односно створена бића, имају у себи заложен *логосни* потенцијал да кроз заједницу са Богом *превазиђу* ограничења сопствене природе. Будући, дакле, да створена природа нема у самој себи потенцијале за остварење свога циља – краја – већ само потенцијале да заједничари са Богом, њена истина, њена коначна истина и назначење ће се пројавити тек на крају, дакле у есхатону, када створена природа почне да постоји на начин који није својствен њеној сопственој природи. А тај начин је заправо начин Божијег постојања. Створена природа ће тако, тек из свога краја, пројавити смисао свог почетка, тек ће се у Царству Божијем коначно и до краја показати каква је жеља Творца за његова створења. И више од тога, тек такво постојање има право да се назове истинским постојањем, пошто ће живот вечни тада – наравно по благодати а не по природи – постати ипостасна својственост створене природе у заједничарењу са Богом и слободном уподобљавању Његовом начину постојања.

Појам апокатастасиса код Оригена и оригениста има још једно значење, а то је опште спасење свих створених бића. Ориген је веровао да ће враћање у првобитно стање дочекати сва створења Божија, те да нико неће остати изван заједнице са Богом. У том смислу су библијска казивања о вечним мукама схватана условно вечним, и представљала су заправо алтернативни и недобровољни пут спасења грешника који нису слободно прихватили заједницу

са Богом. Они ће бити очишћени од страсти кроз мучење како би били у могућности да остваре духовну заједницу са Богом. Оваква оптимистичка есхатологија се добро уклапа у Оригенов систем а своје корене има још у предхришћанском јелинизму.

Овакво схватање није делио св. Максим Исповедник. Главни разлог томе је што св. Максим непрестано инсистира на слободи човека, односно на његовом слободном сједињењу са Богом. У том смислу он не само да оставља могућност, него и изричито тврди да се неће сви спасити. Немогућност спасења свих утемељена је не на Божијој суровости или недобронамерности, већ на чињеници да је заједничарење са Богом плод љубави, а то значи плод слободе. Управо, због јединства целокупне створене природе, св. Максим не негира да ће и они који то не желе имати заједницу са Богом, али ће та заједница бити за њих неслободна и огледаће се у њиховој вечној тежњи за уништењем себе и читавог света, која, међутим, неће моћи да буде испуњена управо због чињенице Оваплоћења.<sup>1096</sup> Бог је постао човек, сјединио се ипостасно са својом творевином, те је читава природа твари сада постала Његова на ипостасни начин. Пропадање било ког дела творевине и њен повратак у небиће стога је немогућ, пошто би то значило пропадање читаве творевине услед њене јединствености и недељивости. Тако се пакао јавља као егзистенцијална стварност управо зато што представља немогућност остварења слободе бића. Та немогућност остварења слободе која је заложена у саму природу човека, манифестује се као патња и страдање.

Појам апокатастазе код св. Максима има вишеструко значење које налазимо у његовим *Questiones et dubia*.<sup>1097</sup> Прво значење представља усаглашавање вољног кретања словесних бића са њиховим логосом, односно

---

<sup>1096</sup> Балтазар (Balthasar (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, 355–358) сматра да св. Максим, иако не подржава оригенистичко схватање апокатастазе као враћања на претпадно стање, ипак верује у опште спасење читаве творевине, које се заснива на нераздељивом онтолошком јединству постигнутом Оваплоћењем. Балтазар сматра да многобројна места на којима св. Максим говори о пакленим мукама грешника, представљају његов компромис са устаљеном црквеном традицијом, док уједно избегава да говори о општем спасењу свих позивајући се на чињеницу да већина људи то није у стању да схвати (cf. *QT Prol.* [PG 90, 260A = CCSG 7, 37]). Његовом тумачењу се противе Далей (cf. Daley (1982): „Apokatastasis and ‘Honorable Silence’ in the Eschatology of Maximus the Confessor“; Daley (1991): *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, 201–202) и Шервуд (cf. Sherwood (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 205–222).

<sup>1097</sup> *QD* 13 [PG 90, 796AC = CCSG 3, 18]. Далей (Daley (1982): „Apokatastasis and ‘Honorable Silence’ in the Eschatology of Maximus the Confessor“, 323) упућује на ово место, и даје одговарајућу анализу.

њихово исправно усмерење. Ту се личност „васпоставља испуњавањем њој одговарајућег логоса врлине (τὸν λόγον τῆς ἀρετῆς)“. Чини нам се да тумачење овог значења појма апокатастасис које даје Далееј, а које према њему „подразумева неку врсту моралног пресаздања“, не одговара најбоље Максимовој интенцији, поготово ако би се ово „морално пресаздање“ схватило као не-онтолошко. Напротив, васпостављање одговарајућег „логоса врлине“ код створених бића, није у вези са уобичајеним „моралним“ схватањем, већ је реч о онтолошком двигу створених бића која се вољно усмеравају као коначном циљу и истини свога постојања, што подразумева усаглашавање са њиховим логосом природе, који, међутим, не налази своје испуњење у самој створеној природи, већ у њеном екстатичком надилажењу кроз благодатно сједињење са Богом. Оно што Далееј означава као *друго значење* које представља васпостављање „читаве природе приликом васкрсења, васпостављање у непропадивост и бесмртност“, заправо је опис испуњења „логоса врлине“. Пошто створена природа кроз васкрсење достигне оно што је изнад њених створених моћи, она ће тиме бити васпостављена. Не дакле, у неко раније стање, већ у будуће, од Бога предзамишљено. Тако дакле, појам апокатастасис код св. Максима има битно есхатолошко значење. То је васпостављање створене природе у њену сагласност са Божијом намером, жељом, логосом, приликом стварања и остварење тог логоса, тако да се васпостављење овде односи на будућност а не на прошлост.

Ипак, св. Максим говори и о васпостављању прошлог стања, у смислу да ће кварење природе, које се догодило услед пада, такође бити исцељено. Говорећи о стању душе приликом доласка Царства и општег васкрсења, он каже да ће душа том приликом одбацити сећања на порок, те да ће наћи своје мировање (στάσις) код Бога Који нема границе. „И тако ће познањем (τῆ ἐπιγνώσει), а не учествовањем у добрима (οὐ τῆ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν) задобити натраг своје силе и бити васпостављена (ἀποκαταστήσει) у њено првобитно стање, те ће се показати да Творац није одговоран за грех“.<sup>1098</sup>

Ово схватање васпостављења као враћања на прошло је ограничено исправљањем последица првородног греха. Како смо видели, св. Максим се на томе није задржао већ је у васпостављењу видео успостављење, или усхођење

---

<sup>1098</sup> Cf. *QD 13* [PG 90, 796A7–C1].

(ἀνοδος) ка почетном, приликом стварања, у природу заложеног логоса, ἀνάληψις „ка ономе од кога, кроз кога и ка коме бивствује, као према граници (πέρας) свих ствари“.<sup>1099</sup>

Исказ св. Максима да ће душа „познањем (τῆ ἐπιγνώσει), а не учествовањем у добрима (οὐ τῆ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν) задобити натраг своје силе и бити воспостављена (ἀποκαταστήναι)“ је схватан као плод Максимовог настојања да прочисти Григоријево схватање апокатастасиса, где то више није воспостављење сваке душе у јединство са Богом, већ воспостављење те могућности. Сам св. Максим доста јасно говори о три апокатастазе: „Црква познаје три врсте апокатастазе. Прва је апокатастаза сваког бића испуњењем логоса врлине. Друга је апокатастаза читаве створене природе у непропадљивост и бесмртност кроз васкрсење. Трећа је апокатастаза силâ душе у њихово природно стање пре пада. Јер као што ће читава природа у васкрсењу тела задобити непропадљивост у времену ком се надамо, тако ће, како векови буду пролазили, и изопачене силе душе одложити сећање на зло (τῆς κακίας μνήμας) у њих усађено. И онда када душа прође кроз све векове и не пронађе место где би се зауставила, доћи ће Богу који нема краја. И тако ће душа повратити своје силе познања, али не и учествовања у добрим стварима, и биће враћена у своје првобитно стање и показаће се да Творац није крив за грех“.<sup>1100</sup> Лудовикос примећује да св. Максим овде исправља св. Григорија Ниског, у смислу да ће душе грешних изгубити сећање на зло и тако бити враћене у првобитно стање али да неће достићи учествовање, те ће тако задобити познање али не и учествовање (τῆ ἐπιγνώσει, οὐ τῆ μεθέξει).<sup>1101</sup> Такво њихово вечно постојање, које се темељи на чињеници да је

<sup>1099</sup> *Opusc.* 7 [PG 91, 72B7]. Cf. Daley (1982): „Apokatastasis and ‘Honorable Silence’ in the Eschatology of Maximus the Confessor“, 326, n. 74.

<sup>1100</sup> *QD* 13 [PG 90, 796AC = CCSG 3: 18, 5–20 / *QD* 19 (1, 13)].

<sup>1101</sup> Лудовикос (Cf. Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 128) овде следује Флоровском (Флоровски (1998): *Источни Оци V–VIII века*, 229) који каже: „Сва природа ће бити воспостављена у њеној првобитној и природној мери („неизоставни апокатастасис“). Бог ће у својој неизмерној љубави обухватити сву творевину, и добре и зле. ... Преподобни Максим разликује обожење по благодати и сједињење без благодати. Све што постоји причасно је Богу, будући да од Њега има сâмо своје биће и будући да се одржава Његовим дејствујућим силама. Но то још није благодатно причешће. ... Бог ће воспоставити сву пуноту своје творевине не само у бићу, него и у вечно-бићу, премда не и у благо-бићу. Јер благо-биће не може бити дато изван, изван иштуће и примајуће љубави“. Слично закључује и Шервуд (Sherwood (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 218): „Грех заиста прелази у



Христос Спаситељ читаве створене природе, без спасења личности, представља према св. Максиму τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι.<sup>1102</sup>

Овде се јављају одређене потешкоће. Јер ако се прихвати да због Оваплоћења читав створена природа задобија спасење – што дефинитивно јесте Максимово становиште – а да са друге стране има оних који ће бити враћени у предпадно стање, али неће бити спасени, односно неће учествовати у Богу, неће имати са Њим заједницу, какав је онда начин њиховог постојања? Значи ли то да ће они бити спасени по природи, али не и као личности, и да ли је тако нешто уопште могуће? С друге стране, будући да *односност* личности представља њено онтолошко утемељење, поставља се питање на ком онтолошком темељу би се заснивало постојање грешника у будућем веку? Односно, како би се са онтолошког становишта могло разумети њихово постојање ако није личносно, а како да буде личносно уколико немају заједницу са Богом? Могући одговор би био да такви заправо неће ни постојати, односно да ће њихово личносно постојање бити прекинуто неуспостављањем заједнице са Богом.<sup>1103</sup> Њихова природа је спасена пошто је Нови Адам сада постао носилац читаве створене природе, али њихова лична заједница са Богом, пошто подразумева слободно љубеће пристајање, није остварена, па тако није остварена ни личност. А ако нема конкретне личности која је носилац постојања природе, онда нема постојања уопште.<sup>1104</sup> Уколико бисмо покушали да одговоримо да ће грешници ипак наставити да постоје мимо заједнице са Богом, тако што ће захваљујући Оваплоћењу Логоса имати вечно постојање али не и добро-биће (како Шервуд тумачи св. Максима), онда би испало да ће Бог на неки начин подржати

---

непостојање, али из тога не следи да грешници прелазе у блаженство“. Шервуд, иако сматра да св. Максим не говори о општем спасењу свих, при тумачењу овог одељка остаје неодређен.

<sup>1102</sup> PG 90, 1392C: „Јер што се тиче бића и вечног бића, Бог ће их све васпоставити својим присуством, али кад је у питању вечно добробиће, Он ће посебно васпоставити само оне који су свети, анђели и људи, остављајући онима који нису [свети] стање вечног злобића, као плод њиховог избора.“

<sup>1103</sup> Мидић (cf. Мидић (2003б): „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима“, 31–32) каже да Бог ствара сва жива бића са намером да остваре будућу заједницу у Христу, док зло и смрт представљају одбијање створених бића да ступе у заједницу са Богом. Пошто Бог познаје бића као своју вољу, док оне који се тој вољи противе Бог не познаје. И закључује: „Јер, сложићемо се, Бог не познаје оно што не постоји, односно оно што није Његово“.

<sup>1104</sup> Зизијулас (Зизијулас (1998): *О људској способности и неспособности*, 55) након опширне анализе односа природе и личности закључује да: „биће дугује своје биће личности и, коначно, постаје истоветно са њом.“ Овакав закључак, који несумњиво има значајне импликације за нашу тему, он гради на основу увида св. Максима о начину на који Бог познаје свет, где св. Максим тврди да Он бића познаје „као конкретне исходе своје сопствене воље“ [PG 91, 1085AB].

паралогосни начин постојања, те да се сâмо Оваплоћење заправо тиче квалитета постојања а не самог постојања. У том смислу би се Оваплоћење показало као онтолошки ирелевантно.

Истина је да св. Максим остаје недоречен по овом питању. С једне стране, код њега имамо много навода који врло експлицитно говоре о вечним мукама, а које је Шервуд уредно навео. Такође, крај *QD* 13 као да представља покушај решења проблема сагласно другој претпоставци коју смо навели, дијалектичким супротстављањем познања и учествовања. Наш је утисак да је овде ипак заснованија Балтазарова претпоставка, да је св. Максим био склонији делимично модификованом учењу о апокатастази какво налазимо код Григорија Ниског, наравно без оригенистичке митологије. Међутим, у антиоригенистичкој борби петог века, схватање о вечности паклених мука је постало једно од важних оруђа за побијање учења о преегистенцији, тако да св. Максим није био склон да га доводи у питање, већ га препушта „достојанственом ћутању“.

Занимљив је покушај Зизијуласа да пружи одговор на ово питање. Због значаја теме наводимо кључни део његове аргументације у целини: „Они који су изабрали оно демонско, схватиће да су оптирали за оно немогуће, да је Сатана, заправо био ‘лажов’ и да их је преварио допуштајући да се непостојање појави као апсолутна могућност. Према томе, историја као време избора и одлуке бива кључна за вечност управо зато што, у крајњој линији, нема никакве историје (‘више неће бити никаквог времена’) и стога никаквог избора. То значи да ће личност, узета као оно демонско, бити вечно ‘мучена’ управо самом онтолошком чињеницом да ће избор уништавања, одбацивања датог света, бити неостварив. То је замисао ‘вечне осуде’, када се срочи у егзистенцијалном смислу.“<sup>1105</sup> Оно што и из овог одговора остаје нејасно, јесте сама онтолошка позиција личности (а то значи самог бића у његовом тоталитету) која ће бити „вечно мучена“. Ако се „мука“ (макар и под наводницима) схвати као вечно настојање (за које је потребно вечно *постојање*) личности да оствари оно што је немогуће (сопствено и непостојање света), значи ли то да личност ипак може да постоји изван заједничарења или у некој врсти једносмерног заједничарења, у коме је (само) Бог Тај који хоће а личност човека та која неће заједницу на коју је ипак присиљена,

---

<sup>1105</sup> Зизијулас (1998): *О људској способности и неспособности*, 98.

што је за њу пакао? Ту се поставља питање – како је личност која није остварила заједницу уопште личност, и да ли је могуће замислити такав вид постојања? Будући да је личност релациона (односна), тако нешто нам се не чини уверљивим, осим ако не сматрамо да је за онтолошки утемељени однос довољан *једностран* акт љубави, у овом случају од стране Бога. Али, шта у том случају са екстатичким карактером личности, односно на који начин онда личности „преварених од Сатане“ остварују своју екстатичност, и на који начин их Бог познаје као „исходе своје воље“? А ако их Бог не познаје као „исходе своје воље“, а према св. Максиму то јесте једини начин на који Бог познаје створена бића, онда их не познаје уопште. Пошто је познавање од стране Бога истоветно са постојањем – бића задобијају своје онтолошко утемељење управо захваљујући томе што бивају позната од стране Бога – произлази да је немогуће замислити онтолошку утемељеност бића, нити њено ипостасно постојање, изван контекста дијалектичког односа са Богом кога у овом случају нема.

#### IV. 2. Будући век као онтолошка истина

У схолији на Ареопагитике, св. Максим износи веома снажну и чувену тврду да је истина ствар будућег века – ἀλήθεια δε ἡ των μελλόντων κατάστασις.<sup>1106</sup> До сада смо размотрили неке аспекте Максимове онтологије и показали да је она нераздвојиво повезана са Христологијом. Тајна Оваплоћења Бога Логоса је кључ за разумевање постојања света. Ради тога је свет створен, ради тога постоји и ради тога ће постојати. У ову концепцију онтолошке Христологије или христолошке онтологије укључена је и читава етика св. Максима, како ћемо показати у наредном поглављу.

Али, према св. Максиму, читаво устројство света се не базира на ономе што је он сада. Јер основа, темељ света, је небиће и непостојање. Вољом Божијом свет је „позван“ из небића, али са циљем да задобије начин постојања какав има

---

<sup>1106</sup> Cf. PG 4, 137D. Међу научницима су постојале, и још постоје, сумње у Максимово ауторство ових схолија, мада новија истраживања указују да оне бар једним делом јесу његове. О том питању смо нешто више рекли у првом поглављу нашег рада, у одељку који се бави Ареопагитским списима. О новијим истраживањима cf. Beate Regina (1985): „Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien: Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD“, и Louth (1993a): „St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence“, 167–168.

сам Бог. Односно, да се на личносном плану – не на плану природе – поистовети са Сином Божијим, да се са Њим најтешње сједини. А то најтешње сједињење јесте ипостасно. Другим речима свет је створен да би ипостасно био сједињен са Сином Божијим. И то се догодило при Оваплоћењу, али се још није у пуноћи остварило. Пројавиће се и остварити тек када Син Божији поново дође и када се у потпуности остваре логоси бића, односно жеље Божије за свет. Парадоксално, почетак остварења Царства се већ догодио, прво самим Оваплоћењем а потом и слободним учествовањем словесних бића у тајни заједничарења са Сином Божијим. „Процес“, да тако кажемо, уипостазирања света тече, а његов крај ће бити онда када Господ поново дође. Тада ће се показати да је стварност Царства Божијег које сада предокушамо вером и љубављу, стварнија од било које друге стварности која нас окружује, било да је реч о чулима, психолошким феноменима или моралу. На крају ће се показати да је Истина заправо сам Логос Божији, који је то зато што је Живот. Св. Максим у толикој мери сагледава реалност будућег Царства, да историја, иако се у њој одиграва читава икономија спасења, своју истинитост и аутентичност црпе управо из истинитости онога што ће се на крају показати као врхунска воља Божија за свет. Ту је врло значајан пасус из *Одговора Таласију*, где св. Максим врло смело анализира старозаветну библијску повест и каже да „ако ово место размотримо са историјског становишта, наћи ћемо да Писмо не говори истину. Како су Гаваонци истребили моћ Саула у међама Израилевим, када су и после свега у народу били многи сродници његови? Но, ако ово испитамо метафорички, јасно ћемо видети да се писани закон, односно телесно служење помоћу симбола, путем природног созерцања уздиже до висине знања. Ако закон посматрамо духовно, где ће, дакле, бити места за обрезање тела?“<sup>1107</sup> Истина Писма се открива „метафорички“ – но „метафора“ за св. Максима није тек некакво прикривено значење које се открива интелектуалним промишљањем, већ он под тиме подразумева сазнање као заједничарење са Логосом које се тек у будућности актуализира до краја и у потпуности. Долазак Царства је процес, боље рећи *догађај*, који отпочиње и који се савршава у историји. Историја има свој значај, али не сама по себи, већ као део пута ка остварењу циља који је пред творевином. Зато св. Максим може да предложи да

---

<sup>1107</sup> *QT* 65 [PG 90, 756A].

„оставимо историју која је већ остварена у време Мојсија, и покушајмо да очима свога ума појмимо духовни смисао историје која се трајно остварује и која се кроз остваривање све више оснажује“.<sup>1108</sup>

Оно што има учешће у животу Божијем то има и постојање. Онтологија св. Максима је у потпуности есхатолошка. Све што сада постоји је потенцијално могуће, а шта ће се заиста и остварити показаће се Осмог дана. Овај есхатолошки реализам представља конститутивни моменат читавог Исповедничког богословствовања и угаони камен његове Христологије.

### **Закључак**

Према св. Максиму, између створене и нестворене природе постоји онтолошки јаз. Бог је апсолутни и самовласни Творац свега што постоји. Творевина је позвана да учествује у животу Божијем кроз мењање свог начина постојања. Стварање је заправо догађај који још увек траје и који ће бити завршен онда када Господ поново дође и успостави своје Царство будуће. Али свет није само телеолошки усмерен, управо због парадокса пројаве, односно уласка Царства Божијег у свет овде и сада, иако не у пуноћи. Већ у садашњем веку се може окусити од „предназначеног краја“. И управо то окушање предназначеног краја чини остварење тог краја могућим, будући да кључни моменат остварења Царства представља слободно-љубеће – дакле личносно – учествовање творевине.

Међутим, да би то личносно учествовање творевине уистину и било могуће, јаз који дели створену и нестворену природу морао је да буде премошћен од стране Бога чији је *начин постојања* – дакле личност – недетерминисан било каквим ограничењима природе. У том смислу, Оваплоћење Сина Божијег представља кључни моменат како икономије спасења тако и онтолошког утемељења света. Јер Оваплоћење управо представља промену начина постојања творевине. А творевина мења свој начин постојања управо тиме што се пројављује као ипостазирани у личности Сина Божијег. Ипостас Бога Логоса се тако јавља као истински носилац створене природе. Зато Оваплоћење и јесте коначна воља Бога Оца, коначно остварење логоса природе, односно њеног

---

<sup>1108</sup> *QT* 17 [PG 90, 304B].

смисла и циља. Све што је створено и јесте створено зато да буде ипостасно сједињено са Богом у Христу, што се остварује у догађају Евхаристије која и јесте догађај Царства.

На основу реченог можемо закључити да се, према св. Максиму Исповеднику, логоси природе, који представљају Божију намеру за творевину, остварују кроз конкретан начин постојања – тропос ипарксеос – те природе. А тај начин постојања се може идентификовати са конкретном личношћу, односно са самим Богом Логосом.

Показали смо да се читава Христологија, онако како ју је развио и представио св. Максим, тиче проблема постојања, дакле, онтологије. Питање спасења није питање спољашње аутономне етике. Сада је време да размотримо детаљније како је св. Максим видео саму етику и на којој основи је приступао етичким питањима. Да ли је она за њега онтолошка или неонтолошка, да ли је, дакле, повезана са питањем постојања, тиме и са Христологијом, или се тиче спољашњег поправљања и унапређења творевине?

У хришћанству је током дугог периода у значајној мери преовладало неонтолошко поимање етике, које је исту сводило на питање јуридикског испуњавања заповести. У том светлу је сагледавана и сама Христологија, али и питања греха, светости, обожења и есхатологије. У том контексту се нити извор хришћанске етике, нити њен исход, није тичао питања постојања које је узимано као готова ствар. Овакво поимање етике нарочито је присутно у различитим приручницима и уџбеницима етике и моралног богословља који се често још увек користе у богословским школама. Различите „моралке“, приручници и подсетници за исповест, испуњени непрегледним низовима правила, одредби, савета, упутстава, наредби и препорука за „духовни живот“ сведоче о суштинској раздвојеност етике од онтологије у свести многих хришћана. Због тога је од посебне важности испитати шта о томе каже црквено предање, чији је значајни репрезент св. Максим Исповедник.



# **III ДЕО**

**ОНТОЛОШКО УТЕМЕЉЕЊЕ ЕТИКЕ**



## Увод

### 1. Јелинска етика и хришћански етос

Према конвенционалном схватању, морал или етика указују на опште прихваћене и стандардизоване начине понашања и вредновања човековог деловања. У том смислу су појмови „морал“ и „врлина“ значењски готово изједначени, тако да рећи „морална врлина“ делује као плеоназам. Сам појам етика<sup>1109</sup> у основи означава етос, обичај, начин употребе или понашање, што је на латински преведено изразом „*moralis*“ који је изведеница од *mos (moris)* што такође означава обичај или понашање.<sup>1110</sup> Скале вредности које аксиолошки утврђују етичку вредност делања се мењају у већој или мањој мери, али *само постојање скале вредности* припада свим цивилизацијама и културама, са делимичним изузетком старозаветне традиције, што ћемо покушати да покажемо у наредном одељку. Х. Јанарас, говорећи о етици, примећује да „моралност сваког човека јесте његово објективно вредновање засновано на скали вредности прихваћеној од друштва као целине“.<sup>1111</sup>

Ипак, јелинска цивилизација је та која је прва покушала да систематски теоријски утемељи етику и дефинише њене границе, досега и критеријуме.<sup>1112</sup>

---

<sup>1109</sup> Жижек (cf. Žižek, S. (2001): *Manje ljubavi – više mržnje! Ili, zašto je vredno boriti se za hrišćansko nasleđe*, Beograd, 132–133 *et passim*) износи запажање да је етика етимолошки повезана са *aitia*, појмом који означава узрочност, проузроковати нешто, али који такође и значи бити крив, одговоран за нешто. Жижек сматра да ова чињеница, између осталог, указује на „кратак спој“ онтолошке и етичке димензије код старих Јелина, у смислу да је етика схватана превасходно као нарушавање космичке равнотеже, која се изнова балансира казном, коначним уништењем реметиоца. За њега је у том смислу јеванђелска вест нешто стварно ново, пошто греси могу бити не само опроштени већ и избрисани у потпуности. Тако се на етичком нивоу разара јелинска онтологија. Додали бисмо, и конституише нова, о којој Жижек овде не говори, а која свој најуспелији израз има управо код св. Максима Исповедника.

<sup>1110</sup> Cf. Tiles, J. E. (2000): *Moral Measures – An Introduction to Ethics West and East*, London and New York, 2.

<sup>1111</sup> Јанарас (2007): *Слобода морала*, 15.

<sup>1112</sup> Ово утемељење јелинске етике свакако није било једнозначно. Јелинска мисао је изнедрила заиста занимљиво утемељење етике. Према Платону, врлина (арете) је једини начин живљења који је достојан живота (*Гозба*, 211d–212a), а тај начин живљења се поистовећује са философирањем, које опет представља жељу за знањем које стално измиче и које је неухватљиво и недосежно. Сама мудрост – софија – превасходно означава довитљивост и сналажљивост. Философ није мудрац, он је немудар али тежи ка мудрости не успевајући да је досегне. Попут Ерота из Диотимине митске приповести, он је дете Порово и Пенијин син, дете обиља и беде, желећи да достигне жељено, а осуђен да у томе никада не успе (cf. Ado, P. (2010): *Šta je antička filozofija?*, Fedon: Beograd, 68–73). Сократ, односно Платон, одбија да да коначну дефиницију моралног понашања, и као да га „не занима да одреди теоретски и објективни садржај моралног владања“ већ је више заинтересован

Хришћанство са своје стране, баштини јудејско-старозаветно и јелинско наслеђе, са снажно израженим есхатолошким очекивањима која у битној мери детерминишу хришћанско етичко становиште.

Да бисмо разумели стварни однос хришћана према јелинској етици, можда је најбоље осврнути се на њихову праксу, о чему сведочанство налазимо у Новом Завету и другим ранохришћанским списима. Оно што одмах примећујемо јесте одређено одсуство интересовања древне Цркве за наметање сопствених етичких вредности друштву у коме се налазила. Изреке о једнакости роба и слободњака, мушкарца и жене, похвале различитих врлина као што су смирење, кротост, милосрђе, праштање итд., биле су намењене члановима хришћанске заједнице, а не онима који су били „изван“. Мишљења смо да такав однос Цркве према друштву у коме је боравила није био првенствено последица њене маргиналности и чињенице да је сама Црква била изван закона, већ специфичности самог етичког става хришћана.<sup>1113</sup>

У античком свету је постојала стална тенденција апсолутизације етичких норми, које су као такве представљале аутономни систем<sup>1114</sup> заснован на

---

хоћемо ли у конкретној ситуацији заиста учинити оно што сматрамо моралним. На крају његов морални став се показује као доследан и бескомпромисан. Без жеље, он ипак гради етички систем, или барем етичко поимање које ће утицати на оснивача киничке школе Антистена, који ће опет знатно утицати на стоике и њихово проповедање напрезања и строгости, док ће стоицизам (у својим различитим, пре свега аристотеловско-неоплатонским рецензијама и рецепцијама) дати, макар спољашњи, оквир хришћанској етици (видети ниже напомену 1122).

<sup>1113</sup> Зизијулас (cf. Зизијулас, Ј. (2008): *Јелинизам и хришћанство*, Београд, 100) примећује да „овакав став раног хришћанства не треба тумачити као незаинтересованост за етичко схватање света. Кључ за његово тумачење налази се у начину на који су први хришћани посматрали однос историје и есхатологије“.

<sup>1114</sup> Заправо, тенденција апсолутизације и аутономног сагледавања етике није својствена само јелинском мишљењу, већ је она присутна и у другим цивилизацијама и културама, древним и савременим. Управо, након „помирења“ Цркве и царства, овакав приступ преовладава и међу хришћанима. Тако се од препоручивања „хришћанских вредности“, током векова све више прелазило на њихово наметање, да би у средњем веку дошло до потпуне победе оваквог приступа што је резултирало страховитим насиљем које се „у име Христово“ спроводило. Овом искушењу нису одолели ни хришћански Исток ни Запад, иако је гротескност „греха морализма“ свој најупечатљивији израз имала у процесима инквизиције и страхотама верских ратова, према чијем деловању и учинку примораваше Сократа да испије отров кукуте делује благо и човекољубиво. И данас се код многих хришћана примећује жал због одсуства државне силе која би „грешнике“ привела послушности вишим моралним вредностима. Нехришћанско поимање аутономне етике данас налази своје најснажније упориште у „конзервативним“ хришћанским заједницама. С друге стране, хришћанске заједнице које се сматрају либералним, задржавају исто поимање етике, с тим што се оне, идући линијом мањег отпора, опредељују да уместо наметања хришћанске етике друштву, владајућу друштвену етику усвоје као сопствену. Чак и оне заједнице које заступају средњи пут између „либерализма“ и „конзервативизма“, углавном остају при истом основу етичке концепције, разликујући се од конзервативаца и либерала само по методологији наступа и покушају одређења садржаја аутономне етике коју заступају.

спољашњем ауторитету. Сам појам потиче из античке реторике где је означавао убедљивост наспрам рационалног доказивања.<sup>1115</sup> Иако су се етички системи често веома разликовали по свом аксиолошком приступу, њихова је основа била иста. Апсолутизација етичких норми у јелинској философији није била потпуна, пошто су робови, на пример, редовно изузимани од етичких захтева, етички системи су често важили за Полис али не и за читав свет.<sup>1116</sup> Овакав непотпуни универзализам јелинске етике по нашем мишљењу није узрокован унутрашњим разлозима етичких система већ прихватањем друштвених датости.

Говорећи о методу моралне философије, Аристотел настоји да критички испита дотадашње праксе и уверења, пошто „морамо да утврдимо облике испољавања и пошто претходно истакнемо тешкоће и продискутујемо о њима, да укажемо, ако је могуће, на сва мишљења која владају о свим афектима, а где то није могуће, онда бар на већину и на она најважнија“.<sup>1117</sup> Према Аристотелу, савршеност карактера се састоји у потчињењу страсти – које припадају неразумном делу душе – владавини разума. Савршеност ума<sup>1118</sup> има већу важност јер се тиче његове узвишене активности – контемплације<sup>1119</sup> истине или Бога.<sup>1120</sup> Нећемо се посебно задржавати на интерпретацији Аристотеловог схватања врлине пошто то није у директној вези са нашом темом. Ипак, корисно је приметити да схватање врлина код Аристотела које у сличној форми налазимо код Платона а касније и код стоика и неоплатоничара<sup>1121</sup> у различитим, мада не претерано измењеним видовима, сусрећемо у хришћанском аскетизму.<sup>1122</sup>

---

<sup>1115</sup> Cf. Panenberg, V. (2003): *Teologija i filozofija: njihov odnos u svetlosti njihove zajedničke istorije*, PLATO, Beograd, 21.

<sup>1116</sup> Паненберг (cf. Panenberg, *op. cit.*, 33) показује да када је реч о врлини у јелинској философији, „у првом реду се ради о суштини човека као друштвеног бића у животној повезаности полиса. И како је морална неисправност као супротност врлини значила „негирање суштине душе“, тако је врлина представљала остварење суштине душе.

<sup>1117</sup> *Eth. Nic.*, 1145b.

<sup>1118</sup> Cf. *Eth. Nic.* II, 1103a14–b2.

<sup>1119</sup> Cf. *Eth. Nic.* X7, 1177a12–1178a8.

<sup>1120</sup> Cf. Armstrong, A. H. (1967): *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 51.

<sup>1121</sup> Cf. Irwin, T. (2007): *The Development of Ethics*, Oxford University Press, 84–85.

<sup>1122</sup> Занимљиво је да у савременој хришћанској етици, барем њеном изразу који највише сусрећемо у црквеним проповедима, посланицама и сличним штивима, заправо преовладава стоичка етика, заснована на Цицероновом принципу *lex naturalis*, према коме је „истинити закон здрав разум у сагласности са природом“ (cf. Pope, S. J. (2001): „Natural law and Christian ethics“, у *The Cambridge Companion to Christian Ethics* (Ed. Robin Gill), 77). Тако ћемо данас, у пракси хришћана, најчешће сусретати аргументацију засновану на овим начелима, па зато не треба да чуди што преовладава моралистичко вредновање света и човека, које суштински нема везе са хришћанском онтологијом,

Кључна посебност хришћанске етике везана је за хришћанско очекивање скорог доласка Царства Божијег. Управо то ишчекивање је представљало брану сваком етичком систему за који једноставно *није било времена* јер Господ само што није дошао, и то изненада као лопов у ноћи.<sup>1123</sup> Како је есхатолошки реализам бледео, тако је етика све више одвајана од онтологије,<sup>1124</sup> односно од праве истине ствари која ће се пројавити када Бог успостави Царство Божије на земљи. У оригенизму налазимо врхунац одвајања етике од историје, пошто је етика претходно престала да буде условљена, или боље рећи да буде израз хришћанске онтологије. У оригенизму, хришћанска етика доживљава своју спиритуализацију. Уместо напетости између историје и есхатона који у њу улази и у коме она очекује своје испуњење, смисао и стварно постојање, сада се јавља једна друга напетост, напетост између спиритуалног и материјалног. Етика је враћена у своје јелинске оквире, деонтологизирана је и сведена на „борбу са страстима“ ради умне контемплације интелигибилног. Ако се осврнемо на наше кратко подсећање аристотеловског (а кроз њега на опште јелинско) поимања врлине, више је него јасно одакле таква схватања сежу.

---

али зато има са стоичком. Последица тога је глорификовање (па и дивинизација) природног (као што је рецимо размножавање, патриотизам, породичне вредности) и сатанизација неприродног (као што су хомосексуалност или болести зависности). Подела на сферу индиферентног и моралног, при чему је индиферентно све оно на шта се не може утицати (смрт, болест, други људи итд), док се морално тиче намере, припада стоицима (cf. Ado (2010): *Šta je antička filozofija?*, 187–190). Каснији развој стоичке етике који је изнедрио схватање о дужностима и промовисао равнодушан став према „судбинским“ збивањима на која се не може утицати, лако се може пратити и препознати код многих хришћанских аутора, где се притом заборавља, или у други план ставља, чињеница да је благост јеванђелске вести баш у победи над тим „судбинским“ стварима – на првом месту над смрћу. На основу таквог схватања живота и смрти, врлина и грех су стављени у један контекст у коме је Христос суштински непотребан, и који и без Њега, и без Царства Божијег могу самостално да функционишу, као аутономне вредности. Рећи да је неко „добар“ за стоике је било применљиво само на морално савршену особу, док је сама врлина (*apeme* је превасходно имало значење „изврност“) подразумевала знање (cf. Sandbach, F. H. (1989): *The Stoics*, London, 28). Не постављамо овде питање етичког вредновања овог или оног чина, већ начела на којима се то вредновање заснива, а која, како ћемо видети када их упоредимо са христолошком и онтолошком утемељеном етиком св. Максима, немају упориште у предањском искуству Цркве.

<sup>1123</sup> Апостол Павле познаје и наводи неки јелински каталог врлина, највероватније стоичког порекла, препоручујући га хришћанима, али не као нешто што је фундаментално за хришћанско откровење (cf. Фил 4, 9; cf. Зизијулас (2008): *Јелинизам и хришћанство*, 102).

<sup>1124</sup> Паралелни процес је био и мењање самог схватања онтологије, сам приступ проблему постојања, што се пројављивало кроз настојање да се постојање утврди на објективним (уместо на есхатолошким) темељима. Тако схватање реалности загробног живота душе све више добија на значају, пошто бесмртна душа, у смислу некаквог семи-материјалног ентитета, одржава реалност човековог бића. Царство Божије се мање види као коначна истина будућег века, а више као паралелна реалност садашњем простору и времену.

## 2. Светописамско и предањско залеђе

У Св. Писму налазимо другачије етичке концепције. У Старом Завету етика има изразито личносни карактер. Бог је тај који је слободан и који слободно склапа савез са човеком. Иако је добар и човекољубив, њега суштински не обавезују било какве етичке норме. Тако Ап. Павле, тумачећи старозаветне догађаје око избора Исаака и одбацивања Исава каже: „Јер док још дјеца не бијаху рођена, ни учинила добра ни зла, да остане онако како је Бог по избору одредио, не због дјела, него због Онога Који призива, рече јој се: Већи ће служити мањему. Као што је написано: Јакова завољех, А Исава омрзох. Шта ћемо, дакле, рећи? Зар има неправде код Бога? Никако! Јер Мојсеју рече: Помиловаћу кога помилујем, и сажалићу се на кога се сажалим. Тако, дакле, није ни до онога који хоће, ни до онога који трчи, него до Бога Који милује“.<sup>1125</sup> Свакако, ово место не треба разумети у смислу предестинације, већ управо као израз и потврду хришћанског веровања у слободу Божију. Праведно и исправно је оно што је у сагласности са вољом Божијом, пошто је Бог Живот и постојање свега створенога. „Помиловаћу кога помилујем, и сажалићу се на кога се сажалим“ – сваки покушај укалупљивања овакве изјаве у предефинисане етичке шаблоне осуђен је на неуспех. Беседа Господња овде јесте „тврда“, управо због тога да би се нагласила Његова слобода.

Рана Црква је у том смислу и схватала етику, као понашање које извире из евхаристијског искуства Царства Божијег, из љубави која је истоветна са вером у долазак Царства које је „пред вратима“.<sup>1126</sup> У том смислу се Црква обраћала својим члановима, а не свету који ју је окруживао и који није имала намеру да мења.<sup>1127</sup> Разлог уздржања од зла и чињења добра није дакле у простом испуњавању заповести, већ у чињеници да у поређењу са искуством Царства, са заједницом у Христу, све друго губи своју релевантност. Зато Ап. Павле каже: „Ко ће нас раставити од љубави Христове? Жалост и тескоба, или гоњење, или

---

<sup>1125</sup> Рим 9, 11–16.

<sup>1126</sup> Како примећује Зизијулас (cf. Zizioulas (2011): *The Eucharistic Communion and the World*, 129 *et passim*), „наша теолошка традиција је трансформисала етику у систем правила и независно поље теологије“.

<sup>1127</sup> Cf. Зизијулас (2008): *Јелинизам и хришћанство*, 100.

глад, или голоотиња, или опасност, или мач?... Јер сам уверен да нас ни смрт, ни живот, ни анђели, ни поглаварства, ни силе, ни садашњост, ни будућност, ни висина, ни дубина, нити икаква друга твар неће моћи одвојити од љубави Божије која је у Христу Исусу Господу нашем“.<sup>1128</sup>

За рану Цркву етика никако није била неважна, али није извирала из рационалног поимања и испитивања стварности, нити из борбе духовног са материјалним, већ је представљала израз вере у *долазеће* Царство и настојање да се живот усклади са тим искуством. То *долазеће* Царство које потиरे смрт, тог „последњег непријатеља“ представља и наду победе над грехом који своју снагу налази у чињеници смртности. Људи „због страха од смрти робоваше греху“,<sup>1129</sup> и само их ослобођење од смрти у коначној инстанци може ослободити греха.<sup>1130</sup>

## *1 Евхаристија као извор етике код св. Максима*

### **1. 1. Онтолошко утемељење етике и аскетике**

Св. Максим Исповедник је потекао из монашких, подвижничких кругова. У његовом корпусу борба против греха и страсти ради стицања врлина заузима значајно место. Она је неодвојива од његовог догматског учења и суштински представља пут достизања обожења.<sup>1131</sup> Сасвим разумљиво, и код св. Максима етика и аскетика су блиско повезане, будући да аскетика представља својеврсну реализацију етичких начела, њихову практичну примену.<sup>1132</sup> Аскетика се тако може посматрати само као део његовог етичког система. Ово је важно због тога што је св. Максим апсорбовао, разрађивао и коментарисао дотадашњу аскетску праксу. Уколико би се ови елементи из његовог корпуса посматрали изоловано од читавог етичког становишта које заступа, лако би се могла створити погрешна

---

<sup>1128</sup> Рим 8, 35–39.

<sup>1129</sup> Јев 2, 14–15.

<sup>1130</sup> *Сф. Мидић, И. (2008): Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац, 89: „Да бисмо постали бесмртни, тј. свети, потребно је да будемо возглављени у личности Сина Божијег, што подразумева његов силазак у свет и оваплоћење.“

<sup>1131</sup> *Сф. Епифанович (2006): Преподобни Максим исповедник и византијско богословље*, 112.

<sup>1132</sup> Овде бисмо опет могли да се подсетимо да већ код стоика налазимо схватања према којима страсти одговарају злоупотреби унутрашњег говора, односно погрешном расуђивању, због чега је неопходно да се философ *вежба* како би задобио истинско познање ствари, што се постиже сталном пажњом, бдењем над помислима, будношћу у сваком тренутку (*cf. Ado (2010): Šta je antička filozofija?*, 193–195).

слика о његовом наводном прихватању и саглашавању са теолошким претпоставкама аскетике које се налазе код писаца као што су Ориген и Евагрије. Његова аскетика је врло разрађена и ту се потанко преиспитују различити видови искушења и прелести које могу снаћи човека, посебно онога који живи монашким животом. Св. Максим се с правом може сматрати наследником и настављачем подвижничког богословља.<sup>1133</sup> Ту посебно имамо у виду Кападокијске Оце, наслеђе макаријевских списа, и уопште читаво подвижничко предање до његовог времена. У том смислу се свакако не могу изоставити ни оригеновско-евагријански<sup>1134</sup> утицаји, мада је св. Максим, како ћемо видети, потоње у великој мери прерадио и саобличио свом богословском дискурсу.<sup>1135</sup> У оригенизму,

<sup>1133</sup> Подвижничко богословље имало је различите фазе и правце развоја који се не могу увек у потпуности разлучити. Аскетска литература из времена до св. Максима Исповедника свакако је под значајним утицајем јелинског поимања етике, посебно стоичке рецепције са снажним примесамa неоплатонизма. Зависно од аутора и традиције, јелинистички елементи су више или мање успешно инкорпорирани у хришћанско предање, мада је тешко говорити о потпуном саглашавању с обзиром на сасвим различите концепције Бога и света у јелинизму и хришћанству, о чему смо већ говорили. Утицаји јелинског етичког наслеђа били су врло снажни, и тешко је избећи утисак да су умногome замаглили аутентични хришћански етос заснован на евхаристијско-есхатолошком поимању етике. У неким случајевима, као што је макаријевски корпус, тај етос је још снажан и чак одређујући, док је у оригенистичкој традицији сасвим скрајнут. Многе јелинске етичке концепције су у време св. Максима већ увелико представљале део хришћанске традиције, и он их без зазора прихвата (*cf.* Moreschini (2009): *Povijest patrističke filozofije*, 704). Чак и када је такве концепције тешко уклопити у теолошку слику Бога и света коју св. Максим има, он од тога не одустаје, што за последицу има врло сложено и замршено клупко јелинских етичких становишта (примљених кроз хришћанску рецепцију, али често без суштинске промене) и хришћанске онтологије. Максимови покушаји да ову „полухристијанизирану“ јелинску етику уклопи у онтолошку концепцију коју заступа, некада су више а некада мање успешни, а за савременог читаоца у најмању руку увек збуњујући. Потребан је труд да се испод дебелих наслага наноса јелинских концепција открије шта је св. Максим заиста желео да каже, пошто то што говори често говори језиком традиције која има сасвим другачије онтолошке претпоставке.

<sup>1134</sup> *Cf.* Sinkewicz, R. E. (2006): *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus* (Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press, 137. Поједини аскетски увиди Евагрија постали су до времена св. Максима општеприхваћени, као што је, рецимо, тројна основа порока који се сви темеље на стомакоугађању, среброљубљу и сујети, а што налазимо и код св. Максима у *Char.* 3, 56 [PG 90, 1033BC] (*cf.* и Dalmais, I-H. (1966): „L’heritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur“, *Studia Patristica* 8, 356–362; Berthold, G. C. (1987): „History and exegesis in Evagrius and Maximus“, *Origeniana Quarta*, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.—6. September 1987): Hrsg. v. Lies L. Innsbruck (Innsbrucker theol. Stud. 19), 390–404; Viller (1930): „Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: les oeuvres d’Évagre le Pontique“, 156–184; 239–268; 331–336).

<sup>1135</sup> *Cf.* Sherwood (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 90. Сидоров (*cf.* Сидоров (1986): „Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника“, 123–124) сматра да је Максимов учитељ Пантолеон (према сиријском *Житију*) био умерени оригениста који је припадао групи „протоктиста“ који су након Петог Васељенског Сабора највероватније асимиловани у православље. Сидоров закључује да је св. Максим „васпитан на оригенистичкој традицији максимално блиској ортодоксији, отишао далеко даље од свог учитеља у ‘оправослављивању’ Оригеновог наслеђа“.

За нас није од посебне важности питање формалног утицаја Евагрија на св. Максима на пољу практичне аскетике, где тај утицај свакако постоји. Штавише, јасно је да је св. Максим један од

аскетика се темељила на онтологији у којој материја није имала сигуран онтолошки статус. Свет умова представља аутентично Божије стваралаштво, док је материјални свет по себи последица греха, односно отпада првостворених умова.<sup>1136</sup> Пошто је сâмо стварање материјалног света узроковано грехом и не представља аутентични израз воље и намере Божије, то он има само привремено трајање ради педагошког поправљања умова, који кроз аскезу треба да се врате у оригинално стање. Оваква аскетика није била прихватљива за Цркву<sup>1137</sup> нити за св. Максима.<sup>1138</sup> Св. Максим није, на подручју аскетике, одбацио оригеновско-евагријанску терминологију, укључујући различите схеме врста и подела страсти и врлина као и разраде законитости њиховог међусобног односа итд. Међутим, било би погрешно само на основу несумњивих утицаја на пољу (практичне) аскетике утврдити да ови извори детерминишу онтолошку позицију његовог виђења етике.<sup>1139</sup> Управо је супротно – св. Максим прихвата (некад дословно, некад са различитим изменама) практичко-аскетску традицију, али је утемељује

---

прејемника и настављача евагријанске хијерархије осам порока, мада са извесним допунама (*cf.* Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 352–366). Иако је анализа оквира и развоја овог система која укључује и Максимов допринос врло занимљива, она за нас није од посебне важности. За нас је много значајније испитивање богословског контекста у којем се овакве и друге идеје налазе код Максима а које су фундаментално другачије од евагријанских. Такође ваља подсетити, да иако хијерархија осам порока представља оригинални Евагријев литерарни допринос, она није у потпуности његов изум, већ се темељи како на Оригеновим списима, тако и – што је значајно – на темељу практичних искустава подвижника. Ово је значајно јер нам показује да је у својој основи, барем делимично, изворна аскетика (пре Евагријеве и других обрада) била у извесној мери богословски неутемељена. Тицала се практичних питања и могла је по потреби да буде различито богословски утемељена, протумачена и контекстуализована (*cf.* Тунберг, *op. cit.*, 355).

<sup>1136</sup> Како примећује Мидић (Мидић (2003б): „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима“, 20), прихватање јелинске онтологије водило је Оригена и оригенисте схватању да творевина мора да буде савечна Творцу, пошто Бог у противном не би могао да буде вечни Створитељ, па би на тај начин дошло до промене у Богу, што се противило јелинској концепцији Бога као непроменљивог.

<sup>1137</sup> Наравно, овде говоримо о Цркви као онтолошкој стварности догађаја Царства Божијег. У историјској црквеној институцији, оваква аскетика је заправо била врло прихваћена, и били су потребни векови да се она сузбије, док њено искорењивање никада није спроведено.

<sup>1138</sup> Св. Максим често говори о потреби ослобођења од робовања чулном. Међутим, он увек има на уму само погрешну употребу чулног док материју никако не сагледава у негативном смислу: „Јер нема ништа тако склоно греху као органи чула, ако њима не руководи разум, и ништа опет нема спремније за спасење од њих, када разум њима управља, доводи их у складни однос и води их ономе што треба и што он хоће“ (*Myst.* [PG 91, 716A]). Као што овде видимо, материјално није само по себи лоше – напротив, управо је чулно проглашено за „спремније за спасење“ под условом да је вођено слободом човековом.

<sup>1139</sup> Лаут (*cf.* Louth (1996): *Maximus the Confessor*, 37) исправно примећује да је код св. Максима лако пронаћи евагријанску основу, али додаје „она у Максимовим списима није присутна неизмењена“.



на радикално другачијој онтологији од оне коју имамо у оригенистичком наслеђу.<sup>1140</sup>

Могло би се поставити и питање због чега је св. Максим уопште прихватао такво аскетско предање, које несумњиво припада оригенистичком наслеђу, и које се, на концу, много лакше и природније уклапа у оригенистичку митологију него у Максимову онтологију? Штавише, св. Максим га није прихватао пасивно нити успутно, већ се њиме бавио са много жара, сам га разрађивао и допуњавао. Одговор можемо наћи у Максимовом животопису који га, чини се основано, везује за палестинско (семи-оригенистичко) монашко окружење.<sup>1141</sup> Треба имати у виду и да је у његово време, након осуде на Петом Васељенском Сабору, оригенизам без Оригена, односно евагријанизам без Евагрија, био дубоко прихваћен у Цркви – иако (углавном) без најочигледнијих онтолошких заблуда.

Св. Максим, прихвата схеме сложеног аскетског система односа порока и врлина али исте уграђује у једну сасвим другачију концепцију. Темелј разлике концепције св. Максима од оне које налазимо у оригенистичком наслеђу, налази се управо на пољу онтологије. Етика, која представља богословски оквир практично-аскетског разматрања, за св. Максима представља интегрални део Христологије. Чак и онда када директно не помиње Христа, христолошки контекст је једини начин за исправно разумевање његових етичких становишта. С друге стране, како смо у претходном поглављу показали, за св. Максима Христологија представља суштински онтолошко питање. Тако је и сама етика заснована на његовој онтологији.

---

<sup>1140</sup> То, на концу, можемо рећи и за Кападокијце и њихов однос према Оригену, с тим што је Максимов „захват“ на овом пољу био радикалнији и темелјнији.

<sup>1141</sup> Максимовим животописом се нисмо бавили у овом раду, па и овде само скрећемо пажњу на постојање две верзије његовог житија, грчку и сиријску, пошто је питање које има значаја за проблематику коју сада обрађујемо. Сиријска верзија, коју је у изворнику и са енглеским преводом објавио С. Брок (cf. Brock, P. S. (1973): „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor“, *Analecta Bollandiana, Revue Critique D'Hagiographie*, Tome 91, Bruxelles, 299–346), писана је као памфлет (псогос) од стране његових непријатеља и садржи много тенденциозних клевета. Међутим, поред тога садржи и неке податке, нарочито о пореклу и младости св. Максима, који су, како ствари стоје, тачни. Како примећује Сидоров, „тамо где се сиријско Житије може проверити помоћу других извора, оно се у потпуности верификује помоћу њих“ (Сидоров (1986): „Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника“, 113). Сматра се да је потврђено Максимово сиропалестинско порекло, његово одрастање и образовање у монашком окружењу, највероватније умереног оригенистичког усмерења. То образовање, иако није било универзитетско, ипак од њега није много ни заостајало пошто је Древна Лавра у којој је св. Максим одрастао представљала центар образовања у Палестини, са богатом библиотеком и традицијом.

Кључно питање значајно за свет и човека тиче се дијалектике створеног и нествореног, постојања и непостојања, бића и небића, живота и смрти. Зато не треба да чуди да своје знаменито *Подвижничко слово*, посвећено превасходно аскетским темама, отпочиње управо једним христолошким „вјерују“, смештајући своја етичка гледишта управо у тај контекст. Ту св. Максим укратко излаже икономију спасења.<sup>1142</sup> Човек је створен за рај, али је грехом пао у смрт и трулеж, живећи смрћу читаво време до сада (ζῶντα τὸν θάνατον ἑαυτῷ κατὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦ παρόντος καιροῦ δημιουργήσας).<sup>1143</sup> Бог, који је извор живота и бесмртности (ἡ πηγή τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας),<sup>1144</sup> јавио се оваплоћењем и показао нам боголики живот (θεοειδοῦς ζωῆς). Дао нам је божанске заповести, страдао и васкрсао, победио смрт, ослободио нас и последица створености и последица прародитељског греха, вазнео се Оцу и ниспослао Духа Светога „на помоћ онима који се ради свога спасења буду борили да очувају Његове заповести“.

Видимо како св. Максим изричито повезује подвиг са Христологијом. Суштина подвига јесте држање заповести Христових, јер држање тих заповести води у Живот, кроз заједницу са Оним Који је „извор живота и бесмртности“. Држање заповести о којима св. Максим говори заправо јесте усаглашавање кретања бића са сопственим логосом, а не поштовања одређеног кодекса понашања, када „логос природе постаје закон природе, пошто се воља усклади са њим у деловању сила у складу са природом.“<sup>1145</sup> Усмерење воље створених бића у складу са њиховим логосом представља пут ка животу, ка остварењу самог постојања остварењем истинске ипостаси, док паралогосно кретање води ка параипостаси, односно ка небићу.<sup>1146</sup>

Св. Максим то дефинише на следећи начин: „Они који су у свему сачували произвољење (γνώμη) сагласно са природом и учинили га дејствено (κατ’

<sup>1142</sup> LA [PG 90, 912AC].

<sup>1143</sup> Amb. 10 [PG 91, 1156D].

<sup>1144</sup> LA [PG 90, 912B].

<sup>1145</sup> OrDom [PG 90, 909].

<sup>1146</sup> Cf. Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 131. Св. Максим стога врлински живот означава као усаглашен са логосом природе, као кретање у складу са логосом (κατὰ τὸν λόγον εὐθυπορία) (cf. Amb. 42 [PG 91, 1329A]), па се тако однос врлине и логоса може одредити као *онтолошки принцип*, како примећује Тутеков (cf. Тутеков, С. (2009): *Добродетелта заради истината, Богословски и антропологични основи на аретологијата*, Велико Трново, 269).

ἐνέργειαν) прихватљивим (=саобразним) логосима природе, очувавши у сваком погледу логос вечног добробића, због наклоности њихове гномичке воље божанској намери, учествоваће у свој доброту (ὅλης μεθέξουσι τῆς ἀγαθότητος), у складу са божанским животом (θεῖαν ζωὴν) који сјаји над њима, било да су анђели или људи. Они који су на сваки начин поставили своју гномичку вољу несагласно са природом и приказали је дејствено разорном (κατὰ τὴν ἐνέργειαν σκεδαστικὴν αὐτὴν ἀποδείξαντες) за логосе природе, што се тиче читавог логоса добробића, због ненаклоности гномичке воље према божанској намери, сасвим ће отпасти од доброте, у складу са јасном склоношћу њиховог произвољења (γνώμη) ка злобићу (πρὸς τὸ φεῦ εἶναι), што ће створити растојање (διάστασις) између бића и Бога, јер немају логос добробића оживљен унутар себе због произвољења њихове воље или због недостатка дела доброте, према ком (логосу) се природно открива божански живот (ἡ θεία ζωὴ).<sup>1147</sup> Овај текст св. Максима је сам по себи јасан и готово да не потребује додатно објашњење. Ипак ћемо нагласити везу између усмерења гномичке воље у складу са логосом природе и божанског живота (θεῖαν ζωὴν). Кретањем бића у складу са сопственим логосом открива се и задобија божански живот, који је за св. Максима истоветан са постојањем. Исправно етичко деловање се показује као аскетско, односно као напор за усмерење воље ка усклађењу са вољом Божијом. Мотивација и консеквенца исправног етичког деловања обитава на пољу онтологије. Добро-биће (τὸ εὖ εἶναι) је изједначено са божанским животом (ἡ θεία ζωὴ), док зло-биће (φεῦ εἶναι) представља супротност самом постојању, пошто ствара растојање (διάστασις) између Бога и створеног бића. Појам διάστασις који св. Максим овде користи, сагласно увидима Тунберга и других истраживача,<sup>1148</sup> треба сагледати у корелацији са појмом στάσις који означава начин постојања обожених. Само растојање (διάστασις) између Бога и створених бића је природно и тиче се Божије трансцендентности. Међутим, διάστασις треба да буде преокренуто у στάσις, односно створена бића треба да задобију другачији начин постојања којим διάστασις бива превазиђено. Управо у

<sup>1147</sup> *Amb.* 41 [PG 91, 1329A].

<sup>1148</sup> Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 88–89.

томе не успевају они који своју гномичку вољу усмеравају супротно природној (и Божанској), тако да се између Бога и њих ствара растојање (διάστασις), односно тварни начин постојања није превазиђен<sup>1149</sup> па зато не може бити постигнут ни циљ ради кога је творевина саздана.

Овакву етику је Лудовикос успешно назвао „интернализованом онтологијом“<sup>1150</sup> пошто је она неодвојива од онтологије. Етика (са аскетиком као њеним изразом) коју је св. Максим уобличио, може се означити и као примењена онтологија. Суштинска онтологичност овакве етике лежи у чињеници да њено устројење не само што зависи од онтологије, него је њоме директно одређена. Кретање бића супротно њиховом логосу – што би се могло означити као не-етично деловање – доводи у питање сâмо њихово постојање. С друге стране, кретање бића у складу са логосом природе, не само што омогућава постојање бића, већ води и ка (есхатолошкој) промени њиховог онтолошког статуса кроз другачији начин постојања створене природе. Тако сви етички захтеви, било да је реч о борби са страстима или практиковању врлина, имају своје извориште и своје консеквенце у онтологији. Страсти (не као природне силе, већ као њихово погрешно усмерење) никако не могу да коегзистирају са природом која је усклађена са сопственим логосом.<sup>1151</sup> С друге стране, врлине представљају правилно усмерење (гномичке) воље, чији је крајњи циљ превазилажење створеног и смртног начина постојања кроз заједничарење. Другим речима, оквир разумевања етике и аскетике св. Максима, нужно је евхаристијски,<sup>1152</sup> пошто свако врлинско деловање на концу има за циљ евхаристијско утеловљење конкретног човека и читавог света у Тело Христово.

У том смислу можемо разумети Максимову тврдњу да „међусобна љубав сачињава љубав према Богу (τὴν εἰς Θεὸν ἀγάπην συνίστασιν), која је испуњење (πλήρωμα) сваке Божије заповести“.<sup>1153</sup> Св. Максим у међусобној љубави види

---

<sup>1149</sup> Како примећује Тунберг (Тунберг, *op. cit.*, 88), „Гледано са становишта почетне тачке, διάστασις тако више не постоји, према остаје почетно διάστημα у односу на Бога.“ Појам διάστημα св. Максим користи да означи природну разлику између Бога и човека (твари) која остаје и након обожења.

<sup>1150</sup> Cf. Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 131.

<sup>1151</sup> Cf. PG 91, 80A.

<sup>1152</sup> Cf. Λουδοβίκος, *op. cit.*, 133.

<sup>1153</sup> LA [PG 90, 917A].

најпревасходнију врлину, управо зато што љубав јесте бићеворна. Међусобна љубав није један од елемената који сачињава љубав према Богу, већ је сачињава (συνίστασθην) у смислу да је утемељује, да је чини постојећом, управо због тога што утемељује Царство Божије у историји. Љубав је и разлог самог Оваплоћења Господњег – и то двострука љубав, према Богу Оцу и према твари. Господ се, каже св. Максим, оваплотио да „као човек буде послушан Оцу до смрти нас ради, чувајући заповест о љубави“.<sup>1154</sup> Ни подвиг нити врлина не могу се замислити без евхаристијског заједничарења са Господом. У молитви коју у овом спису износи св. Максим каже: „Не уздамо се у правде наше, него у милост Твоју... да нам не буде на суд Тајна устројена од Јединородног Сина Твога за наше спасење, и не одбаци нас од лица Твога“.<sup>1155</sup> Очигледно је да је *Тајна* (μυστήριον) о којој је овде реч, Тајна евхаристијског начина постојања. Учествовање у евхаристијском животу је за св. Максима темељ опроштаја грехова који иштемо од Бога. Читамо: „И не сећај се у времену грехова наших (καὶ μὴ ἐν καιρῷ μισηθῆς ἀμαρτιῶν ἡμῶν).“<sup>1156</sup> Ова молитва Богу да „заборави“, да се „не сети“ грехова наших учињених „у времену“, заправо је много више од простог опроштаја у смислу ослобађања од кривице. Видећемо касније када будемо говорили о Максимовом схватању зла, да је ово питање и те како повезано са онтологијом те да јурidички аспект у његовој етици има мали или никакав значај. Сâма могућност постизања врлине је заснована на слободи коју човек поседује – „у вољи нашој, дакле, јесте спасење наше“.<sup>1157</sup> Само пак спасење – а то је за св. Максима превасходно питање постојања и непостојања, бића и небића – у потпуној је власти Божијој: „Вечно биће или небиће разумне и умне суштине потпуно је у вољи Онога који је све створио веома добро. Али да ли ће бити добро или зло, бива по слободној вољи (κατὰ προαίρεσιν) створења“.<sup>1158</sup> Према првом увиду, изгледа да св. Максим овде тврди да постојање или непостојање створења зависи искључиво од Бога, док квалитет тог постојања зависи од самих створења. Ако узмемо у обзир до сада изнесене претпоставке св. Максима о односу тварног и нетварног, где твар налази своје истинско постојање у ипостасном јединству и поистовећењу са Христом,

<sup>1154</sup> LA [PG 90, 921B].

<sup>1155</sup> LA [PG 90, 945B].

<sup>1156</sup> LA [PG 90, 948B].

<sup>1157</sup> LA [PG 90, 953B].

<sup>1158</sup> Char. IV, 13 [PG 90, 1052A].

овакво тумачење не изгледа као аутентично. Изгледа да овде имамо ситуацију сличну као код питања апокатастазе, што смо разматрали у претходном поглављу.<sup>1159</sup> Дакле, вечно постојање или непостојање бића заиста јесте у власти Божијој. Она не могу да постоје другачије осим партиципирајући у животу Божијем. Врхунска воља Божија јесте догађај евхаристијског заједничарења творевине са Њим Оваплоћеним. У том смислу, бића не могу сама по себи да обезбеде властито постојање, што и јесте смисао Максимове тврдње. Она могу да одрекну слободно саглашавање са вољом Божијом, чинећи тако да се њихово властито постојање пројави као зло-биће, односно као смртни начин постојања. Да бисмо тачно разумели ове тврдње сада ћемо прећи на питање онтолошког статуса зла.

## I. 2. Онтолошки статус зла

Учење о злу код св. Максима се наслања на раније Оце и предање Цркве.<sup>1160</sup> Зло само по себи не постоји. Према св. Максиму „Зло нити је било, нити јесте, нити ће бити постојеће по сопственој природи – пошто оно по себи нема ни суштину, ни природу, ни ипостас, ни силу, ни дејство (=енергију) у бићима. Нити је каквоћа (=својство), нити количина, нити однос, нити место, нити време, нити положај, нити кретање, нити стање, нити трпљење (=страдање), [нити било шта што би се] могло сагледати (=појмити) као природа постојећих (бића). Оно сасвим не постоји у свему томе по сопственој природи – нити је почетак, нити средина, нити крај.“<sup>1161</sup> Зло нема ниједно својство које према Аристотеловим категоријама карактерише биће које постоји.<sup>1162</sup> Оно не постоји по себи, нити има и једно својство које би се могло приписати његовој природи. Постојање зла тиче се одбијања створених бића да се сједине са Богом у Христу, што значи да зло представља онтолошку а не моралну категорију.<sup>1163</sup>

<sup>1159</sup> Видети одељак о апокатастази у претходном поглављу на стр. 257.

<sup>1160</sup> „Ниједно зло не постоји по својој ипостаси (κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν) налазећи се изван могућности слободног избора“, говори св. Григорије Ниски у *De Virginate* [GNO VIII/1 299, 12–14]. Опширније о схватању небића и зла код св. Григорија cf. Mosshammer, A. (1990): „Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae*, 44/2, 136–137.

<sup>1161</sup> *QT. Prol.* [PG 90, 253AB = CCSG 7: 29, 209–216].

<sup>1162</sup> Cf. Сидоров (1994): *Творения Преподобного Максима Исповедника*, Книга II, 219.

<sup>1163</sup> Cf. Мидић (2003б): „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима“, 38.

Зло представља погрешно кретање словесних бића, неправилно кретање природне енергије.<sup>1164</sup> Како сам св. Максим каже „Зло не постоји у природи (=суштини) створења, него у њиховом погрешном и неразумном кретању“.<sup>1165</sup> Уколико би зло постојало у природи створених бића, значило би да је узрок зла Творац, што је бесмислено. Зло се међутим јавља као стварно, утолико што га слободном вољом остварују бића која се крећу супротно својим логосима. У *Стословима о љубави*, св. Максим даје одређење зла: „Шта је, дакле, зло? Очеvidно, страст природног поимања (ствари), а које може и да не буде (=до којег може и да не дође) при употреби појмова, ако ум стражи“.<sup>1166</sup> Ово одређење зла као страсти „природног поимања ствари“ односи се на страсну злоупотребу ствари, односно на покушај да се живот сачува и одржи употребом сила самог бића и ресурса овога света, што је немогуће и стога представља промашај, односно грех. Зло је овде одређено и као погрешна „употреба појмова“ која може да буде избегнута ако „ум стражи“. Не треба заборавити да појам „ум“ (или душа) код св. Максима, не означава просто мождану активност рационалног расуђивања, нити неки посебан природни ентитет, већ се њиме представља целокупна личност. У том смислу и када говори о „употреби појмова“ не смемо заборавити контекст Максимовог учења о знању као личносном познању у заједничарењу. Зато сматрамо да би ову Максимову дефиницију зла требало разумети тако да зло може и да не постоји уколико личност није на погрешан начин, злоупотребом страсти, везана за природни (осмрћени) поредак ствари, одакле и произлази њихово погрешно поимање, односно погрешан однос према њима, који чини да умно (личносно) биће (дакле, човек), свој идентитет црпи из односа и заједнице са светом а не са Богом.<sup>1167</sup> Говорећи о страстима, св. Максим

<sup>1164</sup> *QT. Prol.* [PG 90, 257A]. Cf. Епифанович (2006): *Преподобни Максим исповедник и византијско богословље*, 85 ff. 403, даље наводи преглед места из Отаца на ову тему.

<sup>1165</sup> *Char.* IV, 14 [PG 90, 1052A].

<sup>1166</sup> *Char.* II, 15 [PG 90, 988D].

<sup>1167</sup> Нећемо заобићи чињеницу да је појам врлине још код стоика „укључивао интелектуални елемент разумевања или знања“, мада је ово схватање код св. Максима утемељено на сасвим другачији начин. У том смислу код стоика налазимо и идеју о томе да се врлина састоји у исправном приступу стварима и делатностима које су саме по себи морално индиферентне (cf. Sandbach (1989): *The Stoics*, 28, 36). Стоичко схватање поима морално исправно деловање као усклађено са унутрашњим принципом природе човека и света, док се за св. Максима то усклађивање тиче превазилажења природних ограничења творевине ипостасним јединством и поистовећењем са Оваплоћеним Богом. Есхатолошко утемељење бића је кључно за св. Максима (и наравно за његову етику), и управу ту лежи фундаментална разлика у односу на јелинско схватање, које у свом стоичком изразу јесте најближе Максимовом.

каже да оне нису „првобитно саздане са јестеством човековим, јер би у противном оне водиле одређењу тог јестества“.<sup>1168</sup> Ако би страсти водиле одређењу природе, то би значило да природа нема потенцијал самопревазилажења кроз промену свог ипостасног начина постојања. Другим речима, за творевину не би постојала могућност превазилажења смртности узроковане створеношћу, уколико би природа човека била одређена страсним везивањем за творевину. Страсти су зато, према св. Максиму, у природу ушле „као последица отпадања од савршенства“;<sup>1169</sup> односно као злоупотреба сила које је Бог у природу положио ради другачијег циља. Овде, дакле, није реч о страстима као природним силама човека, већ о злоупотребљеним силама које се пројављују као кретање супротно логосу природе бића.<sup>1170</sup> Страсти могу да задобију исправно усмерење, могу да не буду злоупотребљене и тада их св. Максим означава као природне. Када разматрамо страсти као природне, а св. Максим каже да се чак и тада оне последица пада, можемо направити паралелу са гномичком вољом. И гномичка воља је својствена људској ипостаси управо због тога што претпоставља избор, а то значи да може и да погрешити и усмери се супротно природној вољи која је увек у складу са својим логосом и тиме са вољом Божијом. Тако и страсти представљају личносно усмеравање природних дејстава. Да човек није погрешитио, гномичка воља никада не би постојала као посебна, била би увек у сагласности са природном вољом. Исто тако не би постојале ни страсти јер би природне енергије увек биле ипостасно усмерене ка чињењу онога што је у сагласности са вољом

---

<sup>1168</sup> *QT*, I [PG 91, 269A].

<sup>1169</sup> *QT*, I [PG 91, 269A].

<sup>1170</sup> Св. Максим разликује природне (*παρὰ φύσιν*) и неприродне (*κατὰ φύσιν*) страсти (*cf. QT* 21 [CCSG 7, 127: 32]. Према шестој схолији, која припада Ериугени, и природне страсти су по себи зле, пошто су природи постале својствене након грехопада, с тим што оне могу бити употребљене и на добро [*cf. CCSG* 7, 132]. У историји философске и хришћанске мисли пре св. Максима, постојали су опречни ставови по овом питању. Аристотел је сматрао да су страсти природне, стоици да нису. Хришћански писци попут Лактанција, приклањали су се Аристотеловом мишљењу, док су се други, попут Климента Александријског и Евагрија, држали мишљења да страсти нису природне, па је циљ аскетског живота задобијање бестрашћа. Код Григорија Ниског налазимо становиште које у значајној мери одговара Максимовом. И он је сматрао да страсти изворно не припадају људској природи (*cf. PG* 46, 50D), али да у садашњем веку могу бити употребљене на добро. Његово изједначавање страсти са љубављу пружа основу за њихово идентификовање са природним енергијама човекове природе. За упознавање са различитим схватањима страсти кроз хришћанску историју, са посебним освртом на св. Максима, може да послужи Вилкенов (*cf. Wilken, Robert L. (1995): „Maximus the Confessor on the Affections in Historical Perspective“, Asceticism, Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis (eds.), Oxford: Oxford University Press, 412–423*) чланак.



Божијом.<sup>1171</sup> Као што гномичка воља светих може задобити исправно усмерење, тако исто могу и страсти, будући да је личност та која им даје усмерење.

Према св. Максиму, „у природи је нашег разумног дѐла и да се потчињава божанском Логосу и да влада неразумним дѐлом. Ако се овај поредак сачува у свему, тада нити ће бити зла у бићима, нити ће постојати сила која вуче на зло“.<sup>1172</sup> Сходно својим логосима, природа тежи да се покорава Логосу, односно да своју слободну вољу држи у сагласности са Његовом, пројављујући је као љубав према Творцу и према другим створеним бићима. Ако овај поредак нестане, тј. ако логосни део буде потчињен бесловесном, јавља се зло. Другим речима, уколико преовлада или се утемељи индивидуалистички начин постојања<sup>1173</sup> који свој живот и постојање види у прикупљању добара овога света ради властитог очувања, онда се јавља зло, као промашено (грешно) употребљавање сила датих човеку.<sup>1174</sup> У том смислу треба схватити Максимове изразе који указују на чулно као зло. Јер чулност као таква није зла,<sup>1175</sup> али у контексту осмрћеног постојања човека, везивање за чулно, заправо значи идентификовање сопственог постојања са тварним светом а не са Богом, што води незнању – *ἄγνοια* – односно непознању Бога.<sup>1176</sup>

У палом начину постојања влада дијалектика задовољства и страдања. Св. Максим одређује задовољство као „ништа друго до врсту осећаја која настаје у

---

<sup>1171</sup> *Cf. Amb. 7* [PG 91, 1088D]: „Страст, пак, као екстатичку силу која води ка томе што чини (бестрасним) оно што је обухваћено страшћу, по примеру узрочног односа ваздуха према светлости и ватре према гвожђу, указујући објективно и истински и по природи да не постоји ништа друго изван овога што је врхунац бића чему нужно следи бестрашће“. Бестрашће се показује као сагласно логосу природе, зато што постизањем ипостасног јединства са Логосом, твар више ничему не стреми, задобијајући своје мировање. Бестрашће (које је суштински истоветно са мировањем) ће се показати као коначна есхатолошка истина творевине и због тога страсти, чак и када их назива природнима, не представљају њено трајно својство.

<sup>1172</sup> *Char. II, 83* [PG 90, 1009D].

<sup>1173</sup> Овде је потребно разјаснити да под изразом „индивидуалистички начин постојања“ не говоримо о просто о јединки, о посебном конкретно постојећем бићу, већ у виду имамо шири смисао овог израза који укључује самодовољност, увереност у не-релационост сопственог постојања. При употреби појма „индивидуа“ и њених деривата, имамо на уму дистинкцију коју је утврдио Зизијулас (*cf. Зизијулас (1998а): Од маске до личности*).

<sup>1174</sup> *Cf. QT 5* [PG 91, 280D] где св. Максим, у склопу свог мистагошког тумачења пада Адамовог каже да „због трулежног добитка, плот узвраћа бригаама и забринутостима, слично бодљикавом грму... тако да једва може да стекне здравље и добро стање...“.

<sup>1175</sup> Чулност представља могућност човека, како према злу тако и према добру. Нема код Максима говора о платоновском (или оригеновском) одбацивању чулног као по себи злог. *V. Myst.* [PG 91, 716D]: „Јер нема ништа тако склоно греху као органи чула, ако њима не руководи разум, и ништа опет нема спремније за спасење од њих, када разум њима управља, доводи их у складни однос и води их ономе што треба и што Он хоће.“

<sup>1176</sup> *QT. Prol.* [PG 90, 257A; 253C].

органима чула када се нешто доживљава чулима, или врсту чулне енергије (ἡ τρόπος αἰσθητικῆς ἐνεργείας) конституисане бесловесном жељом. Јер жеља додата чулном осећају претвара се у задовољство, одређујући га, а чулни осећај, покренут жељом ствара задовољство када се примени на неки чулни објекат“.<sup>1177</sup> Човек тако упада у замку дијалектике задовољства (ἡδονή)<sup>1178</sup> и страдања (ὀδύνη) и пребива и сталном стремљењу да постигне задовољство и избегне страдање, што је немогуће, пошто су ове две ствари међусобно повезане,<sup>1179</sup> пошто представљају смртни начин постојања.<sup>1180</sup> Задовољство доноси оно што обезбеђује индивидуалну егзистенцију а страдање оно што је угрожава. Обезбеђивање индивидуалне егзистенције истовремено представља и њено пропадање, па тако задовољство нераскидиво бива повезано са страдањем.

Храњење, које представља задовољство јер омогућава живљење, истовремено је процес разлагања, распадања и смрти хране која се уноси. Размножавање<sup>1181</sup> је начин „очувања“ пале природе, али и њено подвајање, цепање, које је зато повезано са болом.<sup>1182</sup> Пошто му је природа постала трулежна, променио се и начин размножавања, који је постао подобан животињском.<sup>1183</sup> Размножавање као начин очувања природе представља промашај циља који је Бог поставио пред човека. Човек је требало да се сједини са Богом, али је он помислио да ће кроз сједињење са женом моћи да очува свој живот. Размножавање је повезано са задовољством пошто представља одсјај заједничарског карактера створених бића, али је повезано и са страдањем, које указује на промашај таквог

<sup>1177</sup> *Amb.* 10 [PG 91, 1112C].

<sup>1178</sup> Како примећује Тунберг (Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 225–226) појам ἡδονή је у античкој философији такође сматран антиподом негативних појмова као што су πόνος код Анаксагоре или λύπη код Аристотела, док Порфирије сматра да су ἡδονή и λύπη страсти које извиру из чулног опажања. Григорије Ниски обично ограничава ἡδονή на чулне страсти (*in Psalm. 1, 2* [PG 44, 437A]), док код Немесија може да има и позитивно значење ако се исправно користи (*De nat. hom.* 18 [PG 40, 680A]). Св. Максим је извесно био упознат са четири страсти стоичког система (*cf.* Тунберг, *op. cit.*, 228), мада га модификује и што је још важније ставља у контекст хришћанске онтологије личносног односа тварног и нетварног.

<sup>1179</sup> *Cf.* Тунберг, *op. cit.*, 224.

<sup>1180</sup> Још је св. Григорије Ниски говорио о садашњем стању човека као о „животу у смрти“. *Cf.* PG 44, 1021D.

<sup>1181</sup> Тунберг тачно одређује сексуалну репродукцију по св. Максиму као „коначни знак људске пропадљивости“ (Тунберг, *op. cit.*, 207). *Cf.* *Amb.* 31 [PG 91, 1275C]; *Amb.* 42 [PG 91, 1316B–1317C].

<sup>1182</sup> *Cf.* Епифанович (2006): *Преподобни Максим исповедник и византијско богословље*, 90.

<sup>1183</sup> *Amb.* 43 [PG 91, 1321A].

покушаја очувања живота.<sup>1184</sup> Свако ἡδονῆ представља победу индивидуалног начина постојања, које је на концу истоветно са смрћу, те је због тога увек повезано са ὀδύνη које је заправо „симптом“ долазеће смрти. Тако је себелубље (φυλαυτία), према св. Максиму, корен свих страсти, и онај ко ову страст победи лако ће победити и све остале.<sup>1185</sup> Себелубље је појам који у аскетској терминологији суштински означава исто што и индивидуализам схваћен у смислу парцијалности јединке. Индивидуализам је изједначен са смрћу која и није друго до раздљивање на сваком плану. Он представља раздљивање од Бога, раздљивање од другог, и на концу и раздљивање, односно распадање саме природе на њене саставне делове, што све заједно и чини смрт или смртни начин постојања. Божански промисао за циљ управо има живот творевине кроз сједињење оних који су раздљени злом: „Циљ божанског промисла је да правом вером и духовном љубављу сједини оне који су на разне начине злом раздљени. Јер ради тога је и пострадао Спаситељ ‘да расејану децу Божију сабере у једно’ (Јн 11, 52)“.<sup>1186</sup> Ово „сабирање у једно“, како ћемо видети, управо се остварује кроз евхаристијско заједничарење и личносно поистовећење многих са Једним Сином Божијим. Зло се јавља као производ погрешно усмерене слободне воље бића која не желе да живе у складу са својим логосом. Смрт представља распарчавање и распадање, поделу на самодоволне индивидуе. Ово стање св. Максим описује на следећи начин: „Једна природа је раскомадана на безброј делова, а ми, који поседујемо исту природу, постајемо једни другима храна и плен, као што се збива код гмизаваца и звери.“<sup>1187</sup> Због тога се и догађа Оваплоћење, пошто Спаситељ има за циљ да кроз сједињење створених бића са Собом у сопственој Ипостаси<sup>1188</sup> победи смрт, која представља коначно зло произашло из погрешне употребе воље створених бића.

На тој основи, „људска воља кореспондира на онтолошком нивоу са ‘хаосом’ односно злом, које влада у садашњем палом стању творевине“.<sup>1189</sup> Хаос

<sup>1184</sup> Cf. Мидић (2003б): „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима“, 40.

<sup>1185</sup> *Char.* II, 8 [PG 90, 985C].

<sup>1186</sup> *Char.* IV, 14 [PG 90, 1052B].

<sup>1187</sup> *QT Prol.* [PG 90, 256B].

<sup>1188</sup> У схолији на *QT* 60. [PG 90, 625C].

<sup>1189</sup> Cf. Blowers, P. M. (2006): „Bodily Inequality, Material Chaos, and the Ethics of Equalization in Maximus the Confessor“, *Studia Patristica* 42, ed. F. Young, M. Edwards, and P. Parvis. Leuven: Peeters Press, 53.

или зло које влада, пројављује се на разне начине као знак осмрћености творевине и манифестује се кроз сваку неправду, страдање, раздор, бол и патњу. Неправде и страдања могу бити изазване међусобном супротстављеношћу гномичких воља индивидуа, и општим беспоретком који влада кроз сукобљеност подељених и супротстављених бића уопште, не само човека.<sup>1190</sup> Лудовикос<sup>1191</sup> скреће пажњу на значајан текст св. Максима који даје пуну слику његовог схватања аскетизма и следствено читаве етике: „Људско самољубље и свест (σύνεσις) који су довели до међусобног одбацивања људи и заобилажења закона, уситнили су једну природу на многе делове (εις πολλὰς μοίρας τὴν μίαν φύσιν); и пошто су увели безосећајност која данас влада, наоружали су природу против саме себе путем гномичке воље (αὐτὴν καθ' ἑαυτῆς τὴν φύσιν διὰ τῆς γνώμης ἐξώπλισε). Зато онај ко је трезвеним расуђивањем и премудрим благородством уништио ову аномалију (τὴν ἀνωμαλίαν) природе, благословио је сам себе пре свега, учинивши гномичку вољу сагласном природи, показавши на себи који је истински начин постојања логоса по икони Божијој (τίς τοῦ κατ' εἰκόνα λόγου ὁ τρόπος), и да је Бог, на почетку створивши како треба нашу природу сличну Њему, као видљиву слику његове доброте, учинио је заувек истом себи, без сукоба, мирно, без револта ка Богу и себи, зближену љубављу (δι' ἀγάπης ἐσφιγμένην), којом се пробија жудећи за Богом и љубећи ближњег“.<sup>1192</sup>

Супротстављеност људских (гномичких) воља нема за последицу само њихов морални пад, већ се пројављује на онтолошком плану, растакањем једне природе на мноштво супротстављених делова. Циљ хришћанске етике и аскетике је превазилажење ове фрагментираности природе – што је заправо смрт – усаглашавањем гномичке воље природној. С друге стране, љубав се показује као начин постојања створених бића, као начин постојања створене природе сагласно икони Божијој по којој је саздана. Тада се остварује превладавање хаоса смрти,

---

<sup>1190</sup> Смрт је кроз човека ушла у свет, али се она не огледа само у смртности човека и свему што она носи са собом (болом, патњама, страдањем), нити само у смртности других живих бића, већ је читав универзум, који укључује и неживу материју задобио такав начин постојања. Сама материја је постала подложна нестабилности (τὸ ἄστατον) и аномалијама (τὸ ἀνώμαλον). Cf. *Amb.* 8 [PG 91, 1104A].

<sup>1191</sup> Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του εἶναι, ὡς ἐν κοινῶνίᾳ γίνεσθαι, στην ἐσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ὁμολογητή*, 202.

<sup>1192</sup> DC 1, 46 [PG 90, 1196BC].

који је уствари хаос раздвојености природе и међусобне супротстављености индивидуа. Смрт ће коначно бити побеђена тек на крају. Тек доласком Царства, Бог „уређује хаос (τὸ ἄτακτον) твари, постављајући их у добар поредак (εὐτάκτως).“<sup>1193</sup> Тиме бива уништена смрт и побеђено зло, односно тиме бива уређен хаос, пошто се зло пројављује као хаос раздвојености који је истоветан са анархијом владавине смрти и представља еквивалент чињеници континуума сталних промена (ἀλλοίωσις) које су изазване смрћу и смртним начином постојања.

Зло се, дакле, у онтолошком смислу појављује као непостојеће, јер је постојање истоветно са тиме каква ће се бића показати када се на крају открије пуни смисао и истина њиховог назначења. Та истина бића, која показује зло као непостојеће, дејством Духа Светога и оприсутњењем Сина Божијег као Цркве, јавља се већ сада у историји, као евхаристијска промена начина постојања света, због чега Евхаристија представља темељ хришћанске етике али истовремено и њен циљ, о чему ће бити више речи у наставку.

### I. 3. Евхаристија – полазиште и циљ хришћанске етике

Сразмерно свом опусу, св. Максим релативно мало непосредно говори о Евхаристији.<sup>1194</sup> Разлоге за то можемо тражити у још увек присутној свести тадашњих хришћана о *disciplina arcana* која је забрањивала писано описивање и објашњавање Св. Евхаристије.<sup>1195</sup> У прилог томе сведочи чињеница да и код

---

<sup>1193</sup> *Amb.* 8 [PG 91, 1105B].

<sup>1194</sup> Волкерова (Völker, W. (1964): *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 472) тврдња да св. Максим о Евхаристији никада не говори концизно и да је његово излагање на ту тему фрагментарно и да има плутајући алегорички карактер, не може се прихватити. На основу богословско-ерминеитичке анализе коју смо предузели, јасно је да Евхаристија заправо има кључну, одређујућу улогу у читавој Максимовој теологији чак и када је не помиње експлицитно, а о чему говоримо опширније у овом одељку.

<sup>1195</sup> При процени учесталости директног и индиректног говора о Литургији, не смео заборавити чињеницу да св. Максим спада међу њене прве коментаторе. Чињеница да у својој *Μυσταγογιји* не тумачи анафору може се различито објашњавати, било да се прихвате разлози које сам износи или да се претпоставе неки други. Та чињеница, опет, као да не штети много његовом тумачењу, које, иако не говори директно о анафори, у ширем смислу кроз читав текст тумачи управо анафору (cf. Thunberg, L. (1982): „Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor. With Particular Reference to the Doctrine of the Eucharistic Presence“, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires, 288). Шервуд (cf. Sherwood (1955b): *St. Maximus the Confessor – The Ascetic Life \* The Four Centuries on Charity*, 234) даје користан списак текстова који директно говоре о

других Отаца из времена до св. Максима па и доста векова након њега, нема превише текстова који се директно баве Литургијом. Такође није без значаја ни чињеница да св. Максим као монах који није био у клиру,<sup>1196</sup> осећа одређену бојазан да се директно бави литургијским питањима и егзегезом. Све то никако не треба да доведе до закључка који би погрешно умањио значај Евхаристије за богословље св. Максима. Иако се сама Евхаристија не спомиње одвише често, читаво богословско здање св. Максима је саграђено управо на том темељу, што се може показати и доказати управо на основу оних места где о Евхаристији јасно говори, а где се види њена централна позиција.<sup>1197</sup> У Максимовом дискурсу, човек (и кроз човека читава творевина) је саздан са задатком, циљем (логосом), заложеним у његовој природи да се слободно у љубави сједини са Творцем. То је са једне стране омогућено Оваплоћењем Сина Божијег, а са друге слободним кретањем створених бића ка том циљу. Када говори о ослобођењу од зла и његовом суштинском непостојању, или када говори о спасењу, о обожењу, о доласку Царства, и другим подобним темама, св. Максим подразумева да је то могуће управо и једино учествовањем у божанском животу, односно заједничарењем са Њим. Евхаристија јесте то заједничарење, присуство и јављање Једног Христа Спаситеља као заједница многих, и то не било каква заједница, већ једна нарочита, историјска заједница, која је јерархијски структурисана и Духом Светим у Христа преобразена и у којој се све и сва у Христа преображава постижући циљ због кога је свет саздан. То опет значи да Евхаристија представља кључни концепт на коме се темељи његова онтологија. Само постојање света, његова коначна (и тиме једина) истина, сама истина бића, остварује се и пројављује у Евхаристији. Евхаристија је ипостасни (личносни) начин постојања света, начин постојања који се показује и који ће се показати као једини

---

Евхаристији: *QD* 40–818CD (свештенство); *QD* 41 [PG 90, 820A] (причешће); *Ep.* 31 [PG 91, 625A] (свештенство); *Amb.* 48 [PG 91, 1361] (причешће), 1364B (жртва); *Amb.* 71 [PG 91, 1417C] (жртва); *Myst.* 21 [PG 91, 697A] (причешће); *Myst.* 24 [PG 91, 704D] (причешће); *QT* 35 [PG 90, 377B] (причешће); *QT* 36 [PG 90, 380D] (причешће); *RM* 4 [PG 90, 117B] (свештенство).

<sup>1196</sup> Cf. Riou (1973): *Le Monde et L'Église selon Maxime le Confesseur*, 165.

<sup>1197</sup> Укратко анализирајући написте неких савремених истраживача о овој теми, Лудовикос (Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 35) исправно закључује да „Заправо, у писаном делу светог Максима Исповедника постоји дубокомисаона евхаристиолошка поука чији ће се богословски утицај и последице показати напослетку дубоко плодним и изузетно одлучујућим за нашу данашњу богословску мисао. Његова визија је заиста велика: то је тајна у Христу причасно промислитељског сажимања створеног по љубвеном благовољењу Оца.“

аутентичан, једини стваран, односно као једина стварност творевине. Ова чињеница, и овакво кључно место Евхаристије у богословљу св. Максима мора се имати у виду и када се разматра његова етика, неодвојива од његове онтологије, а што ћемо, између осталог, покушати да покажемо при разматрању проблема смрти, постојања зла, обожења и подвига.

## ***II Проблем смрти као кључно онтолошко – етичко питање***

Код св. Максима, етика је у поистовећена са онтологијом, пошто је кључно питање којим се бави питање самог постојања на коме се, у основи и крајњем исходу, заснивају сва етичка питања. На тај начин и проблем смрти, који св. Максим сагледава из ове перспективе – као проблем постојања света и човека – јавља се као кључно онтолошко и истовремено етичко питање. Од одговора на питање о тајни смрти зависе и одговори на сва остала (етичка) питања. Другим речима, у односу на то како сагледавамо проблем постојања света и човека зависи и одговор на етичка питања. Смрт се тако више не јавља као последњи чин живота, као чињеница која може, али и не мора да утиче на наше одлуке, како је то разумевао Сократ, а још мање као утеха у животном јаду. Смрт се показује као суштински проблем света и човека. Она није просто „прелазак“, већ поставља питање самог постојања које битно детерминише садашње осмрћено битисање твари.

### **II. 1. Смрт и грех као онтолошки проблем**

За св. Максима смрт представља суштински проблем са којим се творевина суочава. Човек је створен да постане бог по Благодати, односно да се ипостасно сједини са Сином Божијим. Међутим, то сједињење је морало бити остварено слободно, што уосталом и јесте претпоставка ипостасног, односно личносног сједињења.<sup>1198</sup> Човек је требало да своју слободу изрази као љубав према

---

<sup>1198</sup> V. Myst. [PG 91, 705D]: „Јер оне исте дарове Светога Духа, које смо примили благодаћу кроз веру за време овог живота, ми верујемо да ћемо примити у будућем веку истински уипостазирани (κατὰ ἀλήθειαν ἐνυποστάτως αὐτῷ), по непроменљивом надању вере наше и по несумњивом и нелажном обећању Онога који је обећао. Верујемо да, чувајући заповест према нашој моћи, ми

створитељу, и да тако задобије нови начин постојања који би му омогућио да превазиђе ограниченост своје тварне природе, која се превасходно огледа у томе да је настао из небића и да сам по себи тежи повратку у небиће. Према св. Максиму, човек „преварен и добровољно се удаљивши од божанског и блаженог циља, уместо да постане бог по благодати, изабрао је добровољно да постане земља. Мудро и истовремено човекољубиво и како доликује Његовој благодати, Он – уређујући наше спасење као нужну последицу бесловесног кретања наше умне силе, љубави, коју смо једино Богу дуговали, а насупрот је Њему окренули, приложио је смрт правилно нас њоме кажњавајући, да би пошто смо заволели небиће кроз патњу некада научили да силу исте ка бићу поново окренемо“.<sup>1199</sup> Ово „кажњавање“ смрћу треба схватити условно и у контексту Максимовог учења о односу тварног и нетварног. Смрт као престанак функционисања телесних органа и распадање на саставне елементе, само је један аспект. Други је да начин постојања који сада имамо, такође представља смрт, односно осмрћени начин битисања. Овде ћемо скренути пажњу и на чињеницу да св. Максим, када говори о нашим „умним силама“ што је честа тема у оквирима оригеновске антропологије, исте изједначава са љубављу, придајући им на тај начин значење личности, много пре него одређеног ентитета природе. Ово је врло важно због тога што нам указује на још једну ре-контекстуализацију залеђа. Ум и његове силе се у оригенистичкој интерпретацији сагледавају као аутономне моћи човека, као извор његове способности да контемплира, да управља својом материјалношћу и да је превазилази. Поистовећење ума и његових сила са љубављу, које налазимо код св. Максима, потпуно је у сагласности са његовим схватањем спасења (=обожења) као ипостасног сједињења, заједничарења и учествовања у божанском животу. Иако у формалном смислу не можемо да тврдимо да св. Максим овде врши поистовећење појмова ум и личност, то може да представља сасвим легитиман закључак.

Како бисмо дубље проучили Максимову разраду ове проблематике, навешћемо нешто дужи, али веома значајан, одељак из *Амбигве*<sup>1200</sup> који има

---

прелазимо из благодати вере у благодат гледања, јер нас преображава према Самоме Себи Бог и Спас наш Исус Христос, одузимањем знакова пропадљивости у нама, и даривањем нама оригиналних (првоначалних) тајни, које се показују овде преко чулних симбола.“

<sup>1199</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1093A].

<sup>1200</sup> *Amb.* 10 [PG 91, 1156A].



поднаслов *Созерцање о начину Адамовог пада*: „Пошто праотац Адам није очима душе обратио пажњу на Бога, занемарио је светлост, и добровољно, попут слепца, у тами незнања обема рукама приграбио смеће твари и усмерио се и окружио у целости само чулима. Тако је у себе узео отров пропадљивости који је најгора од дивљих звери (θηρὸς τὸν φθαρτικὸν), и није задобио корист од својих чула одвојених од Бога, и уместо Бога, како је пожелело, нити се побринуо да задобије ствари Божије, по Богу, како је требало да буде, као нешто незамисливо. Јер када је одлучио да буде вођен чулима, која много више наликују змији него Богу, и узео плод са забрањеног дрвета, за које му је раније речено да [тај плод] и смрт иду скупа, он је променио свој живот тако да одговара плоду, и створио живу смрт за себе (ζῶντα τὸν θάνατον ἑαυτῷ) за све време до данас. Јер ако смрт постоји као трулежност (= пропадљивост) онога што настаје (= што се рађа), тело које се одржава у постојању прахом хране увек по природи страда од трулежности пошто ишчезава (распада се) у сам прах. Тако се Адам увек осећа сигурним у тај расцветани живот и тако и за себе и за нас чува смрт. А да је радије имао поверење у Бога и био нахрањен са дрвета живота, које се такође тамо налазило, он не би постранце оставио даровану бесмртност. Јер таква бесмртност је вечно сачувана учествовањем у животу, пошто сав живот настаје и очувава се одговарајућом храном. Храна тог благословеног живота је Хлеб који силази с неба и даје живот свету, како је нелажни Логос о себи објавио у Јеванђељу. Не желећи да Њиме буде нахрањен, први човек је с правом отпао од божанског живота, и узео смрт као другог родитеља. У складу с тим, на себе је узео бесловесно обличје, и потамнео незамисливу лепоту божанског, учинивши читаву природу храном смрти. Смрт овим живи читаво време, чинећи нас својом храном, и ми више не живимо, већ смо трулежношћу вечно њоме изједани“.

Осмрћеност се пројављује не само у чињеници да на крају умиремо, него и у самом начину живота који живимо. Читав поредак живљења, почев од начина размножавања које претпоставља дељење и цепање природе, па до индивидуализираних егзистенција које се међусобно боре за „ресурсе“ привременог одржања чинећи једни другима неправду, све то представља „смрт“. Храњење пропадљивом храном, или „прахом“ по речи св. Максима, има за последицу наше растакање у прах. Живот који живимо заправо није истинити

живот, већ смрт преобучена у живот, смрт која се претвара да је живот. Смрт је тежња ка небићу, ка непостојању, а живот који имамо је низ неуспешних покушаја природе да се одржи на сопственим темељима и сопственим силама. Но пошто је темељ постојања твари небиће, непостојање, такво одржање није могуће и само је привремено, дакле лажно. Отуда смрт представља реалну претњу постојању, не само за човека већ и за читаву творевину. У том смислу, Оваплоћење Сина Божијег не представља избављење творевине од лошег или мање доброг постојања, већ избављење од небића, од крајње претње непостојањем. Човек је пожелео да оним што може да осети својим чулима замени Бога, да своје постојање утемељи на творевини која га окружује, пошто му се њено постојање и извесност чине „реалнијим“ од Бога који није објективно (или пре *објектно*) сазнатљив нити чулима нити разумом. Пошто створени свет не може представљати стварни онтолошки темељ постојања, човек „није задобио корист од својих чула одвојених од Бога, и уместо Бога, како је пожелео“, каже св. Максим. Стављање чула и чулног – уопште створеног – на место Бога, представља њихову погрешну употребу, која не води циљу, односно логосу због кога је човек саздан, односно бесмртном постојању у заједници са Богом, за шта св. Максим каже да је то оно „како је требало да буде“.

Св. Максим овде говори о два дрвета, о „зобрањеном дрвету“ и „дрвету живота“. На другом месту, он се осврће на чињеницу да су ранији Оци углавном у тишини поштовали ову тајну.<sup>1201</sup> Нећемо се упуштати у нијансирану расправу о

---

<sup>1201</sup> Cf. QT 43 [PG 90, 412A = CCSG 7, 293, 10–15]. Како наглашава Бловерс (cf. Blowers (1991): „Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the Questiones ad Thalassium“, 190), св. Максим се овде заиста ограђује, изјављује да нерадо приступа теми, и да ће само ради оних који од њега траже тумачење он говорити „али само оно што је свима приступачно и што је корисно за разумевање како малих тако и великих“. Јасно да је овакав приступ изазвао доста интересовања савремених истраживача о томе шта то св. Максим „крије“. Балтазар (cf. Balthasar (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, 180–184) је изнео претпоставку да св. Максим има у виду Оригеново тумачење где он поистовећује дрво познања добра и зла са Крстом и из тога изводи закључак о апокатастази (*Hom. in Jesu Nave* 8.3–6; cf. Blowers, *op. cit.*, 231). Шервуд (cf. Sherwood (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 210–214) је скептичан према утемељености Балтазаровог мишљења, док Далей (cf. Daley (1982): „Apokatastasis and ‘Honorable Silence’ in the Eschatology of Maximus the Confessor“, 318–319) сматра да овде св. Максим једноставно искрено изражава своје поштовање спрам теме. Истина је да не можемо са сигурношћу да докажемо шта је св. Максим имао овде на уму. У светлу онога што смо рекли о Максимовом схватању апокатастазе у претходном поглављу, највероватнија се ипак чини Балтазарова претпоставка.

могућим схватањима два дрвета,<sup>1202</sup> већ само указујемо на чињеницу да према св. Максиму дрво познања добра и зла чини могућим познање задовољства као доброг и бола као злог, што разоткрива погрешно егзистенцијално усмерење човека ка *самоодржању*. Једење плода са овог дрвета управо то означава – егзистенцијалну одлуку човека да покуша да живи, да *буде*, на темељу створене природе, што представља узрок актуализације осмрћеног живота. Према св. Максиму, ово дрво је могло да буде употребљено и на други начин – човек је преко њега могао да распозна и разлику између вечног и временитог. Такво познање добра и зла би представљало држање заповести и човек би тада јео са дрвета живота.<sup>1203</sup> Грех, према св. Максиму не представља просто преступ неких одређених заповести, већ је то злоупотреба слободне воље која води ка промашају циља због кога смо створени. Грех се тако јавља као кретање створених бића супротно логосима њихове природе, као кретање које не води ка обожењу, а то значи Животу, већ води нестанку и исчезавању у небићу.

Навешћемо сада значајан одломак из Максимових *Одговора Таласију* који нам омогућава да добијемо јаснију слику његовог схватања греха. Према св. Максиму, када је први човек „сагрешио преступивши заповест, био је осуђен на размножавање кроз страсти и грех. Због тога, природно рађање је постало закон страсти греха. Према том закону, нико није без греха, будући по закону потчињен закону размножавања, због греха додатом након стварања. Тако је због прегрешења грех (а због греха страсност при размножавању) дошао у људску природу. А будући да је првородни грех бујао напореда са страшћу размножавања (τῷ παθηθῆναι τῆς γεννήσεως) кроз грех, није било наде за слободу, пошто је природа злим оковима била чврсто везана настројењем (γνώμη) воље. Јер колико је год

---

<sup>1202</sup> Детаљнију расправу видети код Бловерса (*cf.* Blowers (1991): „Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the *Questiones ad Thalassium*“, 189–192) и Тунберга (*cf.* Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 232–241).

<sup>1203</sup> *Cf.* Тунберг (2008б): *Микрокосмос и посредник: теолошка антропологија светог Максима Исповедника*, 239.

природа ревновала за сопствено одржање<sup>1204</sup> кроз рађање, то је више себе везивала за закон греха, који је дејствовао страшћу [која је следила] преступу“.<sup>1205</sup>

Првородним грехом је у природу ушла смрт која се пројављује кроз покушај природе да се самоочува. Тај покушај се манифестује кроз размножавање, које је, према св. Максиму, додато након пада, односно не представља заиста логос људске природе. Размножавање води увећању греха кроз стално распарчавање природе на индивидуе (=јединке).<sup>1206</sup> На тај начин у индивидуама које на тај начин настају, грех се „увећава“. Природа је кроз размножавање везана за погрешно, односно гномичко усмерење воље, супротно логосима њене природе. Природне страсти тако бивају изокренуте у неприродне. Односно, активност бића која је требало да буде изражена као отварање себе за Другога и другога, овде бива окренута у супротном правцу, ка себи, претварајући се у неприродно кретање, чији је завршетак у пропадљивости, односно смрти. Кроз преступање заповести, човек је постао, како каже св. Максим, „потчињен природи и времену (ὕπὸ φύσιν καὶ χρόνον)“;<sup>1207</sup> непрестано „тиранисан страхом од смрти потчињавајући се, да би живео, ропству насладе“.<sup>1208</sup> Живот који живимо се, према св. Максиму, не може сматрати правим животом, пошто је погружен у смрт. Смрт није само крај овог живота већ његов начин постојања. Због тога су свети у виду увек имали други живот, живот Царства Божијег, схватајући да живот који је дат од Бога није овај живот.<sup>1209</sup> То је отварало могућност и да смрт, у смислу прекида садашњег осмрћеног начина постојања, буде схваћена не као уништење живота, већ као „заиста смрт смрти, способна да упропасти пропадљивост саму (τὸν ὄντως θανάτου θάνατον, τὸν τῆν φθορὰν μὲν φθεῖρειν δουάμενον)“.<sup>1210</sup> Ове речи св. Максима никако не представљају неку апологију смрти, већ су оне изречене с обзиром на живо егзистенцијално искуство

---

<sup>1204</sup> Израз *οὐστάσις* који св. Максим овде користи буквално значи „сакупљати“ или „састављати“. У овом контексту је целисходно превести га као „одржати“ или „сачувати“. Ипак, у контексту Максимовог учења о *распадању* или *разлагању* природе кроз рађање, овај израз је добро послужио, јер говори како природа која се *распада* (и тиме пропада) настоји да се рађањем *сакупи* (и тиме одржи).

<sup>1205</sup> *QT* 21 [PG 90, 312B–313B].

<sup>1206</sup> Cf. Larchet, J. C. (1998): „Ancestral Guilt according to St Maximus the Confessor: A Bridge between Eastern and Western Conceptions“, *Sobornost* 20:1, 30–31.

<sup>1207</sup> *ExspPs.* [PG 90, 860A].

<sup>1208</sup> *QT* 21 [PG 90, 316B].

<sup>1209</sup> *Amb.* 10 [PG 91, 1156B].

<sup>1210</sup> *Amb.* 10 [PG 91, 1156C].

евхаристијске заједнице са Богом. У том смислу, у очекивању пуноће будуће истине твари, њеног истинитог постојања у ипостасном јединству са Богом Логосом, могао је св. Максим да смрт у овом веку означи као  $\theta\alpha\iota\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\upsilon$ .

Првородни грех према св. Максиму представља онтолошки пад човека, његово егзистенцијално усмерење супротно жељи (логосу) Божијем за творевину. Смрт не представља последицу првородног греха, његова последица је непревазилажење смрти које је човек требало да оствари за себе и читаву творевину. Вредно је спомена што св. Максим за пад првостворених каже да се догодио одмах по стварању (или напореда са стварањем) – ἄμα τῷ γενέσθαι. Доносимо читав одломак: „Када је Бог створио људску природу, он није створио задовољство или бол заједно са чулима. Уместо тога га је (=човека) обдарио одређеном разумском способношћу за задовољство, како би човештво могло да неизрециво ужива Бога. Али одмах по стварању (= ἄμα τῷ γενέσθαι), први човек је ради чулног изгубио ову разумску силу (мислим на природну жељу ума за Богом). Он је у самом свом првом покрету неприродно у себи произвео, уз помоћ чула, задовољство (за које је добио способност) у чулним стварима.“<sup>1211</sup> Максимово учење о првородном греху који се збио *одмах* по стварању и који је представљао први покрет указује на онтолошку а не моралну димензију догађаја. Пад се не тиче конкретног случаја непослушности за којим следи казна, већ је то дубока егзистенцијална одлука бића да своје постојање усмери у правцу супротном од онога који је назначен (жељен – логосан) за њега, доводећи природу у патолошко стање (ἐμπάθειαν ἐπεισάγουσα).<sup>1212</sup> Свођењем стварања и пада човека на стварност која се одиграва напореда, св. Максим жели да нагласи есхатолошку перспективу творевине, насупрот оригенистичким идејама враћања на почетак. Почетак јесте истоветан крају, али само у смислу задатка или жеље Божије (логоса) за творевину, никако као стварно или делимично остварење тог циља.<sup>1213</sup> Човек је саздан по икони Божијој, дата му је слобода која је требало да га води другачијем начину живота од онога који познајемо. Човекова слобода представља кључни елемент његове иконичности у односу на Бога. Слобода код св. Максима

---

<sup>1211</sup> *QT* 61 [PG 90, 628AB].

<sup>1212</sup> *Amb.* 4 [PG 91, 1044A]. Cf. Balthasar (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, 193.

<sup>1213</sup> Cf. *ibid.*, 187–188.

представља ontološku dimenziju kojom se potvrđuje ili negira samo čovekovo postojanje. „Jer je čovek stvorenje Božije po prirodi, a sin Božiji i bog Dухом po blagodati. Jer nije bilo moguće da se stvoreni čovek na drugačiji način покаже сином Божијим и богом и да буде обожен po blagodati, a da se претходно добровољно не роди Dухом, што му је својствено природним самокретањем и независном моћи.“<sup>1214</sup> Природно самокретање (αὐτοκίνησις) и независна моћ, или моћ (сила) независности, указују на чињеницу да је слобода усађена у саму природу човекову као могућност која се остварује личноm заједницом са Богом, односно пресаздавањем саме те природе кроз „добровољно рађање Dухом.“ На тај начин је човек позван да се пројави као одиста слободно биће, пошто ће само његово постојање, кроз рођење Dухом, бити рађање из слободе, рађање које је узроковано слободним кретањем. Другим речима, само на тај начин је могуће остварење обожења човека. Овим питањем ћемо се сада детаљније позабавити.

---

<sup>1214</sup> Cf. *Amb.* 43 [PG 91, 1345D].

## II. 2. Обожење – остварење динамичког потенцијала тварне природе

Обожење (θεωσις)<sup>1215</sup> је за св. Максима суштински истоветно са спасењем,<sup>1216</sup> односно вечним животом, који претпоставља промену начина постојања створене природе и њеног уподобљења начину постојања Свете

---

<sup>1215</sup> Св. Максим најчешће користи израз θεωσις који преводимо као „обожење“ (Овај израз налазимо нпр. у PG 91, 393B, 445C, 577C, 609C, 709C, 712A, 1076C, 1084B итд.). Поред овог израза св. Максим употребљава и сродне изразе: ἐκθεωσις, θεοπέσιω, ἀποθεσιω, θεοποιός, θεωτικός. Целокупан попис места на којима се ови изрази у Максимовом корпусу налазе, као и вероватне претпоставке њиховог порекла код ранијих хришћанских писаца могуће је наћи у Раселовој студији (cf. Russel, N. (2004): *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 264).

Максимово тумачење обожења се суштински наставља на светоотачку традицију која му претходи. Овде нећемо наводити многобројне примере христолошког утемељења обожења – подсетићемо се само чувене изреке св. Атанасија Александријског: „Он је постао човек да бисмо ми могли постати богови“ (Inc. 54, 3). О обожењу је говорио и Ориген. Наравно, Оригеново схватање обожења је условљено његовом онтологијом и Христологијом. Можда је Касиди (Casiday, A. M. C. (2003): “Deification in Origen, Evagrius and Cassian”, у *Origeniana octava Origen and the Alexandrian Tradition* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium) (ed. Lorenzo Perrone, P. Bernardino, D. Marchini), 998) у праву када тврди да Ориген јесте правио разлику између Христа и осталих људи, а што по његовом мишљењу важи и за Евагрија. Како било, ако и прихватимо да ни Ориген ни Евагрије нису били исохристи, и даље постоји битна разлика између њиховог схватања обожења и светоотачког, чији је настављач св. Максим. Разлика је неминовна у централном домену саме Христологије, као и читаве есхатолошке концепције. За Оригена (и Евагрија и касније оригенисте) спасење, па и обожење, представља повратак у претходно стање. Христос је за Оригена „служитељ божанства за све друге богове“. Он говори о Христу као јединственом, али се та јединственост Христова заснива на „мери“ његове блискости са Богом. Као што различите светиљке могу захватати различите количине уља, тако је и Христов однос са Богом „посебан“ у односу на људе. Оваква концепција обожења суштински је различита од оне коју налазимо код св. Максима. Иако, дакле, и у оригенизму није порекнута централна улога Христа у обожењу, сама оригенистичка Христологија измешта обожење изван максимовског концепта превазилажења ограничења твари и своди га на дематеријализацију и повратак у раније спиритуално стање. Ова напомена је потребна и због тога што у *практичној* аскетици Православне Цркве као да примат преузима ова оригеновска концепција (cf. Casiday, *op. cit.*, 998), иако без ослањања на његову субординационистичку Христологију.

<sup>1216</sup> Идеја обожења као спасења, како примећује Пеликан (Пеликан, Ј. (2010): *Хришћанско предање: историја развоја догмата II том, Дух источног хришћанства (од 600. до 1700. године)*, Београд, 47) „потичала је из хришћанске древности и била уобличена употребом код грчких отаца. Спасење схваћено као обожење било је предмет хришћанске вере и поруке Светог Писма“. Ларше (cf. Larchet (1996): *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 275–278) заступа идеју према којој обожење и спасење нису исто код св. Максима. Овакво тврђење се не може поткрепити изворима, а вероватни разлог Ларшеове тезе како износи Лаут (cf. Louth (1998): „Recent Research on St Maximus the Confessor: A Survey“, 75–76) је настојање да се подвуче разлика између теолошког става о кретању творевине од стварања ка обожењу, што је својствено православној теологији, и кретања од пада ка искупљењу, што је својствено западној теологији. Који год мотиви били, овакав закључак се никако не може извести на основу Максимових ставова, мада одговор можда лежи у другој примедби коју на истом месту даје Лаут, а то је Ларшеова „неспремност да да више значаја темама као што су разлика између природе и ипостаси, или одговарајуће разликовање тропоса и логоса“. Разликовање спасења и обожења код св. Максима могло би се евентуално засновати у склопу Раселове (cf. Russell (2004): *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 262) тврдње да за Максима обожење не представља просто спасење човека, већ је то циљ читавог космоса. Али, св. Максим никада и не говори о спасењу као избављењу само човека, већ увек и читаве творевине.

Тројице кроз учешће у стварности ипостасног оваплоћења Бога Логоса. Ово уподобљење начину постојања Свете Тројице утемељено је у Евхаристији као личносном начину постојања аналогном начину постојања Тројице. Други Одговор Таласију нам пружа јасну слику те аналогije.<sup>1217</sup> Света Тројица постоји на такав начин да мноштвеност не представља претњу јединству и једности, нити јединство и једност претњу мноштвености. Ипостасно разликовање личности Свете Тројице, засновано на Монархији Оца<sup>1218</sup> која очувава њихову другост, представља темељ разумевања Бога као слободног бића, пошто сâмо постојање Ипостаси подразумева и њихову стварну различитост али и њихову онтолошку релационалност.<sup>1219</sup> Отац јесте Отац јер има Сина, Син јесте Син јер има Оца итд. Тако Света Тројица јесу парадигма начина на који свет треба да постоји, о чему св. Максим говори у наведеном одељку.

Навешћемо сада веома значајан одломак из *Одговора Таласију*: „Учешће (μέθεξις) у натприродним Божанским стварима јесте уподобљавање причасника Причасноме (ή πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις). Уподобљавање причасника Причасноме јесте могуће поистовећењем причасника са причасним по енергији (κατ' ἐνέργειαν) кроз уподобљење. А могуће поистовећење причасника са Причасним по енергији кроз уподобљење јесте обожење оних који се удостојавају да се обоже, а обожење јесте обухватање и довршавање свих који постоје у времену и веку по самом логосу суштине времена и векова. Обухватање и

<sup>1217</sup> *QT 2* [PG 90, 272BC]: „Поред тога, Бог Својим промислом (προνοίας), уподобљава<sup>1217</sup> посебно општем, док кроз покрет одељених суштества ка добробићу (εὖ εἶναι) не обједини њихово произвољно стремљење са, по јестеству општим, логосом (κατὰ φύσιν γενικωτέρω λόγῳ) разумне суштине, и док их не учини сагласним међусобно, тако да не би имала према целини своју посебну вољу, но да би се једини и тај исти логос созерцавао у свима, и да не би био раздељен њиховим пројавама у којима се он јавља, и док Он не покаже делатну благодат која све обожује. Ради те благодати је Бог и Логос постао човек, говорећи: *Отац мој до сада дела, и ја дела*м (Јн 5, 17). Отац – благоволи, Син – самоделује, а Дух Свети суштински испуњава благовољење Оца и самоделује Сина у свему, да би се кроз све и у свему јавио Један у Тројици Бог (ὁ ἐν τριάδι Θεός), читав у свакоме, и у складу са благодаћу која удостојава созерцаван од свих (ἐνθεωρούμενος, ὡς ὅλῳ), као што у сваком делу тела природно постоји душа без да се [тима] умањује.“

<sup>1218</sup> Овим питањем, које је разрађено од стране великих Кападокијаца, нећемо се овде бавити. Богословски значај и последице овог учења, које је прихватио и св. Максим, сумирао је Зизијулас (cf. Зизијулас (2011): *Заједница и другост – Даље студије о личности и Цркви*, 34–37).

<sup>1219</sup> *Релационост* или *односот* ипостаси не треба да буде схваћена у секундарном, неонтолошком смислу, као да Ипостас прво јесте па онда ступа у односе. Напротив, управо је однос то што конституише Ипостас. Ова тврдња није у супротности са чињеницом да Бог Отац рађа Сина и Исходи Духа Светога, пошто рађање и исхођење указују на Оца као Узрок постојања Бога, али не у претходењем (= временском) смислу (cf. Зизијулас, *op. cit.*, 121–164).



довршење (περιοχή δὲ καὶ πέρας) времена и векова и свих бића у њима јесте потпуно јединство у спасаванима чистог и превасходног почетка са њиховим превасходним и чистим крајем.<sup>1220</sup>

У овом тексту тексту сусрећемо се са врло значајним појмом учествовања (μέθεξις) коме је у литератури посвећено доста простора.<sup>1221</sup> Философски развој овог и изведених од њега појмова (μέθεξις, μετουσία, μετέχω) био је сложен, и креће се од семантички материјалистичког значења,<sup>1222</sup> са којим су се суочавали Платон и Аристотел, до његове разраде ради описа односа у хијерархијама бића што у различитим и међусобно надопуњујућим схватањима налазимо код неоплатоника.<sup>1223</sup> Иако св. Максим користи неке елементе неоплатонског схватања појма учествовања (или причастовања), као што је способност или пријемчивост (ἡ ἐπιτηδειότης)<sup>1224</sup> причасника за причастовање (учествовање) у причасноме (=ономе у коме учествује), између њихових концепција постоји фундаментална разлика која се тиче *личности* као кључног концепта Максимове христолошке онтологије. Када св. Максим користи парадоксални приступ, говорећи како, с једне стране „у Логосу Божијем ништа ни на који начин не учествује“<sup>1225</sup> (οὐδέ ὑπὸ τινος οὐδαμῶς καθ’ ὅτιοῦν μετέχεται), а са друге тврди да је такво учествовање извесно могуће,<sup>1226</sup> његов је циљ да покаже разлику између

---

<sup>1220</sup> QT 59 [PG 90, 608D–609A = CCSG 22, 53, 130–145]. „Μέθεξις δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις. Ἡ δὲ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις ἐστὶν, ἡ κατ’ ἐνέργειαν πρὸς αὐτὸ τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων δι’ ὁμοιότητος ἐνδεχομένη ταυτότης. Ἡ δὲ τῶν μετεχόντων ἐνδεχομένη κατ’ ἐνέργειαν δι’ ὁμοιότητος πρὸς τὸ μετεχόμενον ταυτότης ἐστὶν, ἡ θέωσις τῶν ἀξιουμένων θεώσεως ἢ δὲ θέωσις ἐστὶ, καθ’ ὑπογραφῆς λόγον πάντων τῶν χρόνων καὶ τῶν αἰώνων, τῶν ἐν χρόνῳ καὶ αἰῶνι περιοχῇ καὶ πέρας. Περιοχῇ δὲ καὶ πέρας τῶν χρόνων καὶ τῶν αἰώνων ἐστὶ, καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς, ἢ τῆς ἀκραιφνοῦς καὶ κυρίας ἀρχῆς, πρὸς τὸ κυρίως τέλος καὶ ἀκραιφνὲς ἐν τοῖς σωζομένοις ἀδιάστατος ἐνότης“.

<sup>1221</sup> Cf. Perl (1991): *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*; Tollefsen, T. (2001): „Did St. Maximus the Confessor have a concept of participation?“, *Studia Patristica*, 37, 618–625; Larchet (1996): *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, 601; Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 127–128.

<sup>1222</sup> Cf. Tollefsen, *op. cit.*, 619.

<sup>1223</sup> Толлефсен (cf. Tollefsen, *op. cit.*, 621–622) тврди да св. Максим усваја Проклово разликовање непричастивог, причастивог и причасника, користећи ове појмове у својој христолошкој онтологији.

<sup>1224</sup> *Enn.* VI, 4. Cf. *Amb.* 7 [PG 91, 1080BC].

<sup>1225</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1081BC].

<sup>1226</sup> *Char.* III, 24 [PG 90, 1024AB]: „Суштина поседујући ум и разум учествује у светом Богу и својим бићем и својом способношћу за добробиће – говорим о учествовању у доброту и мудрости – као и кроз благодат која даје вечно биће“.

немогућности учествовања у Богу на нивоу природе и могућности учествовања на нивоу личности. Због тога ништа не може да учествује у Логосу Божијем, пошто је Он по својој природи потпуно непричасан творевини, док је са друге стране то учествовање могуће захваљујући ипостасном открочењу Бога Логоса свету кроз Његово Оваплоћење. Толелсен тачно примећује да св. Максим задржава халкидонску онтолошку логику односа божанске и људске природе у несливеном, неизменљивом, неразделивом и неразлучном јединству.<sup>1227</sup> Ми бисмо додали да ова логика подразумева ипостас као кључни и једини вид јединства тварног и нетварног. Сматрамо да је овакво тумачење подржано од самог св. Максима када каже да „верујемо да је Он, због своје самовласне бескрајне надмоћи, неизрецив и недокучив и изнад сваке твари и изнад сваке разлике која се о њој схвата и у њој постоји. И још, да се Он приказује и умножава у свему што од Њега произлази, у складу са сваким, како доликује доброти, и да све у Себи васпоставља, јер сва бића имају у Њему своје постојање и очување, и из Њега произлазе како год да су настала и ради чега год да су настала, и сва бића учествују у Богу било да се крећу или да мирују.“<sup>1228</sup> За св. Максима појам учествовања [=причаствовања] (μέθεξις) означава евхаристијско учествовање у ипостасном догађају присуства Оваплоћеног Сина Божијег,<sup>1229</sup> због чега учествовати у Богу значи задобити Његов начин постојања, али и задобити сâмо постојање. За разлику од ранијег философског наслеђа које је учествовање сагледавало у контексту организације аутономно постојећих стварности, за св. Максима је то питање самог постојања. Ако у обзир узмемо и есхатолошку димензију (о чему смо говорили у претходном одељку у вези са учењем о паду одмах након или напореда са стварањем), односно чињеницу да се само постојање твари потврђује, утврђује и утемељује на историјском учешћу у есхатолошком (на учешћу у Телу Господњем, ипостасном сједињењу са Њим у Духу Светоме), јасно је у којој мери је св. Максим развио, и на другачијим основама утемељио значење појма μέθεξις, приближавајући га значењу појма обожење.<sup>1230</sup>

<sup>1227</sup> Cf. Tollefsen, *op. cit.*, 625.

<sup>1228</sup> PG 4, 353B.

<sup>1229</sup> Λουδοβίκος, *op. cit.*, 159.

<sup>1230</sup> Јевремовић (cf. Јевремовић (2006): „Прокло и Свети Максим Исповедник“, 349) исправно примећује да „Прокловом схватању једног као узрока (дакле, истог оног платоничког једног које бива изван сваке могуће мноштвености) св. Максим Исповедник ће супротставити своје схватање

Бог је створењима дао биће створивши их из ничега. Но, како смо раније показали, пошто је основа створених бића ништавило из кога су позвана стваралачком вољом Божијом, потребно је да им Творац дарује и вечно-биће, које се дарује само у узајамном односу слободе (и) љубави.<sup>1231</sup> „Јер заиста је требало да Онај, Који је по природи Творац суштине постојећих бића, да Он буде и Самоделатељ обожења по благодати онима који су створени, да би се дародавац бића, показао и као дародавац вечног благобића“.<sup>1232</sup> То слободно<sup>1233</sup> сједињење творевине и Творца не може бити по природи,<sup>1234</sup> јер би се у том случају природа створених бића „истопила“<sup>1235</sup> у додиру са божанством, нити може бити остварено на основу природних својстава и могућности саме творевине.<sup>1236</sup> Зато св. Максим изричито каже да „природа никада неће по природи заједничарити са другом природом, него је по суштини сасвим непричасна свакој другој различитој природи“.<sup>1237</sup> Обожење се, према св. Максиму, тиче божанске а не људске силе.<sup>1238</sup> Једини начин слободног сједињења Творца и творевине који гарантује и њихово јединство и њихову посебност, јесте ипостасно сједињење. Говорећи о

---

Оца као првог Лица Свете Тројице. (...) Базично трипартитну хијерархичност Проклове основне схеме смениће Максимов, кападокијски инспирисан персонализам равноправности (једносушности) Лица (тј. хипостаза) унутар Свете Тројице. Битно ће бити промењен сам смисао односа *једно–мноштво* тј. *идентитет–разлика*.

<sup>1231</sup> Cf. *OrDom* [PG 90, 893D], где св. Максим говори о саживљавању (συμβίωσις) човека са Логосом.

<sup>1232</sup> *QT* 60 [PG 90, 624D].

<sup>1233</sup> Св. Максим наглашава да је Јеванђеље „позив човеку кроз оваплоћеног Сина који верујућим у Њега даје плату помирења са Оцем – вечно (ἀγέννητον) обожење“ (*Amb.* 50 [PG 91, 1368]) (cf. Пеликан (2010): *Хришћанско предање: историја развоја догмата II том, Дух источног хришћанства (од 600. до 1700. године)*, 48).

<sup>1234</sup> Према Балтазару (cf. Balthasar (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, 73), св. Максим својом христолошком онтологијом „исправља неоплатонски мистицизам, потврђује аристотеловску метафизику и предупредује оригеновско-монашко стремљење ка бегу од стварности.“ Тачно је да св. Максим користи неке елементе Аристотелове метафизике, што је уосталом својствено и Кападокијцима. Међутим, модификовани елементи Аристотелове метафизике код њега служе као помоћно средство за устројавање једног сасвим другачијег онтолошког схватања стварности које се заснива на есхатологији као присутном крају, Евхаристији као догађају оприсутњења тог краја, личности (ипостаси) као онтолошки одређујућем чиниоцу итд. Све ово представља нарочите елементе *хришћанске* онтологије св. Максима која се, што је очигледно, у својим крајњим исходима дубоко разликује од Аристотелове.

<sup>1235</sup> Шенборн (cf. Schönborn (1984): *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, 111) тачно примећује да „то не би било сједињење, већ претварање (нечега у нешто)“.

<sup>1236</sup> *QT* 22 [PG 90, 321]. Cf. *QT* 63 [PG 90, 684A]: „Десна страна је тајна оваплоћења Логоса у складу са промишљу, јер ово покреће обожење, по благодати и изнад природе, оних који су спасени, што је предодређено пре свих векова. Ово ниједан логос бића ни у ком случају не може постићи по природи (ἢς οὐδεὶς τὸ παράπαν κατὰ φύσιν τῶν ὄντων ἐφικέσθαι διυήσεται λόγος)“.

<sup>1237</sup> PG 91, 108CD.

<sup>1238</sup> *Opusc.* 1 [PG 91, 33A].

том сједињењу Бога и створених бића, св. Максим каже да је „њихово сједињење по ипостаси са Оним од Кога су она настала (=са Христом) предзамишљено по Промислу, да би се и биће постојећих сачувало по суштини, какво јесте (ὡς τέφικεν), и начин постојања (τὸ ὑποσῆναι), то јест како јесте (πὼς εἶναι), по благодати примило обожење, јер ће сви, сједињени с Богом, бити претворени у непроменљивост“.<sup>1239</sup> Потребно је, дакле, да створена бића буду очувана онаквима каква по природи јесу, а промена, односно обожење, дешава се у сфери начина постојања бића, у сфери личности, односно онога како јесте.

Стварајући свет, Бог је о њему имао своје логосе, односно жеље. Свако створено биће створено је у складу са вечним логосом који Бог има у њему. Тај исти логос је заложен и у природу сваког створеног бића. Уколико се креће у сагласности са логосом сопствене природе, створење се онда креће и у сагласности са логосом који о њему има Бог. Такво кретање Максим назива врлинским, односно он одређује врлину као кретање у складу са унутрашњим логосом и логосом Божијим о бићу. „(Човек) постаје у Богу кроз пажњу према логосу (свога) бића, који претпостоји у Богу не кварећи га, и креће се у Богу сагласно са претпостојећим у Богу логосом доброг постојања остварујући ово кроз врлине, и живи у Богу сагласно логосу (свога) вечног постојања, који претпостоји у Њему. (Он) у овоме већ постоји, по најбестраснијој тежњи, поистовећен са собом и непокретан, а у будућем веку (постаће) кроз даровано му обожење сагласно, као што смо рекли, претпостојећим у Богу логосима, или тачније, сагласно Богу у коме чврсто стоје логоси добрих (људи), и (који) их љуби и окружује сваком пажњом“.<sup>1240</sup> Занимљив је Перлов став, према коме морамо избећи схватање „да творевина прво постоји а само се накнадно креће ка обожењу“.<sup>1241</sup> Кретање о коме св. Максим говори није превасходно историјско већ онтолошко. Тек у будућем веку ће, према св. Максиму, „све ствари бити ослобођене промене и подругојачења“.<sup>1242</sup> Промена начина постојања тиче се промене идентитета творевине. Она свој идентитет задобија у Ипостаси Оваплоћеног Сина Божијег, личносно се са Њим поистовећујући. Обожење је

---

<sup>1239</sup> *QT* 60 [PG 90, 625C].

<sup>1240</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1084BC].

<sup>1241</sup> Cf. Perl (1991): *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*, 284.

<sup>1242</sup> *Amb.* 20 [PG 91, 1220C].

истоветно са овом променом идентитета, који се више не заснива на тварној ипостаси, већ на Ипостасном јединству и поистовећењу са Сином Божијим, што је као могућност заложено божанском жељом (логосом) за творевину. И. Мидић констатује да се „обожење човека постиже променом личности која је носилац наше природе, уместо наше створене личности, божанска личност“.<sup>1243</sup> Логоси Божији нису безлични и нису напросто паралела платонским идејама. Они представљају вољу Божију која је ипостазирана у Једном Логосу Божијем, који се када је дошла пуноћа времена оваплотио.

Према св. Максиму, обожење није одређено само за оне који временски живе након догађаја оваплоћења. Догађај оваплоћења, који представља чин који пресудно детерминише онтолошко постојање створења, тиче се и оних који су живели пре његовог историјског остварења. У *Амбигви 10*, св. Максим на тај начин описује животе старозаветних праведника, попут Мелхиседека, Аврама и Мојсија. За Мелхиседека каже да је то онај о коме Писмо говори „како је изнад времена и природе, те како удостојен би да буде уподобљен Сину Божијем; најпре ће бити да је овај таква својства стекао по благодати, како и приличи, пошто се верује да тако по суштини постоји једино сам Давалац благодати“.<sup>1244</sup> На који начин је Мелхидесек достигао такав начин постојања *пре* историјског догађаја Оваплоћења? И, ако је то могуће, значи ли то да у Максимовом систему Оваплоћење није неопходно за постизање обожења? Лурје примећује да је за обожење „важна сама чињеница оваплоћења Сина Божијег, а не време у којем човек живи“.<sup>1245</sup> То је могуће управо због есхатолошке перспективе створених бића, односно њихове динамичке усмерености ка њиховом Крају који је Бог. „Динамичка усмереност“ значи да је потенцијалност једна од карактеристика творевине према св. Максиму.<sup>1246</sup> Сама историја има значај управо с обзиром на њен крај, односно на оно *последње*. Историја се трајно остварује, има своју динамику која води ка предзамишљеном крају. У *Одговорима Таласију* св. Максим каже да оставимо историју „која је већ остварена у време Мојсија, и да

---

<sup>1243</sup> Cf. Мидић (2008): *Биће као есхатолошка заједница*, 79.

<sup>1244</sup> *Amb. 10* [PG 91, 1137A].

<sup>1245</sup> Лурје (2010): *Историја византијске философије : формативни период*, 358.

<sup>1246</sup> О динамичком карактеру саме творевине на њеном путу кретања од образа ка подобију, што је у Максимовом дискурсу исто што и обожење видети код Мацукаса (cf. Мацукас (2007): *Свет, човек, заједница по светом Максиму Исповеднику*, 223–225).

покушамо да очима свога ума појмимо духовни смисао историје која се трајно остварује и која се кроз то остваривање све више оснажује“.<sup>1247</sup> У том смислу св. Максим тумачи тврдњу из *Прве Јованове Посланице* где Апостол саопштава да се „још не откри шта ћемо бити“.<sup>1248</sup> Св. Максим објашњава да се тиме указује на „будуће обожење оних који су сада постали деца Божија“.<sup>1249</sup> Човек, као онај који возглављује творевину, створен је слободан и као онај који се креће у складу са логосом положеним у његову природу. Сам тај логос који је у његовој природи, нешто је што не припада самој тој природи, пошто је то божански логос у човеку, који није тваран. Кретање (схваћено онтолошки а не пре свега историјски) створених бића ће се наставити све до потпуног испуњења наума Божијег о творевини, а то је управо њено обожење. Обожење означава стање створене природе која постоји на начин који је подобан, и чак истоветан начину постојања Бога. Тварна природа задобија сва *својства* божанске природе, остајући при томе од ње различита. Имајући у виду коначан циљ ка коме се творевина креће, Мелхидесек (и други праведници) „не по створеној природи која је ни из чега, и по којој му је биће ограничено почетком и крајем, већ по божанској и нествореној благодати, вечно суштој од вечно суштог Бога на начин који превазилази сваку природу и свако време, а по којој се сам у свему гномички рођени познаје“,<sup>1250</sup> задобија начин постојања који је подобан начину постојања Бога. Расправљајући о овој теми, Лурје наводи како су старозаветни праведници кроз врлине примили благодат (која је могућа због Оваплоћења које се имало збити), те се „више не потчињавају ни природном ни писаном закону“.<sup>1251</sup> Међутим, Лурје није нагласио, а сматрамо да је то потребно, да пуно остварење обожења није могуће пре *Парусије*. Јер говорећи нешто раније о Мелхиседеку, св. Максим каже да „неће бити како га је божанска реч показала праведним по времену и по природи, када су исти живљењем и разумом превазиђени и потпуно савладани; наиме, и велики Мелхиседек је због њих природно скончао“. Јасно је да Свето Писмо Мелхиседека не показује праведним по природи, већ по благодати којом се

---

<sup>1247</sup> *QT* 17 [PG 90, 304B].

<sup>1248</sup> *1Јн* 3, 2.

<sup>1249</sup> *QT* 9 [PG 90, 285].

<sup>1250</sup> *Amb.* 10 [PG 91, 1140D–1141AB].

<sup>1251</sup> *Cf.* Лурје, *op. cit.*, 358. Под природним законом мисли се на оне који су живели пре Мојсија, а под писаним законом на оне који су живели после.

превазилазе ограничења тварне природе као што су имање родитеља, почетак и крај. Не показује га праведним ни по времену – како времену у коме је живео тако и уопште по историјском времену – то је оно што желимо да нагласимо. Мелхиседек је праведан, односно обожен. Могућност његовог обожења је заложена у догађају Оваплоћења који је тек имао да се збуди,<sup>1252</sup> али са друге стране, тек *Парусија* открива и у потпуности остварује сврху тајне Оваплоћења – обожење све твари. Код оних који живе у историјском времену након Оваплоћења, потребан је још један догађај – *Парусија*, како би се у пуноћи остварило обожење које су евхаристијским учествовањем у стварности оваплоћења већ задобили. За оне који су живели у историјском времену пре доласка Христовог било је потребно да се у историји оствари прво догађај Оваплоћења, а потом и Други долазак. Све је ово било важно нагласити због тога што превиђање овог есхатолошког контекста обожења може водити ка погрешном разумевању читавог Максимовог концепта који је неразумљив изван перспективе есхатолошког остварења потенцијала тварне природе и несводив на индивидуално аскетско поправљање и усавршавање човека.

За св. Максима тварно биће представља заправо *могућност* а не крајње остварење. Створена бића у историјском времену треба да теже остваривању сопствене пуноће која ће се збити тек на крају историје, а у којој, *евхаристијски* учествују у историји. Мелхиседек и други праведници, како старозаветни, тако и новозаветни, представљају пример благодатног превазилажења тварног ограничења и уподобљења божанском начину постојања. Мелхиседек тако „није лишен ничега што присуство Логоса подразумева, па је тако постао и беспочетан<sup>1253</sup> и бескрајан, не носећи у себи никакав временски и пролазни живот који има почетак и крај, потресан многим патњама, већ једино божанствени,

---

<sup>1252</sup> Зато св. Максим каже да се „Мелхиседек по оствареној у њему божанској врлини удостојио да буде икона Христа Бога и његових неизрецивих Тајни, онога, наиме, ка коме као првообразу и узроку пројаве добра у свакоме од њих стреме сви свети, а понајпре Мелхиседек, као онај који више од мноштва других у себи носи лик Христов“ (*Amb.* 10 [PG 91, 1141AB]). У овом наводу св. Максим не пропушта да укаже на *евхаристиолошки* контекст иконизовања Христа од стране Мелхиседека. Овде је присутно „преплитање“ историјског и есхатолошког. Мелхиседек иконизује Христа који историјски тек треба да дође, али истовремено иконизује и Његове Тајне (Евхаристију), које представљају иконичко остваривање онога чему „стреме сви свети“ – а то је будуће Царство Божије.

<sup>1253</sup> У претходном поглављу, у одељку II. 1. 3. *Заједничарење* (стр. 162), анализирали смо на који начин творевина може постати не само бескрајна већ и беспочетна, остајући притом по природи оно што јесте.

никаквом смрћу ограничени живот вечнога Логоса који се у њега уселио“.<sup>1254</sup> Та коначна реалност и коначно остварење створених бића већ сада се предокуша али као у „огледалу и загонетки“. Створена бића су бића са задатком, са задатком да достигну обожење, односно промену начина постојања сопствене природе, што је могуће учествовањем у ипостасној стварности Оваплоћеног Бога Логоса. То се постиже делањем врлине, али, како ћемо показати, само врлинско деловање је немогуће без учествовања у стварности Оваплоћеног Бога Који се, у догађају Евхаристије, пројављује као једна посебна историјска заједница, односно Црква. Само на тај начин, учествовањем у Оваплоћеном Логосу који се пројављује као Црква, могућ је врлински живот, победа над грехом и злом „јер Логос Божији жање (=уништава) сваку злобу и свако незнање“.<sup>1255</sup>

Сада ћемо навести опширнији одломак из *Амбигве*,<sup>1256</sup> веома значајан за формирање јасне представе о Максимовом схватању обожења. Св. Максим ту говори о људима који ће, сходно жељи и замисли Божијој „постати одговарајући и корисни органи Владике као што су то (органи) тела. Употребљава их по својој замисли и испуњава их својом славом и блаженством, дајући и дарујући им вечни и неисказани живот ослобођен сваке конститутивне специфичности и обележја садашњег и кроз трулежност оформљеног живота“.<sup>1257</sup> Значајно је да уочимо ово поређење људи са органима тела, при чему се људи јављају као „органи Владике“. Наравно, ово нипошто није нова слика, заправо она представља константу у новозаветној и патристичкој теологији. Важно је нагласити да се представа о људима као удовима тела Христовог овде јавља у њеном јасно наглашеном есхатолошком контексту, као и то да се сâмо обожење посматра управо у тим „координатама“. Тај будући живот обожених биће ослобођен специфичности овог живота, а то су трулежност и смртност, који представљају начин на који је садашњи живот оформљен. Смртност – што је код св. Максима сасвим јасно – не може бити побеђена унутар садашњег начина постојања створене природе, који је сам осмрћен и који захвата све аспекте бивствовања. Због тога и каже да будући, непропадљиви и бесмртни живот „неће сачињавати ваздух кога удишемо

---

<sup>1254</sup> *Amb.* 10 [PG 91, 1145A].

<sup>1255</sup> *QT* [PG 90, 652A].

<sup>1256</sup> О значењу овог појма код св. Максима било је речи нешто раније у овом одељку.

<sup>1257</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1088BC]. Наводи који следе такође припадају овом одељку све док у напмени није назначено другачије.



и издишемо, нити крв која протиче и истиче из јетре, већ Бог у коме сви учествују (заједничаре) и који (Бог) ће на начин (односа) душе са телом постати душа (живот), а кроз душу и телу; како то Он зна“. Другим речима, залог вечног живота коме се надамо не може бити у самој твари, нити у телесним или душевним природним функцијама одржања живота. Живот будућег века, живот обожених, јесте Сâм Бог у коме сви учествујемо заједничарењем. Св. Максим се овде определио управо за израз „учествовање у Богу“, које је могуће само ипостасним сједињењем са оваплоћеним Логосом. Заједничарење са Богом не представља неко спољашње (на природи засновано) заједничарење већ *уипостазирање* свеколике творевине у Ипостас Бога Логоса,<sup>1258</sup> чиме се мења њен тропос постојања.<sup>1259</sup> То учествовање у Богу, заједничарење са Њим, неопходно је „да би (душа) добила непроменљивост а (тело) бесмртност и да би се цео човек обожио делатношћу и благодаћу оваплоћеног Бога, а (при том) остао цео човек душом и телом по природи, и постао цео бог душом и телом по благодати и учествовањем у апсолутној божанској лепоти блажене славе, после које се не може замислити да постоји ишта величанственије или узвишеније“. Св. Максим наглашава целовитост човека, избегавајући оригенистичку интерпретацију обожења као ослобођења од материјалног. Максимово ограђивање од чулног и презир према истом односе се управо на индивидуални, самодовољни и распарчани начина постојања, где тежња за одржањем живота настоји да буде задовољена обезбеђењем животних потреба у чулном свету. Чула изазивају обмане, пре свих обману да човек може живети независно од Бога. Зато св. Максим каже да човек „прошавши све што је чулно, које обмана и омашка кроз чула изазивају у души, доспева до божанске и блажене земље познања само умом, слободним од сваке спутаности вештаственим... и проналази Господа и Бога нашега Исуса

<sup>1258</sup> Упућујемо на тачну примедбу Лудовикоса (Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 210) да „Личност Христова јесте *тоπος* повезивања природних подела, и стога је и *тоπος* потпуне потврде и постојања по природи логосâ бића. Јер пошто бића поседују, осим логоса, и начин постојања, аутентични тропос њиховог постојања им се даје тајном њиховог уипостазирања у личност Бога Логоса, путем Његове људске природе.“

<sup>1259</sup> Овде поново видимо да није утемељено Лурјеово настојање да разликује тропос постојања природе и ипостас, пошто се тропос постојања природе мења управо њеним „усаглашавањем“ са ипостасном реалношћу која је њен носилац. Другим речима, сâма Ипостас представља начин (тропос) на који постоји одређена природа.

Христа“.<sup>1260</sup> Његови ранији изрази, када о стању обојених говори на начин који искључује основне елементе садашње биолошке функционалности (дисање, крвоток), могу бити правилно схваћени само кроз перспективу чињенице да он људску природу види (у овом смислу) као јединство душе и тела. Иако овде само телу приписује задобијање *бесмртности* а души *непроменљивости*, то не значи да душа као таква има живот и постојање или да га може имати без тела. Напротив, бесмртност душе је повезана са бесмртношћу тела, она је бесмртна утолико што бесмртно постаје тело са којим она чини једну и јединствену људску природу. У оваквој антрополошкој концепцији каква је Максимова, појам „душа“ се употребљава као еквивалент појму „личност“, док појам „тело“ одговара појму „људска природа“. Због тога св. Максим и истиче неопходност обожења „целог човека“. Из те целине тело никако не може бити изостављено јер оно представља конститутивни елемент људске природе. У последњој реченици наведеног одломка, св. Максим још једном поставља антиоригенистичку баријеру, наглашавајући да након обожења, није могуће да постоји, нити је могуће да се замисли ишта што би било величанственије или узвишеније, односно пожељније од Онога Који обожује. На овај начин он наглашава своје противљење оригенистичком миту о духовима који су били блиски Богу а потом отпали. Стање обожења, према св. Максиму, није повратак душе Богу, њено ослобођење од тела, нити је могуће замислити да би они који су обожење – савршену заједницу са Богом кроз ипостасно јединство са Њим – стекли, икада могли пожелети било шта друго.

Према св. Максиму, како смо већ назначили, обожење се тиче стварности будућег века. У обожењу је могуће партиципирати и у историји, али се пуноћа његовог остварења тиче будућег века. Тумачећи реч Господњу да је са нама до свршетка века (Мт 28, 20), св. Максим сматра да тиме Господ каже „да је Он са нама у садашњем веку и да ће свети, обојени благодаћу, бити са Њим у веку који долази“.<sup>1261</sup> Слично у *Писму 24*,<sup>1262</sup> св. Максим каже да ће нам Бог дати све оно што је обећао, односно оно што око не виде и ухо не чу и у срце човеково не дође (1Кор 2, 9). „Јер због тога нас је и створио, да бисмо могли постати учесници

---

<sup>1260</sup> *Amb.* 4 [PG 91, 1145C].

<sup>1261</sup> *QD* 81 [CCSG 10, 65].

<sup>1262</sup> *Ep.* 24 [PG 91, 609C].

божанске природе (2Пт 1, 4), и учествовати у Његовој вечности, и показали се слични Њему кроз обожење даровано благодаћу<sup>1263</sup>. Израз „учесници Божанске природе“, као и само навођење овог цитата из 2Пт ретки су код св. Максима, за разлику, рецимо од св. Кирила,<sup>1264</sup> вероватно због тога што се прибојавао да такав израз лако може да буде схваћен погрешно, као учествовање у Божанској суштини.

Могућност обожења као динамичког остварења потенцијала створене природе лежи у тајни Оваплоћења која обожење чини могућим. Св. Максим пише: „Заиста је требало да Он Који је по природи Творац суштине бића, буде и извршитељ благодатног обожења створених бића, да би се показало да Он даје биће и да дарује вечно блажено биће“<sup>1265</sup>. Обожење представља циљ<sup>1266</sup> због кога је свет створен и оно је условљено Оваплоћењем. У наведеном цитату видимо да је обожење поистовећено са постојањем, и да је за св. Максима, обожење на онтолошком нивоу једнако важно као сâмо стварање. Творевина се динамички креће ка циљу због кога је саздана, и тек достизањем тог циља откриће се право биће твари, њена коначна и једина истина.

За св. Максима, љубав представља онтолошку категорију и суштински је повезана са обожењем. Она је начин динамичког кретања створене природе ка обожењу, али се са њим и поистовећује. Љубав је двосмерна – од Бога ка човеку и од човека ка Богу, и суштински је истоветна са слободом. Кеносис (τὴν κένωσιν) Бога Логоса збива се „ради обожења наше природе“ и њиме је „обухваћен крај свих векова“<sup>1267</sup>. С друге стране, на тај двиг Бога према човеку човек одговара својом љубављу, тако да тај однос љубави омогућава усиновљење: „А усиновљење Он даје, дарујући одозго натприродно кроз Духа благодатно рођење, којег са Богом чува и одржава слободна воља рађаних прихватајући истинским расположењем дату благодат“<sup>1268</sup>. Видимо да слобода и љубав заправо представљају једну истоветну стварност односа Бога и човека који кроз ипостасно усиновљење Богу води ка обожењу творевине.

---

<sup>1263</sup> *Ep.* 24 [PG 91, 609C].

<sup>1264</sup> *Cf.* Russell (2004): *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 266.

<sup>1265</sup> PG 90, 1344A.

<sup>1266</sup> *Cf.* Larchet (1996): *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 84.

<sup>1267</sup> *OrDom.* [PG 91, 873CD].

<sup>1268</sup> *OrDom.* [PG 91, 873D].

Већ смо говорили о томе да обожење представља превазилажење ограничења наше природе. Сама створена природа се кроз обожење не укида, али задобија начин постојања који јој није својствен али јој је намењен. Св. Максим говори о обожењу и као о својеврсном престанку активности створене природе. Тај пасивност у којој ће се створена природа наћи не представља лишавање њених могућности деловања јер би то значило укидање саме створене природе.

У *Одговорима Таласију*, Максим тако каже да ћемо „нашавши се овде у стању активности, достићи једном до краја векова, примивши коначно наше моћи делања кроз које радимо, а у будућим вековима, подnoseћи преображај обожења кроз благодат, нећемо бити у активности, него у пасивности (οὐ ποιοῦμεν ἀλλὰ πάσχομεν), те стога нећемо никада достићи до краја нашег обожења“.<sup>1269</sup> Пасивност о којој је реч, дакле, није лишена активности, али та активност представља непрекидно узрастање у обожењу које није коначно, будући да је Бог безграничан. Активности тварне природе престају због промене начина постојања тварне природе у обожењу. Тај нови начин постојања тварне природе је божански, па зато св. Максим говори о обоженом стању тварне природе као о трпљењу: „Јер тадашње трпљење ће бити изнад природе (ὐπὲρ φύσιν γὰρ τότε τὸ πάθος ἐστὶ) и неће бити никаквог смисла [логике] који би омеђао до бескраја богодејство оних који трпе. Тада ћемо оставити да се одмарају, скупа са оним што је ограничено по природи и наше моћи, добивши оно што природна моћ никако не може добити, зато што природа нема моћ да обухвати оно што је изнад природе“.<sup>1270</sup> Тадашње стање се назива трпљењем (πάθος – страдање) утолико што тварна природа постоји на начин који њој самој није својствен, задобијајући све оно што је својствено начину постојања божанске природе. Она је у стању трпљења јер сама по себи не може да обухвати оно што ће јој тада припадати не као њено својство већ као њен начин постојања. А тај божански начин постојања који ће постати својствен створеној природи је натприродан, и, како св. Максим каже, не постоји логика која би ограничила обожење. Обожење представља благодатни дар Божији, иако је слободна љубав (или слобода изражена као љубав) тварних бића претпоставка њеног остварења. „Јер ништа од онога што је створено није по

<sup>1269</sup> *QT 22* [PG 90, 320D = CCSG 7, 141: 74–80].

<sup>1270</sup> *QT 22* [PG 90, 320D = CCSG 7, 141: 80–87].

природи чинилац обожења, чим не може да обухвати Бога. Јер је само божанској благодати својствено да подари обожење створеним бићима по њиховој мери и само она просвећује природу натприродном светлошћу узносећи је изнад њених граница кроз преизобилност славе.<sup>1271</sup>

Обожење човека и твари ће бити остварено тек у будућем веку. Обожење је динамичко а не статичко. Оно представља починак и мировање способности створене природе,<sup>1272</sup> али и непрестано кретање јер представља превазилажење ограничења природе. „Трпљење“ створене природе о коме св. Максим говори не значи њено страдање или пропадање, већ њено пребивање на начин који јој није својствен по природи.<sup>1273</sup> Саме способности природе ће тада бити остварене и превазиђене, пошто оне не могу да досегну границу обожења, које управо представља превазилажење тварних оквира кроз ипостасно јединство са Богом.

Овде се сусрећемо са својеврсним парадоксом: Бог ствара бића у складу са сопственим логосом о њима, и у самим бићима је такође усађен логос. Уколико се крећу у складу са својим логосом, бића достижу обожење, које опет значи превазилажење и пасивност свих њихових природних енергија.<sup>1274</sup> Тако се унутрашњи логос твари пројављује у превазилажењу саме тварности природе, односно у њеном задобијању другачијег начина постојања, начина постојања који је истоветан са начином постојања Логоса Божијег. Пошто у Ипостаси Бога Логоса учествује читава људска – и кроз њу читава створена – природа, твар задобија обожење, што значи да творевина, управљајући се по логосима природе –

---

<sup>1271</sup> *QT* 22. [PG 90, 321A = CCSG 7, 141: 93–98].

<sup>1272</sup> Мировање стога што је икона узрасла до свог прототипа, а кретање зато што је сам прототип неограничен (cf. Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 235).

<sup>1273</sup> У петој схолији на овај *Одговор Таласију* (која вероватно припада самом св. Максиму), налазимо појашњење везано за трпљење природе услед обожења: „Унутрашњи смисао делатности (ὁ τοῦ ποιῆν λόγος) јесте природна способност за саделавање врлина, а унутрашњи смисао страдања (ὁ τοῦ πάσχειν λόγος) јесте натприродна благодат или против-природна напаст [страсти]. Јер пошто ми немамо силу која превазилази природу, тако ми по природни немамо ни силу небића. Страдамо, стога, по благодати, али се не обожујемо јер је то изнад наше природе, јер у нашој природи немамо силе да бисмо се обожили. Тако ми страдално спознајемо злобу (κακίαν), која противприродно овладава, пошто ми немамо природну способност рађања злоба (κακίας). Зато и каже да ми, будући овде, делатно вршимо врлине, пошто по природи имамо силу да их вршимо. А у будућности ћемо страдално окушати обожење примајући га на дар“.

<sup>1274</sup> Зато св. Максим каже да „природа нема логосе натприродног (οὐκ ἔχει γὰρ ἡ φύσις τῶν ὑπὲρ φύσις τοὺς λόγους)“ (cf. *QT* 59 [PG 90, 609B]).

οἱ κατὰ φύσιν λόγοι – због ипостасног јединства достиже натприродне начине постојања – οἱ ὑπὲρ φύσιν τρόποι.<sup>1275</sup>

Слобода створених бића бива изражена као љубав и пројављује се кроз подвиг, односно врлински живот. Тај врлински живот представља израз слободе творевине, њен пристанак на обожење, на учешће у тајни Оваплоћеног Логоса.

Учешће у тајни Оваплоћења за св. Максима значи учешће у Евхаристији, односно евхаристијско сједињење са Христом. Савремени истраживачи врло често пренебрегавају ову димензију Максимовог богословствовања, иако по нашем мишљењу она представља кључни моменат за разумевање његове мисли. За Максимову онтологију, Евхаристија представља кључни аспект, управо због тога што се у том догађају остварује тајна Оваплоћења у историјском времену, као продор есхатона у историју. Христос је присутан као евхаристијска заједница, Он је доступан као евхаристијска заједница, причастив је као евхаристијска заједница. Због тога св. Максим може да каже да „Христос свагда хотећи, мистично се рађа, оваплоћујући се кроз спасене“ (καθ’ ἣν ἀεὶ θέλων Χριστὸς γεννᾶται μυστικῶς, διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος).<sup>1276</sup> Учествовање у Царству Божијем овде и сада, сједињење са оваплоћеним Логосом, и на концу обожење о коме говоримо, могуће је управо кроз евхаристијско учествовање у животу Бога Логоса. Максимовим речима „давање божанског живота Христос остварује чинећи себе јестивим, како зна Сам Он и они који су од Њега добили такво духовно чуло, тако да, окусивши од те хране, знају истинским познањем да је благ Господ, те Он божанским садржајем измењује на обожење оне који Њега једу, пошто Он очигледно и јесте и назива се Хлеб живота и снаге“.<sup>1277</sup> Евхаристија је догађај обожења, пошто она представља место истинитог сусрета слободне и љубеће воље Бога и човека. Бог је тај који обожује људе, кроз савршено ипостасно сједињење са Њим, дајући им да „Њега једу“. У том смислу разумемо и Максимово тумачење Крштења.

---

<sup>1275</sup> Cf. Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 55.

<sup>1276</sup> *OrDom.* [PG 90, 889C].

<sup>1277</sup> *OrDom.* [PG 91, 877C]. Поједини савремени истраживачи (cf. Russell (2004): *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 268) не препознају значај Евхаристије у Максимовој теологији, па вероватно због тога овакве наводе тумаче просто као само „јасне алузије на Евхаристију“ без даљње елаборације консеквенци тих „алузија“ на Максимово учење уопште, а у овом случају на његово схватање обожења.

Св. Максим даје своје тумачење три рођења о којима говори св. Григорије Богослов – телесно рођење, рођење крштењем и рођење васкрсењем.<sup>1278</sup> Говорећи о рођењу крштењем св. Максим каже да „човек прво постоји по слици (κατ’ εἰκόνα) Божијој због тога да би по слободном произвољењу (κατὰ προαίρεσιν) био рођен од Духа, те да би ради тог избора примио подобје (καθ’ ὁμοίωσιν) које долази од држања божанских заповести, тако да исти човек може бити и створење (πλάσμα) Божије по природи а такође и син Божији и бог Духом по благодати. Јер ни на један други начин није било могуће за створеног човека да се покаже сином Божијим и богом обожењем по благодати (κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν) осим да претходно по произвољењу (= слободном вољом) буде рођен Духом, независном самопокретном и непотчињеном<sup>1279</sup> силом (αὐτοκίνητον καὶ ἀδέσποτον δύναμιν) која природно делује у Њему. Ово обожујуће (θεοποιόν) и божанско и нематеријално рођење је било занемарено од стране првог човека његовом наклоношћу ка чулним и видљивим задовољствима [у односу на] добра која су духовна и невидљива“.<sup>1280</sup>

Св. Максим користи традиционално библијско и светоотачко поређење човека који је κατ’ εἰκόνα и καθ’ ὁμοίωσιν, како би на тој основи градио своју онтолошку антропологију. Човек се рађа по икони Божијој, односно са потенцијалом да оствари логос који је у њему заложен. Остварење тог потенцијала, односно могућности, чини да он постаје подобан – сличан – Богу. Када човек постане сличан Богу, каже св. Максим, „обожењем је већ постао као Бог, без штете ће му бити дозвољено да заједно са Богом созерцава створења (διασκέψηται κτίσματα) Божија и стећи ће знање о њима као Бог а не као човек, имајући по благодати исто премудро знање о стварима као што Бог има, због преображаја ума и чула обожењем.“<sup>1281</sup> Обожење као крајњи циљ творевине је на овај начин поистовећено са њеним почетком, као испуњење циља ради кога је саздана. Не престајући да буде човек, човек се уподобљава Богу (обожује), личносно се поистоветивши са Сином Божијим.<sup>1282</sup>

<sup>1278</sup> Or. 40, 2.

<sup>1279</sup> Силом која није никоме потчињена, слободном силом.

<sup>1280</sup> Amb. 42 [PG 91, 1345D–1348A].

<sup>1281</sup> QT Prol. [PG 90, 257BC].

<sup>1282</sup> Cf. Мидић (2008): *Биће као есхатолошка заједница*, 86.

На другом месту св. Максим каже да је „по слици Божијој свако словесно биће, а по подобију само добри и мудри“.<sup>1283</sup> Потребно је да човек по слободној вољи, својим слободним произвољењем (*κατὰ προαίρεσιν*) буде рођен Духом, како би постао подобан (=сличан) Богу, а то подобје се тиче *начина постојања* природе, односно личности, а не суштине створених бића која свагда остају неслична Богу. Ово примање Духа догађа се у Крштењу, када човек добровољно ступа у заједницу са Богом, постајући Духом Светим члан Тела Христовог.<sup>1284</sup> Тако човек, благодаћу Духа Светог постаје оно што по природи није – син Божији и бог, остајући по природи човек.<sup>1285</sup> Св. Максим стално наглашава потребу слободног хтења човека за заједницу са Богом, истичући да је човек покретан *αὐτοκίνητος καὶ ἀδέσποτος δύναμις*. Сила која је у човеку је самопокретна, што значи да извор његовог љубећег произвољења није нигде изван њега самога, иако узрок и циљ ка коме стреми јесте. Она је такође и самовласна, тачније њоме нико изван човека не управља. Разлог оваквог наглашавања које св. Максим даје је очување слободе човекове у обожењу. Та слобода представља икону Божију у нама, док подобје представља остварење слободе као љубави.

Св. Максим даје и тумачење васкрсења као трећег рођења о коме говори св. Григорије, објашњавајући због чега св. Григорије исправно назива Парусију узвишенијим догађајем чак и од самог Васкрсења Христовог. „И опет, прва недеља је символ будућег природног васкрсења и непропадивости, док друга носи слику будућег обожења по благодати. Ако је заиста уживање добара узвишеније од стања очишћења од зала, стање савршенства у сагласности са истинским знањем узвишеније од здравог вежбања слободне воље у сагласности са врлином, а у благодати пресаздавање обожењем по божанском узору (*ἢ ἐν χάριτι πρὸς τὸν θεὸν κατὰ τῆν θέωσιν μεταποίησις*), узвишеније је од природне непропадивости, чега је прва недеља праобраз а друга символ, учитељ [св. Григорије], покренут Духом, исправно назива нову недељу узвишенијом од узвишене“.<sup>1286</sup> Прва недеља

<sup>1283</sup> *Char.* III, 25 [PG 90, 1024C].

<sup>1284</sup> *Cf. Myst. Recapitulatio* [PG 91, 712B]: „Не удаљујмо се, дакле, од свете Цркве Божије, која садржи тако велике тајне нашега спасења у свештеном устројству божанских симбола који се у Њој извршавају. Преко тих тајни свакога од нас, који богоугодно живи, Црква изграђује по Христу сразмерно његовој могућности, и тиме показује, као последицу хришћанског живота, благодатни дар усиновљења који му је дарован преко светог Крштења у Духу Светом“.

<sup>1285</sup> *Cf. Opusc.* 7 [PG 91, 81B]: „Ништа не мења природу обожењем“.

<sup>1286</sup> *Amb.* 42 [PG 91, 1389B].



се односи на дан Васкрсења Христовог, и према св. Максиму она представља символ природног васкрсења и непропадљивости, односно предпадног стања човека и творевине пре пада. Тада смрт није била актуализована, али је била могућа. Човек, међутим, не треба да просто буде враћен у стање пре пада, већ да буде обожен. Обожење не означава повратак на стање првог човека пре пада, оно је више и боље од природне непропадљивости,<sup>1287</sup> пошто представља благодатно пресаздавање човека по божанском узору. То што човек није био пропадив до пада, представљало је само дар Божије љубави да би се остварило оно што је више од тога, обожење, односно личносно сједињење тварне и нетварне природе у коме би тварна природа била „пресаздана“. То благодатно пресаздавање – *κατὰ τὴν θέωσιν μεταποίησις* – и јесте обожење, које опет не сме бити схваћено као промена тварне природе у нешто што она није (пошто би то заправо значило њено уништење), већ је то промена њеног *начина постојања* што је могуће кроз (евхаристијско) учешће у стварности Ипостаси Сина Божијег коју у историји конституише Дух Свети.

Обожење према св. Максиму представља онтолошко а не етичко (у смислу аутономне етике) питање. Обожење је чињеница ипостасног сједињења Творца и творевине, које је омогућено оваплоћењем Сина Божијег. Обожење творевине представља промену њеног начина постојања, док сама природа остаје непроменљива. Обожење представља жељу Божију, циљ или логос природе твари, и остварује се слободним учествовањем у догађају Христа који се у историји Духом Светим јавља као евхаристијска заједница, која представља предукус, почетак и улазак у историју Царства Божијег, али и његов темељ. Обожење је стога дело Духа Светога, који догађај евхаристијског сабрања чини догађајем оприсутњења Узнесеног Сина Божијег. Дух Свети је тај који чини да се Христос у историји јавља као заједница многих ипостаси, као догађај Евхаристије.<sup>1288</sup>

---

<sup>1287</sup> „Природна непропадљивост“ означава само неактуализованост смрти пре пада првосаздани и не значи да по природи нису могли пропасти, постати трулежни и смртни, што се уистину и догодило. Стање природе у коме смрт још није почела да дејствује зато није оно чему треба да се надамо, јер треба да примимо савршеније стање у коме је смртност природе превазиђена обожењем.

<sup>1288</sup> *Сф. Зизијулас (2011): Заједница и другост – Даље студије о личности и Цркви*, 39. Нешто касније (78), Зизијулас коментарише ставове Лоског који Христу приписује јединство природе а Духу мноштво личности. Следујући св. Максиму, према коме се природе могу сједињавати само ипостасно, Зизијулас тврди да Лоски грешни, пошто сматра да је сједињење ипостаси као делова, немогуће. Међутим, каже Зизијулас, ипостасно јединство се и не збива као сједињење делова у

### II. 3. Подвиг и Евхаристија

Св. Максим се много и опширно бави различитим аскетским темама. У првом одељку смо показали у којој мери и на који начин његова етика и аскетика имају онтолошко утемељење.<sup>1289</sup> Максимова етика, из које произлази аскетика као њено практично остварење, нема за циљ индивидуално поправљање појединца, нити усавршавање човекове природе као такве. У средишту његове пажње је питање бића, питање постојања и непостојања. Тварна природа, створена из ничега, има у себи задати циљ, логосе у складу са којима треба да ходи. Њен крајњи циљ је да се обожи, односно да кроз заједницу са Богом почне да постоји на начин на који постоји Бог, остајући сама по природи оно што јесте. Могућност обожења је заложена у тајни Оваплоћења с једне стране, и тајни слободне воље створења с друге. Пад прародитеља је увео смрт као начин постојања твари, и сада је изражавање слободног љубећег произвољења ка Богу отежано страсном склоношћу пале природе ка стварима овога света које јој пружају илузију да може да постоји сама за себе, мимо Творца. Аскетска борба, према св. Максиму, управо се тиче савладавања и превладавања овог погрешног – страсног – начина везивања за творевину. Циљ подвига није да се природа сама побољша, пошто су њене онтолошке границе зацртане њеним стварањем из небића. Циљ јесте пројављивање слободне воље која је у складу са Божијим намерама, жељама, логосима о творевини, односно уподобљавање божанском начину постојања. Успех подвига је омогућен чињеницом да је Бог постао човек. Без тога би сваки подвиг представљао безуспешан покушај поправљања створене природе која свеједно не може да избегне свом крајњем ограничењу – смрти. Због тога је

---

целину, већ су ипостаси ипостазирани као целине у заједници. Овај аргумент је важно имати на уму при сагледавању Максимова Христологије.

<sup>1289</sup> Већ је Епифанович (cf. Епифанович (2006): *Преподобни Максим исповедник и византијско богословље*, 112) исправно приметно да је „аскетика Преп. Максима тесно повезана са његовим догматским системом“. Слично примећује и Лудовикос (Cf. Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 25) када каже да се код св. Максима: „‘систематско’ богословље темељи на аскетском искуству, а крстоносна борба против самољубља нас отвара ка еклисиологији као онтолошком васпостављању на есхатолошком хоризонту евхаристијског утеловљења“.

проблем превазилажења смрти, односно проблем постојања, кључан у Максимовој аскетици.

Како смо показали, за св. Максима циљ човековог живота и постојања јесте обожење. Задобијање врлинског живота, борба са страстима и достизање бестрашћа теме су којима се св. Максим стално враћа. Ретка су његова дела у којима се он у већој или мањој мери не бави и овим питањима. У релевантној стручној литератури најчешће се оставља доста простора за анализу Максимових аскетских увида, што је наравно оправдано. Међутим, чињеница *евхаристиолошког* контекста његове аскетике није у довољној мери испитана и обрађена.<sup>1290</sup> Чак и када не помиње изричито Евхаристију, сматрамо да се може доказати да је св. Максим има у виду и да она представља темељ његовог промишљања. Када усваја и још више модификује аскетско наслеђе својих претходника у Црквеном предању, св. Максим управо има у виду Евхаристију, која за њега представља центар, сâмо срце остварења тајне Оваплоћења и Царства. Зато се Евхаристија јавља као темељ и као оквир његове етике/аскетике.

Блиска повезаност Евхаристије и подвига у Максимовом богословљу може да не буде уочена од онога ко текстовима приступа са другачијим предубеђењем.<sup>1291</sup> Св. Максим се не одриче подвижничке монашке баштине која је у његово време већ увелико сачињавала оно што бисмо могли именовати Предањем Цркве.<sup>1292</sup> Међутим, иако често и сасвим доследно следује обрасцима и понавља различите схеме рашчлањивања и међусобног односа врлина и порока, св. Максим читаву аскетику ставља у евхаристијски контекст, измештајући је из

---

<sup>1290</sup> Уколико не рачунамо споредна указивања код аутора који су се бавили другим темама, од монографских радова посвећених св. Максиму Исповеднику, само је Н. Лудовикос (Λουδοβίκος, *op. cit.*) детаљније изложио и анализирао значај и улогу Евхаристије у Максимовом богословљу, мада доста вредних елемената налазимо и код Фарела (Farrell (1987): *Free choice in St. Maximus the Confessor*). Највећи иницијални допринос и подстрек осветљавању и утемељењу научног истраживања овог суштински одређујућег аспекта Максимове и уопште светоотачке мисли, пружио је Ј. Зизијулас у својим бројним радовима, изневши најзначајније тезе које су каснији аутори разрађивали. Такође И. Мидић (Мидић (2008): *Биће као есхатолошка заједница*, 194) наглашава да учествовање у Богу Логосу врлином, о чему св. Максим говори, може подсећати на Платонову концепцију логоса, али је кључна разлика у томе што је за Максима Логос Божији врлина а не обратно. Сам св. Максим каже да је „суштина свих врлина исти Господ наш Исус Христос“ [PG 91, 1081D].

<sup>1291</sup> У претходном одељку смо размотрили разлоге због којих, према нашем мишљењу, св. Максим сразмерно ретко говори директно о Евхаристији.

<sup>1292</sup> Уколико прихватимо могућност да су подаци из сиријског житија у вези са Максимовом младошћу, одрастањем и школовањем у палестинском монашком окружењу тачни – а изгледа да јесу – још је јасније у којој мери се он у формативном периоду сусретао са подвижничким предањем, могуће и оригенистичког или семиоригенистичког типа.

оригенистичког миљеа у коме се, барем једним делом, формирала. Управо тај евхаристијски контекст ваља имати стално на уму ако желимо да исправно разумемо Максимову аскетичку.

За разлику од оригенистичко-евагријанске традиције у којој је Христос имао мало места,<sup>1293</sup> тајна Оваплоћења је суштински важна за Максимово поимање врлине и греха. Св. Максим тако каже да нас Бог Логос „у толикој мери чини боговима по благодати, колико се икономијски постарао да Сâм природом постане човек, тако да научимо не само да се природно држимо један другогa и да духовно љубимо друге као саме себе, већ да се божански старамо о другима више но о себи самима. А показатељ наше међусобне љубави нека буде спремност да добровољно прихватимо смрт ради другогa, ако то врлина захтева“.<sup>1294</sup> Први део овог навода очигледно представља одређену парафразу чувене паралеле Оваплоћења и обожења код Григорија Богослова. Обожење се збива у оној мери у којој се по икономији збива оваплоћење. Другим речима, двиг обожења у односу на садашњи начин постојања створене природе обрнуто је сразмеран двигу икономијског Оваплоћења Бога Логоса. Св. Максим потом прелази на етику изјављујући да је Господ то учинио и како би нас научио не само да духовно љубимо своје ближње као саме себе већ и да се о њима старамо више него о самима себи. Максимова намера није била да пружи парадигматско објашњење Оваплоћења. Ово „научавање“ није просто показивање, нити начин на који би се створења вежбала у добру, већ је то *нови начин постојања* који створена бића треба да задобију евхаристијским учествовањем у тајни Оваплоћеног Бога. Спремност да прихватимо и смрт ради другогa „ако то врлина захтева“ не значи друго до утемељење нашег живота на *Другоме*, на стварности која није заснована на природи. Јер „природно“ (у смислу необожене, осмрћене природе) је управо супротно, настојање да се очува живот у његовим природним датостима, док је саможртвовање врлина управо у контексту личносне стварности која представља

---

<sup>1293</sup> Евагријева Христологија је оригенистичка, изгледа чак у већој мери него Оригенова. Анализа откривене сиријске верзије његових *Гностичких поглавља* пружа доказе да су теме које су послужиле за основу анатематизама из 553. године заправо преузете из овог Евагријевог списка (cf. Grillmeier (1975): *Christ in Christian Tradition. Volume one: From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, 378). Христологија, чак и у свом јеретичком изразу, није централна тема евагријанске духовности и аскетике. Више се ту налази по нужди, док је његова права окупација ослобођење душе од материјалног и повратак у предпадно стање чистих умова.

<sup>1294</sup> *QT* 64 [PG 90, 725C].

истиниту реалност нашег постојања а у којој можемо учествовати само кроз заједничарење са другима. Како бисмо тачније показали ову димензију Максимове онтолошке аретологије, анализираћемо кључни појам љубави, од које зависе све остале врлине, пошто се „све врсте врлине уводе, испуњујући снагу љубави, која сједињује раздвојена [бића] (τὴν τὰ μεμερισμένα συνάγουσαν) и поново ствара човека у складу са једним логосом и [новим] начином постојања“.<sup>1295</sup> Сврха врлина јесте пројава љубави која је увек евхаристијска. Врлина омогућава служење Евхаристије пошто поништава индивидуалистичка и себична стремљења појединца. На тај начин аскетска борба чини да раздвојена бића поново буду сједињена у складу са једном заједничком природом коју сва деле, али више од тога и у складу са новим начином постојања који им је намењен ипостасним сједињењем и поистовећењем са Христом.

### II. 3. 1. Љубав (ἀγάπη и ἔρως) као онтолошка врлина

Основна и најважнија врлина, према св. Максиму, јесте љубав. Она је темељна утолико што представља *начин постојања*, а не једну у низу особина (врлина) које нека индивидуа поседује. Љубав јесте тројични начин постојања самог Бога. Љубав такође треба да постане и начин постојања створених бића. Другим речима, задобијање љубави као начина постојања (а не спољашње моралне карактеристике) истоветно је са обожењем и у складу са унутрашњим логосом природе створених бића.

Однос човека према Богу и ближњем узајамно је условљен. Егзистенцијална самодовољност<sup>1296</sup> проистиче из смртности и непознавања Бога. Св. Максим је назива самољубљем, и каже да је она извор сваког тиранског и негативног односа према ближњем. Самољубље представља настојање да се постојање осигура на индивидуалном плану, без Бога и без ближњих, а што је немогуће, и према св. Максиму представља погрешну употребу човекових могућности, пре свега жеље и слободног произвољења. „Из непознања Бога произлази самољубље, а из овога извире тиранско владање према ближњему.

---

<sup>1295</sup> *Ер.* 2 [PG 91, 400A].

<sup>1296</sup> Тачније, лажни осећај егзистенцијалне самодовољности.

Нема никакве сумње да ово настаје због злоупотребе човекових сила, односно силе разума, жеље и одлучности. А заправо би требало да помоћу разума а не непознања, тражимо искључиво Бога, да помоћу жеље, бивајући очишћени од страсти себелубља, жудимо само за Богом, и да се помоћу одлучности, раздвојене од сваког тиранског нагона, боримо да досегнемо само Бога како бисмо остварили божанску и блажену љубав, која спаја са Богом и чини да онај ко љуби Бога и сам буде бог“.<sup>1297</sup> Правилном употребом сила које су му дате, човек достиже јединство са Богом које је омогућено оваплоћењем, те тако може да „и сам буде бог“. То се остварује само у догађају евхаристијског заједничарења, пошто се тамо, Духом Светим, љубав пројављује не као психолошка, већ као онтолошка – бићетворна – стварност. Љубав према Богу и ближњем је неопходна када у виду имамо Евхаристију, пошто се без ње Евхаристија не може догодити. За њено служење неопходни су многи, који без љубави, у индивидуалистичкој борби за своја „права,“ не могу постићи неопходну слогу. Успостављањем неопходне слоге љубави ради једног и истог дела – Евхаристије – показује се једнако важно као љубав према Богу, која се и пројављује кроз љубав према саслужитељима Тајне. Због тога св. Максим може рећи да остварена љубав „чини да онај ко љуби Бога и сам буде бог“. Љубав за св. Максима стога никако не представља апстрактни појам или теолошку спекулацију, већ је се она пројављује конкретно, у односу према људима са којима се Евхаристија савршава.

У већ навођеној *Посланици Кувикуларију*, св. Максим каже да је „љубав испуњење овога [двога = вере и наде]; она обухвата сву њихову крајњу тежњу, чинећи тиме престанак свакога покрета; она је будуће остварење веровања и надања (τοῦ πιστεῦσιν εἶναι καὶ ἐλπίζειν παρέσθαι), тако што нам сама собом приводи окушање присуства [онога у шта верујемо и чему се надамо]. Она једина, право говорећи, доказује да човек јесте по лику Онога који га је саздао, тако што разуму мудро потчињава оно што је до нас, а не полаже сам разум испод тога, тако и што гноми (= слободно произвољење)<sup>1298</sup> убеђује да ходи по природи, не устајући никако

---

<sup>1297</sup> *Ер.* 2 [PG 91, 397AB].

<sup>1298</sup> У овом писму/посланици које припада ранијем периоду Максимовог стваралаштва (написана је око 626. године), појам *гноми* још увек нема негативну конотацију већ означава слободно хтење, произвољење, настројење, вољну склоност. Касније ће, како што смо о томе већ писали, овај појам добити претежно негативну конотацију у смислу злоупотребе слободне воље, супротно логосу природе. При преводу на српски језик, овде се јављају одређене термилошке потешкоће

на логос природе, по коме сви, баш као што имамо једну природу, тако можемо имати и једну гноми (= хтење) и [једну] вољу са Богом и међусобно, немајући никаквога раздјељења у односу према Богу и међусобно, тако да законом благодати, кроз који гномички (= слободном вољом) обнављамо закон природе изабирамо основу [живота]. Јер немогуће је да се они који нису најпре по једномислију Богу привезани међусобно састану по гномију (= слободном вољом).“<sup>1299</sup>

Љубав се, према св. Максиму, показује као суштински истоветна са обожењем, пошто представља престанак кретања бића, односно вере и надања, будући да представља њихово испуњење. Уочавамо овде есхатолошку напетост између историјског „сада“ и будућег „онда“ Царства Божијег. Љубав је зато истовремено описана као постигнути циљ али и као „будуће остварење веровања и надања (τοῦ πιστεύειν εἶναι καὶ ἐλπίζειν παρέσσεσθαι)“. Другим речима, љубав пројављена као евхаристијска заједница, утемељујући Духом Светим присуство Сина Божијег у историји, представља основ доласка будућег Царства и његов продор у историју.

Љубав показује твар онаквом каква она треба да буде, показујући човека човеком, односно онаквим каквим га је Бог захтелео. Љубав чини да утихну међусобне борбе створења, узроковане распарчавањем – осмрћењем – природе.<sup>1300</sup> Нејединство и сукобљеност која влада међу људима због греха узрокованим смртним начином постојања побеђује се љубављу која чини да се људска природа, иначе распарчана у мноштву индивидуа,<sup>1301</sup> пројављује као једна, пошто мноштво људи има исто настројење и исту вољу, имајући једну исту Ипостас – Ипостас Сина Божијег за своју.

---

услед богатства грчког језика. Ако бисмо хтели да будемо доследни (што је неопходно када је у питању св. Максим због његовог врло истанчаног коришћења терминологије), потребно је имати у виду посебност значења различитих „вољних“ термина, односно θέλημα, θέλημα, γνώμη, βούλησις и προαίρεσις. О употреби ових појмова видети у другом делу нашег рада, у поглављу III. 2 *Онтолошко утемељење диотелитске Христологије св. Максима*, одељак III. 2. 4. *Проблем енергије и воље*, стр. 235.

<sup>1299</sup> *Ер. 2* [PG 91, 396CD].

<sup>1300</sup> *Cf. Char. IV, 17* [PG 90, 1052B]: „Циљ Божанског промисла јесте да правом вером и духовном љубављу сједини оне који су на разне начине злом раздјељени. Јер, Спаситељ је и страдао [са циљем] да расејану децу Божију сабере у једно (Јн 11, 52)“.

<sup>1301</sup> *Cf. QT 40* [PG 90, 397C]: „Самољубива жеља сваког појединца је од кротке природе начинила раздражљиву, расправивши једну суштину на многе и међусобно супротстављене делове“.

Љубав не представља аскетско постигнуће, иако је подвиг потребан као непорециви знак слободне воље. Сама могућност љубави као начина постојања створених бића тиче се благодати која је дарована с више, Оваплоћењем Сина Божијег<sup>1302</sup> и дејством Духа Светога који конституише евхаристијску есхатолошку заједницу.<sup>1303</sup> Из реченог је јасно да се љубав код св. Максима тиче онтолошке реалности постојања бића. Она се односи на начин постојања природе – пошто љубављу добровољно „обнављамо закон природе (τῆς φύσεως ὑπομικῶς ἀνακαταλιζομεν)“. Љубављу се васпоставља унутрашње јединство створене природе које је нарушено грехом, и успоставља се јединство са Богом у Ипостаси Његовог љубљеног Сина.

Јединство о коме св. Максим говори није морално нити спољашње. У самом Богу Оцу је узрок јединства људи, и у коначној инстанци читаве творевине међусобно и са Богом Оцем. Етика код св. Максим има снажну тријадолошку перспективу.

Бог јесте Један јер је љубав, јер је Један Отац који из љубави вечно рађа Сина и исходи Духа,<sup>1304</sup> и ако створена бића живе у складу са његовом љубављу, односно са Његовим логосом о њима, онда и она, иако их је много, задобијају начин постојања који је подобан Богу: „Верујем како сам примио и како сам научио, да Бог јесте љубав, те као што Он јесте Један, и никада не престаје да буде један, тако Он чини да и они који живе у складу са Његовом љубављу, буду једно, и дарује им једно срце и једну душу, чак и ако их је много“. <sup>1305</sup> Ово јединство представља за св. Максима онтолошку стварност бића. Ту није реч о моралном јединству у смислу аутономне етике које код св. Максима нема.

---

<sup>1302</sup> Љубав је „узрок“ оваплоћења, односно доласка Бога човеку, а са друге стране она је једини могући начин узласка човека к Богу: „Љубав је велико добро и од добара прво и изузетно добро, јер собом сједињује Бога и људе око онога који је има и јер је учинила да се Творац људи јави као човек ради истоветности по добру обожаваног са богом колико је то човеку могуће“ (Ep. 2 [PG 91, 401C]). Cf. Schönborn (1984): *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, 134.

<sup>1303</sup> Cf. Мидић (2008): *Биће као есхатолошка заједница*, 26–27.

<sup>1304</sup> Паненберг (cf. Pannenberg (2004): *Systematic Theology*, 446) исправно примећује да је „Љубав бесконачна само као божанска љубав. Као бесконачна она је божанска само у тријадолошкој пуноћи живе испуњености. Божанска љубав у својој тријадолошкој конкретности, у слободи не само Оца већ и Сина (у самоодређењу којим је Он једно са Оцем) и Духа (у спонтаности Његовог прослављања Оца и Сина), превазилази напетост између бесконачног и коначног без одбацивања њихове разлике“.

<sup>1305</sup> Ep. 25 [PG 91, 613A].



Јединство о коме је реч постиже се учествовањем у јединственој стварности личности Сина Божијег, у јединственом догађају Његове оваплоћене Ипостаси.

Како смо раније нагласили, евхаристијски етос представља неопходан контекст за разумевање Максимове етике и аскетике.<sup>1306</sup> У том смислу разумемо његово инсистирање на потреби међусобне љубави када каже: „Видиш да међусобна љубав сачињава љубав према Богу (Ὁρᾶς ὅτι ἡ ἀλλήλων ἀγάπη, τὴν εἰς Θεὸν ἀγάπην συνίστησιν), која је испуњење сваке Божије заповести.“<sup>1307</sup> На који начин то међусобна љубав сачињава (συνίστησιν) љубав према Богу? Тако што је служење Евхаристије и на тај начин присуство Оваплоћенога управо могуће једино у заједници љубави оних који чине Његово Тело. Могли бисмо навести много места где св. Максим на овакав или сличан начин говори о суштинској неопходности љубави према ближњем да би се имала љубав према Богу. Навешћемо само неколико примера који ће нам помоћи да разумемо још неке аспекте Максимове мисли. Тако св. Максим каже да „као што Бог, будући по природи добар и бестрастан, све подједнако љуби као своја створења, но врлинског прославља као блиског себи по духу, а порочног милује по својој доброту и обраћа кажњавајући га у овоме свету, тако и човек који је по свом настројењу добар и бестрастан, све људе подједнако љуби“.<sup>1308</sup> Овај захтев за подједнаком<sup>1309</sup> љубави према свима мотивисан је јединством природе, тако да индивидуалне (моралне) одлике индивидуа не могу представљати критеријум

---

<sup>1306</sup> Тако у *Мистагогији*, говорећи о томе како Црква може бити упоређена са умом, ум пореди са олтаром, а оно што се односи на наос, пореди са разумом и оним што „из њега излази по раздељењу“. И потом закључује да „све то она (Црква) приводи у једно у тајни која се савршава на божанском жртвенику“ (*Myst. 6* [PG 91, 684D]). Тајна Евхаристије може све да приводи у једно, зато што је то тајна Христова, тајна присуства у историји Господа славе који се вазнео и који ће доћи. У истом спису, нешто касније, св. Максим описује значај причешћа (= заједничарења): „И најзад, као крај свега бива раздавање (свете) Тајне, која преображава према себи оне који се достојно причешћују, и показује их по благодати и заједничарењу сличнима првоузрочноме Добру, ни у чему лишених онога што припада Њему, колико је то могуће и доступно за људе. Тако да и они могу бити и називати се по благодати боговима, уколико их је свецели Бог свецело испунио, не оставивши ничега празног у њима без Његовог присуства“ (*Myst. 21* [PG 91, 697D]).

<sup>1307</sup> *LA* [PG 90, 917B].

<sup>1308</sup> *Char. I, 25* [PG 90, 965B].

<sup>1309</sup> Идеја подједнаке љубави према свим људима јавља се први пут код стоика, конкретно код Јерокла (живео у другом веку). Јерокло је човека смештао у центар слике концентричних кругова, према којој би у најближем кругу била породица, па сродници, па пријатељи, па читав људски род. Према Јероклу би требало да настојимо да те кругове контрахујемо, а коначни циљ би био да све људе посматрамо као браћу. Слично је захтевао и Цицерон (*De Finibus* 3.63) (cf. Sandbach (1989): *The Stoics*, 34).

љубави.<sup>1310</sup> „Савршена љубав не раздељује једну природу људи по различитим њиховим особинама, но увек гледајући на њу (природу), све људе подједнако љуби.“<sup>1311</sup> Треба истаћи да се различите особине о којима св. Максим овде говори, тичу гномичког, паралогосног кретања бића, а не природне различитости која је у складу са логосом природе и која је стога конститутивна, будући да омогућава љубеће заједничарење.<sup>1312</sup> Различитост не представља препреку већ услов љубави, пошто „није нешто што је различито самим тим и супротстављено. Јер противно је оно што бива од паралогосно покретане гноми (Ὁὐ γάρ εἶ τι διάφορον πάντως καὶ ἀντικείμενον. Τὸ γὰρ ἀντικείμενον, γνώμης παραλόγως δηλαδὴ κινουμένης), а различито је дело природе управљане логосом: оно прво је бунтовничко према природи, а ово друго је јасно конститутивно“.<sup>1313</sup> Но љубав се, пошто се тиче јединства природе, не обазире чак ни „бунтовништво“ гномичке воље, имајући у виду крај, односно последњу истину читаве творевине, која ће се појавити као Личност Сина Божијега.

Гномичка стремљења воље су та која љубављу треба да буду превладана, пошто не могу да представљају онтолошку константу, што значи да биће не може да буде на њима утемељено. Овакво схватање се код св. Максима заснива на његовом схватању греха као узрокованог смртношћу и његовом поништавању када наступи Царство Божије. Због тога св. Максим каже да „по окончању овог живота, престајемо да саделавамо врлине, али не престајемо да због њих примамо обожење дато нам по благодати. Јер страст која је по природи, неограничена је пошто је делатна, док она која је против природе, јесте непостојећа јер је неделатна“.<sup>1314</sup> Тако страсти које су противне природи, односно логосу Божијем, у будућем веку престају да буду делатне. И не само да оне саме постају неделатне,

<sup>1310</sup> Слично св. Максим говори и на другим местима: „Још нема савршене љубави онај који се још увек опредељује (према) људским особинама, нпр. једнога волећи, другога мрзећи за ово или оно, или једног и истог човека час волећи, час мрзећи због истих узрока.“ (*Char.* I, 70 [PG 90, 976B]). Тако и у *Char.* II, 30 [PG 90, 993B], где каже да човек „гледајући на једну човечанску природу, све подједнако воли“.

<sup>1311</sup> *Char.* I, 71 [PG 90, 976B].

<sup>1312</sup> Cf. Berthold (2006): “Maximus Confessor: Theologian of the World”, 950: „Мноштвеност није показатељ греха већ пре одсјај благонаклоности и силе Творца“.

<sup>1313</sup> *Opusc.* [PG 91, 193A]. Иако се ова аргументација изворно односи на питање две воље у Христу, сматрамо да је сасвим прикладно употребити је и у другом контексту, пошто је и у изворном облику постављена дедуктивно.

<sup>1314</sup> *CT* [PG 90, 1212B].

већ не постоје ни последице њиховог дејства, пошто је читава створена природа задобија постојање у једној Ипостаси Бога Логоса.

Максимовим схватањем страсти позабавићемо се у наредном одељку, док је сада време да се осврнемо на његову употребу појма ἔρως који такође означава љубав, али који код св. Максима, како и у дотадашњем предању Цркве, има посебан контекст и значење.

Једноставно се може рећи да за св. Максима ерос представља сам начин постојања Божијег. То да Бог јесте љубав, пројављује се и показује као начин Његовог постојања. Еросном љубављу, без икакве условљености, Бог ствара све што постоји. На тај начин се може рећи да се Отац креће иако је по природи непокретан. Кретање о коме говори св. Максим тиче се Личности а не природе, што он назива „изливањем ероса“. Иако се на фразеолошком нивоу овакво гледиште лако може поистоветити са неоплатонским еманицијама, овде је реч о еросу као личносној и односној категорији а не својству суштине. Зато што ступа у однос са створеним бићима, Он постаје истински предмет ероса створених бића која ка њему теже. Не дакле у смислу да су створена бића на некој природној основи божанска (то св. Максим јасно одриче у *Амбигви* 7), већ се еросним и екстатичким заједничарењем са Њим она обожују, примајући начин постојања подобан Богу – а тај начин је управо љубећи, агапијски, еросни. Преп. Максим то објашњава следећим речима: „Њега, односно Бога, називају пошљаоцем и родитељем љубави и ероса. Јер оно што постоји у Њему, извео је из Себе према створењима. Зато је речено ‘Бог је љубав’, и ‘сласт и жеља’, што значи ерос. Исто тако, Он је истински предмет љубави и ероса. Дакле на основу тога што се агапијски ерос излива из Њега (ἐξ αὐτοῦ προχέσθαι), кажемо да се сâм Отац креће, а опет, на основу тога што је истински предмет ероса, љубави, жеље и хтења, покреће оне који у Њега гледају, у којима је, у складу с тим, присутна сила жеље“.<sup>1315</sup>

Отац се јавља као покретач створених бића. Максимово богословствовање овде може да подсети на Аристотеловог *првог покретача*, али суштински са њим нема везе. Јер Бог о коме говори св. Максим је покретач у сасвим другачијем смислу, не на основу природе, већ на темељу личносног односа. „Наиме, врлински

---

<sup>1315</sup> *CQC* V, 87 [PG 90, 1385B].

ерос је подстакао Божанство на промишљање о нама и на наше стварање“.<sup>1316</sup> Св. Максим, ослањајући се на Ареопагита, даље објашњава на који је то начин Бог и непокретан и истовремено покретан: „Као ерос и као љубав, Божанство се креће, а као предмет еросног вољења и љубави, покреће ка себи све који примају ерос и љубав. Јасније речено: креће се тако што у онима који су пријемчиви изазива ерос и љубав, а покреће [друге] тако што по својој природи привлачи жељу оних који ходе ка Њему“.<sup>1317</sup>

Еросном љубављу, створења се уподобљавају божанском начину постојања. Ипак, за разлику од њиховог ероса који је узрокован, божански ерос је безузрочан. „Први узрок небеског ероса јесте Бог, изван односа са другима и без икаквог узрока. Наиме, ако сâм ерос јесте љубав, као што смо већ рекли и као што је писано да ‘Бог јесте љубав’, очито је да ерос који све обједињује, односно љубав, јесте Бог.“<sup>1318</sup> Ерос се показује као суштинско одређење Бога, које опет, с обзиром на динамичку и односну природу ероса, излази изван границе изрецивости и описивости. Еросна љубав према Творцу својствена је свему створеном. И бесловесна бића, па и нежива природа, у складу са способностима своје природе, имају еросну склоност ка Богу али је остварују кроз човека. Само човек, као биће створено да буде личносно, има капацитет да оствари еросно заједничарење са творцем уводећи у ту заједницу читаву твар и да на тим основама обезбеди превазилажење ограничења створене природе. Св. Максим тако каже да „Природни ерос позива ерос неживих и неосетљивих ствари, у складу са могућношћу њихове природе, да гаје еросну љубав према своме Творцу, јер су од Њега створене. Дакле, благодарећи свом животном, односно природном кретању, окрећу се ка Богу“.<sup>1319</sup>

Читава Максимова аскетска и етичка концепција тиче се питања постојања човека и творевине. У следећем одломку *Амбигве*, налазимо квинтесенцију Максимовог учења о љубави и јасно одређење њеног онтолошког значаја, због чега га наводимо уместо закључка. Св. Максим каже да човек треба да „свим силама и целокупном љубављу држи Бога те да се, примивши подобије обожи. И

---

<sup>1316</sup> PG 4, 261B.

<sup>1317</sup> *Amb.* 23[PG 91, 1260C].

<sup>1318</sup> *Amb.* 23 [PG 91, 1260D].

<sup>1319</sup> PG 4, 268CD–269A.

да се старањем и промислом о потчињеном и бригом за испуњење заповести да треба љубити ближњега као себе, са мудрим отпором према телу уразумљујући га кроз врлине и чинећи га Божијим и заједно са њим и својим посредништвом настани код Творца, и да сједини неразрешивом свезом дароване бесмртности себе са њим. Да би постала душа телу оно што је Бог души и да се на тај начин покаже један Творац свих, који аналогно учествује у свим постојећим (бићима) кроз човечанство. И у једном да дођу многа која се међусобно разликују по природи, и да се скупе међу собом око једне природе човека, те тако да постану сва у свима сам Бог, који све садржи укоренивши их у себи тако да ниједно од бића нема кретање независно од Његовог присуства и да нема у њему удела“.<sup>1320</sup>

### II. 3. 2. Страсти

Сада ћемо размотрити на који начин св. Максим разуме страсти. Циљ нам је да покажемо да и страсти, као и борба са њима, не представљају морални већ онтолошки проблем. У својим списима св. Максим је потанко разматрао питање страсти, начине њиховог настанка, развоја и борбе са њима. Још је Епифанович указао на повезаност Максимове етике и аскетике са његовим догматским системом, чији органски део и представља.<sup>1321</sup>

Према св. Максиму саме страсти нису по себи зле, већ представљају силе природе које, ако се исправно користе, дакле у складу са логосима природе, воде ка обожењу. Код првосазданих, ове страсти нису биле везане ни за задовољства ни за патње, онако како је то након пада. Створене су са могућношћу да створена бића нађу задовољство у свом Творцу: „Саздавши људску природу, Бог није заједно са њом створио и у њу усадио ни осећање задовољства ни осећање патње. Наиме, у човеков ум усадио је могућност задовољства, према којој овај на неизрецив начин може да ужива у Њему. Ову могућност, односно природну чежњу ума<sup>1322</sup> за Богом, први човек је, одмах пошто је саздан (ἄμα τῷ

---

<sup>1320</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1092CD].

<sup>1321</sup> Епифанович (2006): *Преподобни Максим исповедник и византијско богословље*, 112.

<sup>1322</sup> Важно запажање износи Христо Јанарас (*cf.* Јанарас, Х. (2009): *Личност и ерос* (прев. С. Јакшић), Нови Сад, 238) када каже да у Максимовом вокабулару „ум означава личносне могућности човека“. Појмом „ум“ означава се, дакле, личносни потенцијал, и он не представља неки одељени (и независни, како понеки мисле) сегмент људске природе.

γείσθαι),<sup>1323</sup> усмерио ка чулно спознатљивим стварима, и то већ при првој њеној кретњи, доведши ужитак у стање противно његовој природи“.<sup>1324</sup> Злоупотребом сила у њега положених, човек се одваја од ближњих и Бога затварајући се у привид егзистенцијалне самодовољности и тако бива онемогућен да постигне циљ због кога је створен. С друге стране, сва аскетска борба против страсти, нема за циљ њихово уништење већ њихово правилно усмеравање. Св. Максим, као и уосталом многи Оци пре њега, најчешће има у виду негативну употребу страсти, што је сагласно искуству осмрћеног постојања човека. Сама појава страсти, у облицима као што су наслада, страх, жалост итд., везана је за пад човекове природе, што св. Максим објашњава на следећи начин: „ове страсти нису првобитно саздане са јестеством човековим, јер би у противном оне водиле одређењу (εἰς τὸν ὄρον) тог јестества. Научивши се од великог Григорија Ниског, говорим да су оне ушле [у природу човекову] као последица отпада од савршенства, и тако прирасле неразумном делу природе (= јестества). Кроз њих, уместо божанског и блаженог образа (= иконе), са преступљењем [заповести], у човеку се одмах пројавила и показала његова сличност са неразумним [бесловесним] животињама (ἀλόγων ζώων)“.<sup>1325</sup>

Човек је створен за заједницу са Богом. Могућност смрти не би никада била актуализована да није било пада, већ би била актуализована могућност живота кроз ипостасно сједињење са Логосом. У том смислу, све страсти које свој узрок имају у актуализованој осмрћености створене природе, њој не припадају иако су јој својствене. Св. Максим прави јасну разлику између страсти (πάθος) која је природна и њених девијантних израза који су последица пада.<sup>1326</sup> Максим тако говори да је кретање својствено свим створеним бићима, и то кретање сматра „природном силом којом биће тежи ка свом циљу, па се оно може назвати страст

---

<sup>1323</sup> Св. Максим заступа мишљење да је човек сагрешио одмах по стварању. Чим је саздан, први покрет Адамове могућности ка заједничарењу са Богом био је погрешно усмерен и уследио је пад. Овај моменат нам може послужити за боље разумевање онтолошког оквира у коме се кретала мисао св. Максима.

<sup>1324</sup> *SCS* IV, 33 [PG 90, 1317C].

<sup>1325</sup> *QT* 1 [PG 90, 269A].

<sup>1326</sup> *Cf. Char.* III, 71 [PG 90, 1037D]: „Страст љубави је за осуду када се ум занима материјалним стварима; а страст љубави је за похвалу када се (ум) сједињује са божанским (стварима). Јер ум, обично, на којим стварима се задржава, на њих се и протеже, а на које се протеже, према њима негују своју жељу и љубав; било према божанским, себи сродним и мисленим, било према телесним стварима и страстима”.

(πάθος) или кретање од једног ка другом чији је циљ бестрашће, или делотворна енергија која има за циљ самосавршенство“.<sup>1327</sup>

Овакво двоструко схватање страсти представља парадокс који се може разумети само у свету есхатолошке онтологије св. Максима. Твар је још увек у стању могућности и њена коначна истина ће се пројавити тек приликом *Парусије*.<sup>1328</sup> Страсти попут жалости, насладе и страха нису ништа друго до „симптоми“ смрти и представљају изопачење природних сила. Оне поробљују човека и теже да га сведу на биолошку ипостас детерминисану природом те се на тај начин он показује као сличан неразумним – а-логосним животињама. Та а-логосност (= бесловесност) у коју је човек запао се не односи просто на разум као инструмент когнитивних моћи, већ је треба сагледати шире у контексту Максимовог учења о логосима твари. Св. Максим у истом тексту даје појашњење због чега су страсти након пада постале својствене створеној природи: „Јер је требало да, кроз затамњење достојанства разума, које је слободном вољом (γνωμικῶς) себи привукла, природа човека заслужено добије казну. Тако је премудро устројио Бог, да би човек осетио своје логосно превасходство (λογικῆς μεγαλονοίας).“<sup>1329</sup> Слободна воља, која је овде означена изразом гноми, односно њена погрешна употреба, „активирала“ је потенцијал смрти у човеку и створеној природи. Св. Максим сагледава и педагошки смисао смрти и појаве страсти<sup>1330</sup>

---

<sup>1327</sup> *Amb.* 7 [PG 91, 1072B].

<sup>1328</sup> Јанарас (cf. Јанарас (2009): *Личност и ерос*, 42) исправно примећује да „динамичка сопственост у односу на индивидуалне страсти, које представљају „манифестације“ физичке природе, одређују екстатички карактер личносног бића – екстаза означава динамичко самопревазилажење физичке индивидуалности, њену слободу од властитих природних предодређења“.

<sup>1329</sup> *QT* 1 [PG 90, 269A].

<sup>1330</sup> Педагошки смисао страсти али и страдања уопште истицали су и оригенисти у складу са својим митом о преегзистенцији душа. Не само страсти и страдање већ уопште материју, они су видели као казну за грех. Материја је за њих представљала зло, или пак казну за грех, док је спасење везано управо за ослобађање од материје и телесности. Идеја да страсти могу да послуже добром циљу, налази се већ код Евагрија (и могуће је да је св. Максим од њега – директно, или вероватније индиректно преко св. Григорија Ниског – преузео то мишљење, наравно у сасвим другачијем онтолошком контексту). Тако гнев може да послужи у борби са демонима и у борби за стицање врлина, док похота може да постане чужња за врлином, како наводи Бловерс (cf. Blowers, P. M. (1996): „Gentiles on the soul: Maximus the Confessor on the substructure and transformation of the human passions“, *Journal of Early Christian Studies*, 4 (1), 60). Св. Григорије Ниски је чврсто разликовао урођене афективне силе као што су жеља (ἐπιθυμία) и гнев (θυμός) које представљају нагоне (ὀρμαί) под управом словесности и бесловесне страсти као што су страх, стомакоугађање, похлепа итд. Можда је најзначајнији допринос св. Григорија Ниског на овоме пољу био у томе

које јој следују – човек је призван да сагледавајући вољу Божију и циљ због кога је створен, сагледа узвишеност свог положаја у творевини и приволи се вршењу оног дела за које је саздан.<sup>1331</sup>

У том педагошком смислу, св. Максим уочава и позитивне стране страсти у садашњем веку па констатује да „страсти бивају добре за ученике, уколико их, мудро одвојивши од тела, усмере ка задобијању небеских блага. На пример, када их жеља покреће стремљењу ка божанском, наслада – благодатној радости делатног усхићења ума божанским даровима, страх – пажњи која чува од будућих казни за грех, туга – исправљању ововремених зала. У складу са реченим, попут мудрог лекара, који отровним телом змије уништава постојећу или могућу заразу, ове страсти служе уништавању садашњих или очекиваних (προσδοκωμένης) зала, као и назидању и чувању врлина и знања. Ове страсти, као што рекох, бивају добре, у складу са њиховом употребом „покоравајући сваку помисао на послушност Христу“.<sup>1332</sup>

Св. Максим још одређује страст као „неприродно кретање душе или због неразумне склоности или због нерасудне мржње (Πάθος ἐστὶ κίνησις ψυχῆς παρὰ φύσιν, ἢ ἐπὶ φιλίαν ἄλογον, ἢ ἐπὶ μῖσος ἄκριτον) према некоме или према нечему чулном. На пример, постоји неразумна љубав према јелима, према жени, новцу или пролазној слави, или према чулним стварима или према нечему што их пружа. И нерасудна мржња се односи на нешто од наведенога, или на онога ко омета приступ ка њима.“<sup>1333</sup> Страст се, дакле, може изразити као склоност, тежња ка нечему што доноси задовољство или као мржња према нечему или некоме ко представља препреку за задовољење таквих страсти. Страсти су обично везане за чулно. Но ту треба бити опрезан и свестан чињенице да одбацујући страсти према чулима, св. Максим никада не одбацује сам чулни свет.<sup>1334</sup>

---

што је учење о страстима укључио у своје учење о слободној вољи, што је наслеђе које је св. Максим прихватио (cf. Blowers, *op. cit.*, 61–65).

<sup>1331</sup> Cf. *Amb.* 8 [PG 91, 1104AB]. Овде св. Максим износи мишљење, вероватно преузето од Григорија Ниског, да је Бог створио човекову телесност онаквом каква је сада (која укључује сексуалност или њену могућност), промишљајући о будућем паду (cf. Sherwood (1958a): *Maximus and Origenism, Αρχή και Τέλος*, 16–21).

<sup>1332</sup> *QT I* [PG 90, 269AD].

<sup>1333</sup> *Char.* II, 16 [PG 90, 988D–989A].

<sup>1334</sup> Циљ борбе са страстима, односно погрешним егоистичким везивањем за материјално јесте остваривање јединства једних са другима и са Богом (cf. *QT Prol.* [PG 90, 273A]).



Св. Максим излаже класичне схеме развоја страсти и њихове међусобне узрокованости, чија би детаљнија анализа превазишла оквире наше теме.<sup>1335</sup> Он усваја схему од осам помисли коју налазимо код Евагрија, Нила Синајског, Дијадоха, Григорија Ниског и других.<sup>1336</sup> Међутим, код св. Максима су ти поретци происхођења страсти везани за основну онтолошку поставку што ћемо покушати да покажемо и анализом једног поглавља из *Стослова о љубави*. Ту св. Максим каже: „Себељубље, као што је много пута речено, бива узроком свих страсних помисли. Јер из њега се рађају три најглавније похотне помисли: стомакоугађање, среброљубље и сујете (празнословља). Из стомакоугађања рађа се помисао блуда, из среброљубља помисао лакомства, а из сујете помисао гордости. За понеком од ове три, следују све остале страсне помисли, као: помисао гнева, туге, злопамћења, унинија, зависти, оговарања итд. Ове дакле страсти везују ум материјалним стварима, свлаче га на земљу и притискају га слично претешком камену, иако је он (ум) по природи лакши и бржи од огња“.<sup>1337</sup>

Овде видимо на делу девијацију природних страсти. Себељубље – које бисмо савременим језиком могли означити као самодовољност или егоизам – рађа стомакоугађање, среброљубље и сујету, одакле се касније гранају друге страсти. Природне страсти о којима је раније било речи, које не подлежу осуди, падом су деформисане и јављају се *истовремено и као последица и као узрок смрти*. Страсти представљају егзистенцијални и онтолошки промашај човека – св. Максим за њих каже да представљају *παρὰ φύσιν* – лажну ипостас, односно лажни начин постојања,<sup>1338</sup> док на другом месту, говорећи о страсти уживања (ἡδονή) исту описује као *ἄνυπόστατος* – непостојећу.<sup>1339</sup> „Страст природне способности потчињена навици истрајавања у неправилном вршењу свог

<sup>1335</sup> Када кажемо „класичне“ немамо у виду искључиво хришћанске писце. Извесно је да су концепције стоика, посебно њихово величање бестрашћа (*ἀπάθεια*) и схематске поделе страсти и врлина, у значајној мери, формално а некад и суштински, утицале на развој хришћанске аск/етике. И сами стоици су одустали од радикалног негирања страсти (не улазимо сада у различито психолошка и онтолошка тумачења страсти која се се разликовала код представника стоицизма попут Зинона и Хрисипа). Свакако да је тачна примедба Бловерса (Blowers (1996): „Gentiles on the soul: Maximus the Confessor on the substructure and transformation of the human passions“, 59) да је етика, а не физика представљала основну матрицу схватања страсти у раном стоицизму.

<sup>1336</sup> Попис паралелних места код св. Максима и других аскетских писаца видети код Епифановича (cf. Епифанович (2006): *Преподобни Максим исповедник и византијско богословље*, 116, н. 608).

<sup>1337</sup> *Char.* III, 56 [PG 90, 1033CD].

<sup>1338</sup> *QT* 51 [CCSG 7.405,186].

<sup>1339</sup> *QT* 58 [CCSG 22.33,95–96].

природног деловања (ἐνέργεια), а злоупотреба (παράχρησις – неправилна употреба) тог начина деловања се састоји у кретању ка ономе што се показује као неприродно и што уистину и не постоји“.<sup>1340</sup> Св. Максим овде даје есхатолошко виђење страсти и греха као непостојећих, пошто ће се оно што је неприродно – у смислу истинске тварне природе која тежи ипостасном сједињењу са Логосом – показати као непостојеће. Оно што је параипостасно (παρὰ ὑπόστασις) показаће се као безипостасно (ἀνυπόστατος) и стога непостојеће.

На другом месту, св. Максим детаљније разматра могућности преображаја природних страсти.<sup>1341</sup> Као што се „неутралне“ страсти, које припадају природи, могу дегенерисати у противприродне, односно паралогосне страсти, оне се такође могу преобразити: тако жудња (ἐπιθυμία) може да прерасте у љубав (ἀγάπη), а гнев (θυμός) у радост (χαρά).<sup>1342</sup> „У ономе ко је ове силе потчинио разуму, жеља ће постати задовољство због невештаственог сједињења душе с Богом, оствареног по благодати, гнев ће постати вечита топлина која обавија Божанство, а безумље ће постати разборитост вољне силе душе“.<sup>1343</sup>

У *Питањима и недоумицама*, св. Максим даје тумачење јеванђелског догађаја, када су Господу тражили да плати порез, а Он наредио Петру да улови рибу и из ње извади новчић. Према Максимовом анагошком тумачењу овај догађај има следеће значење: „Ти који су захтевали порез носе изобраење (= иконизују) природних страсти у нама. Долазе Петру, односно делатно (= практично) смиреном Господу, и подобно ученицима који поштују Оца, [природне страсти] износе захтеве попут људских бића, пошто је обичај да се од људи узима одређени данак. А Господ је, као Бог и Господар, кроз приповест показао своју слободу. Али пошто је био подређен нашем телу, такође је прихватио и непорочне страсти, држећи их како би без греха био савршен [човек] по природи. Пошто је он у почетку саздао (= уобличио) човека и у њега усадио два основна логоса. Један, онај први – у душу, а други, по промислу – у тело. Пошто човек није остао ни у једном од њих, него је један повредио кршењем

<sup>1340</sup> *QT* 58 [CCSG 22.27, 17–24].

<sup>1341</sup> Подсетићемо да смо у одељку *Онтолошки статус зла* укратко разматрали питање страсти и Максимово тврђење да оне, чак и када их назива природним, јесу својствене природи само у њеном послепадном стању.

<sup>1342</sup> *Amb.* 6 [PG 91, 1068A].

<sup>1343</sup> *QC* III, 56 [PG 90, 1284D–1285A].

заповести а други злоупотребом ограничења природе, логос [природе] се [сада] скрива у [његовом] страдању, те он запливава морем животних недаћа. Због тога, када је од Господа затражено да плати данак природи, као Господар и исправитељ природе, логосом делања, он хвата жилаво (= лепљиво) греховно страдање – што представља пливање у мору живота – и узима [из рибе] у њој прогутан логос, који је (= представља) граница употребе која је по допуштењу дата од почетка, вадећи га, он слободно враћа [у претходно стање] природу од злоупотребе страсти.<sup>1344</sup>

Уколико сада занемаримо наративни део излагања, примећујемо тврдњу св. Максима да природне страсти узимају свој данак од човека. Христос је показао своју слободу од ових природних страсти, које је међутим, оваплоћењем прихватио пошто су оне саставни део људске природе. Даље говори о злоупотреби страсти кроз одступање од логоса природе, како с обзиром на душу тако и с обзиром на тело. Под одступањем од логоса који се тиче тела, св. Максим подразумева злоупотребу ограничења, што се односи на стремљење човека да на природним основама покуша да задобије живот и постојање што само по себи није својствено логосу његове природе. Управо ту злоупотребу страсти Господ исправља – он враћа природу унутар њених граница, дајући јој Живот за којим она – у складу са својим логосом – тежи, али на начин који је подобан том истом логосу. Животне муке и недаће представљају природну последицу злоупотребе страсти, где се оне пројављују као страдање. Христос ослобађа<sup>1345</sup> природу од робовања злоупотребљеним страстима које је воде промашају циља због кога је творевина саздана, враћајући страсти у њихов природни – логосни – поредак који је у складу са намером Божијом – логосом – о твари.

### II. 3. 3. Онтолошко утемељење гносеологије

Проблем знања код св. Максима може се исправно разумети само у ширем контексту његове онтолошки утемељене Христологије, али је, како ћемо видети, блиско повезан са практичним, аскетско-евхаристијским, делањем. Знање, када је

<sup>1344</sup> QD 18 [CCSG, 17, 5–27 = PG 90, 796AC].

<sup>1345</sup> Св. Максим често наглашава да успех у борби са страстима зависи од човекове слободе али и од Бога који је заправо Тај који победу доноси: „Бог неће кренути у помоћ ономе ко своју наду полаже на себе, ко се узда у свој лук и својим мачем задобија своје спасење (*ExpPs*. [PG 90, 869D])“.

реч о божанским стварима, сасвим је неодвојиво од познања као личносног опита и са њим је поистовећено. Св. Максим усваја апофатичке<sup>1346</sup> претпоставке псеудо-Дионисија и Кападокијаца, али апофатика не представља превасходни елемент његове гносеологије. Још тачније, св. Максим апофатику користи пре свега да покаже како је познање Бога немогуће другачије него путем опита личносног заједничарења. Ван таквог заједничарења Бог остаје недокучив.

Разлог Максимовог апофатизма лежи пре свега у жељи да очува и јасно покаже трансцендентност Божију и да предупреди (евномијански) покушај објективизације Бога.<sup>1347</sup> У том смислу он усваја читав Евагријев систем али га смешта у другачију перспективу.<sup>1348</sup> Евагријева тврдња<sup>1349</sup> да Бог не може бити схваћен умом, а ако је схваћен онда сигурно није Бог, представља опште место које налазимо и код Августина и код Григорија Ниског и у Ареопагитикама. С друге стране, Евагријев систем се суштински своди на ослобођење од материјалног кроз строги аскетизам, како би ум сагледавао бескрајну божанску светлост. И све је то смештено у контекст оригеновског мита о претпостојању душа и апокатастази као враћању у то првобитно, нематеријално стање. У оваквој концепцији Христологија свакако нема централни значај. Код псеудо-Дионисија запажамо снажно наглашавање божанске трансценденције, што св. Максим прихвата, наглашавајући да сви атрибути који се приписују Богу не одговарају Њему, какав је Он по себи. Тако и „бесконачност свакако јесте нешто од Бога, али није Бог сам, који и њу неупоредиво превазилази“.<sup>1350</sup> Св. Максим тако каже да „Бог по себи, колико га можемо себи представити, није ни почетак, ни средина, ни крај [завршетак]. Нити је било шта што би се, као од Њега самог по природи ниже, могло сагледати. Неодређен је, непокретан и непојаван, јер зацело је

---

<sup>1346</sup> Cf. *Char.* IV, 3 [PG 90, 1048C]: „Будући Творац од вечности, Бог када усхте ствара једносушним Словом [својим] и Духом по безграничној благодати [својој]. И немој рећи: ‘Из ког разлога је сад створио [све] када је одувек благ’. Јер, и ја ћу ти рећи да се неиспитива мудрост бесконачне Суштине не подводи под људско знање.“ Овде св. Максим користи апофатички језик. Међутим, његово интересовање је усредсређено на то како спознајемо Бога, остављајући чињеницу Његове несазанатљивости по суштини изван главног тока свог дискурса.

<sup>1347</sup> Мацукас исправно наглашава да апофатичко и катафатичко богословствовање код св. Максима не представљају њихово дијалектичко супротстављање које би водило некој аутономној спознаји. Када се ова два приступа „изражавају заједно у међусобној органској повезаности, динамички приступ Богу се не одиграва у простору разума“ (cf. Мацукас (2007): *Свет, човек, заједница по светом Максиму Исповеднику*, 211).

<sup>1348</sup> Cf. Balthasar (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, 94.

<sup>1349</sup> Cf. PG 40, 1275C.

<sup>1350</sup> *Amb.* 15 [PG 91, 1220C].

бескрајно непојаван [бивајући] изнад свих суштина могућности и енергија [бића].<sup>1351</sup> Језик св. Максима овде показује термиолошку сличност са неоплатонским<sup>1352</sup> и оригенистичким изворима, било директно, или преко каснијих аутора, попут Немесија Емеског, Григорија Ниског и осталих Кападокијаца, евагријевске рецензије оригенизма али пре свега Ареопагита. Као пример рецепције ареопагитске апофатике која је код св. Максима и најприсутнија могло би се навести доста примера – овде ћемо навести онај из *Мистагогије*: „Ако је нама неопходно да као истиниту спознамо разлику између Бога и створених бића, онда треба знати да тврђење (теза) о Надбићу јесте негирање (ἀφαίρεσις) бића, и обратно, тврђење (теза) о бићима јесте негирање (ἀφαίρεσις) Надбића, као и то да оба та суда о Богу, одговарају Њему, и опет ни једно од њих му не одговара у апсолутном смислу, хоћу да кажем Биће (τὸ εἶναι) или Небиће (μὴ εἶναι). Истинита су оба (ова појма), јер тврђење да је Он биће, има основа у Њему као Узроку свих бића, а негирање Његовог постојања, оправдано је уколико Он превазилази сваки узрок бића. И опет, ниједна од тих теза не одговара Њему потпуно, зато што не изражавају саму суштину и природу Онога што истражујемо. Јер с Богом уопште ништа, било из постојећег или непостојећег, није свезано по природи по узрочности везе, и Њему је немогуће сапоставити ништа од онога што постоји или се назива, а такође од онога што није и не назива се. Јер Он има биће (постојање) просто и непознато и за све неприступачно, и апсолутно неизрециво, будући изнад сваког тврђења или негирања“.<sup>1353</sup>

---

<sup>1351</sup> СТИ, 2 [PG 90, 1084A].

<sup>1352</sup> Говорећи од Добру, Плотин каже да „пошто је изнад сваког бивства, Оно је изнад активности и изнад ума и мишљења“ (*Enn.* I, 7, 1). Слично и у *Enn.* VI, 9, 3, 41–45: „Јер пошто је природа Једног оно што рађа све, она није ништа од свега тога. Она дакле, није ни нека каквоћа, ни количина, ни ум, ни душа. ... Оно (= Добро) јесте само по себи, једино је тог облика и једино је те врсте. Боље речено, Оно је без облика будући да претходи сваком облику, кретању и мировању“. Овај апофатички начин говора о Једноме није Платинов изум – сусрећемо га раније у Платоновом *Пармениду*. Према Стамателосу (*cf.* Stamatellos, G. (2007): *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads* (Suny Series in Ancient Greek Philosophy), State University of New York Press, 35), корени апофатизма се могу пронаћи још раније, код претсократоваца и посебно у питагорејским мистеријама.

<sup>1353</sup> *Myst. Prol.* [PG 91, 664BC]. Може се стећи утисак да ту није реч само о терминологији и да се сама концепција подвижништва и проблема знања у извесној мери преклапа са наведеним залеђем, које опет сеже до Оригена (односно стоицизма и неоплатонизма). Заиста, ако се не сагледа шира слика, односно место гносеологије у оквирима онтолошки утемељене Христологије, читалац лако може доћи у забуну да Максимово учење прогласи суштински оригенистичким или барем неоплатонским. Уосталом, то важи и шире, не само за гносеологију, већ за читаву његову етику, изражену кроз аскетичку.

Св. Максим овде следује Дионисијевом наглашавању неадекватности људског језика и рационалног поимања када је у питању сазнавање божанске стварности.<sup>1354</sup> Бог може бити назван бићем као узрок твари, али и небићем као Онај који превазилази сваку узрочност. Сваки појам који човек може имати, настаје из његовог искуства, а пошто је немогуће имати искуство Бога по себи, немогуће је ту стварност изразити нити појмити, па је Он због тога изнад сваког тврђења или негирања.

Кључна разлика у односу на Ареопагита је пак у томе што се св. Максим не задржава на констатовању те несумњиве разлике између Творца и творевине, нити је посматра као негативност која треба да буде превазиђена. Напротив, трансцендентност и другост Бога у односу на свет, показују се као могућност за само постојање творевине кроз заједничарење са Творцем у светлу тајне Оваплоћења Сина Божијег.<sup>1355</sup> Лаут исправно примећује да су за Ареопагита „апофатичка и катафатичка теологија представљале начин класификовања нашег знања о Богу, док се код Максима оне користе с обзиром на Оваплоћење.“<sup>1356</sup> Св. Максим одбацује могућност било каквог „смешања“ тварног и нетварног, пошто би то негирало тајну Оваплоћења и ипостасног сједињења Бога и твари. Тако он објашњава да приликом Оваплоћења, Син Божији „није био потчињен природи нити поробљен тиме што је постао човек. Он је заправо уздигао људску природу Себи, преображавајући је у другу тајну, док је он Сам остао сасвим несазнатљив показавши своје Оваплоћење као нешто што превазилази сва словесна бића и што је несхватљивије од других тајни. Постао је схватљив у [људској] природи у истој мери откривши се још потпуније кроз ову природу, као Онај који је несхватљив.“<sup>1357</sup> Оваплоћењем – а не умним усхођењем – омогућено је познавање Творца, али то познање не представља рационално аналитичко знање, већ личносно заједничарење. Сâмо Оваплоћење представља могућност оваквог познања Бога „јер иначе је твари немогуће да позна Творца, пошто је Он по

---

<sup>1354</sup> Cf. *Amb.* 34 [PG 91, 1288C]: „Када дајемо потврдни исказ о божанству, каже, поимамо га заједно са бићима, али као њихов стваралачки узрок. А када о њему говоримо одрично у односу на бића, не поимамо Га заједно са њима, чак ни по узроку. Наиме, истину говорећи он нема ништа заједничко са бићима“.

<sup>1355</sup> Вилијамсова (Williams, J. (2001): „The Incarnational Apophysis of Maximus the Confessor“, *Studia Patristica* 37, 635) сликовито каже да код св. Максима „апофатика представља начин ипостасног сједињења позитивне и негативне теологије“.

<sup>1356</sup> Louth (1996): *Maximus the Confessor*, 53.

<sup>1357</sup> *Amb.* 5 [PG 91, 1048D–1049A].

природи безграничан и непознатљив (ἄπειρόν τε καὶ ἀχώρητον κατὰ φύσιν ταυχάινοντα).<sup>1358</sup> Могућност спознавања и препознавања Бога дата је Оваплоћењем. Објашњавајући виђење пророка, св. Максим нам приказује једну „обрнуту“ апофатику, која кроз негирање заправо открива. Христос је, у катафатички рационалном поимању, недокучив и несхватљив, и на тој основи сагледаван, Он нема „ни обличја ни лепоте“. Али, ако се посматра као Онај који је Оваплоћењем постао ипостасно присутан, у Њему (пророци) препознају Сина Божијег кога треба почастовати апофатиком, односно признањем рационалне непојмивости Његове природе. Св. Максим то овако објашњава: „Није имао обличја ни лепоте, али су га познали као Логоса који је постао тело, и због тога су Га с правом сматрали најлепшим од синова људских, разумевши да је Он тај који је од почетка, који је са Богом и који је Бог и да [је потребно да] га кроз богословско порицање (θεολογικῆς ἀποφάσεως) почасте као биће сасвим недокучиво, [те су тако] били вођени ка слави Јединородног Оцу, пуном благодати и истине“.<sup>1359</sup>

Апофатика за св. Максима не представља само немогућност рационалног (или било каквог другачијег) поимања Бога по природи, већ упућује и на чињеницу да садашње стање у коме се створена природа налази, не одсликава истиниту жељу Божију о њој, тако да ће се крајња истина саме твари пројавити тек у будућем веку. Другим речима, Максимов апофатизам има и јасно есхатолошко значење. Тако каже да „богословствујући катафатички, то јест, полазећи од афирмативних тврђења, [притом] немајући [заправо] ничег до [само] видљивог и опипљивог, чинећи смисао [Светог писма пуко] телесним. Богословствујући апофатички, то јест, одрицатељно, учинићемо (тај исти) смисао духовним, онаквим какав је спочетка био у Богу, не полазећи ни од чега спознатљивог, лепотно ћемо спознати надспознатљиво (ὑπεράγιωστον).“<sup>1360</sup> „Духовни смисао“ о коме св. Максим говори, тиче се одустајања од покушаја да се Бог спозна на основу овог света. Бога је могуће спознати само личносно, у слободном односу љубави, а такав начин св. Максим описује као надспознатљивим (ὑπεράγιωστον). Св. Максим не види дејство Духа Светога

<sup>1358</sup> *ExpPs.* [PG 90, 868B].

<sup>1359</sup> *Amb.* 17 [PG 91, 1128AB].

<sup>1360</sup> *СТ II*, 39 [PG 90, 1144A].

одвојено од реалности догађаја Евхаристије, у којој је Дух Свети тај који конституише Тело Христово. Тако у *Мистагогији* читамо: „У Цркви је увек присутна невидљива благодат Светога Духа, особито пак за време свештеног сабрања, која свакога од присутних мења и преображава, и истински пресаздава за пунију богоподобност саобразно њему самоме, а помоћу светих Тајни води га у оно што оне собом и објављују“.<sup>1361</sup> Благодатно дејство Духа Светога је у томе да кроз преображај учини причаснике Телом Христовим, устројавајући заједницу као јављање васкрелог и прослављеног Господа у Историји. У *Амбигви* читамо: „Тако се Јагње Божије једе и приноси духовном варењу, преображавајући Духом оне који се причешћују да буду слични Њему (μεταποιῶν πρὸς ἑαυτὸν τῷ πνεύματι τοῦς μεταλαμβάνοντας), премештајући и водећи сваког до места уда који је појео духовно у складу са местом (уда) у телесној хармонији (κατὰ τὴν θέσιν τῆς σωματικῆς ἁρμονίας), тако да човекољубиво свеприсутан Логос, онај који је Сам изнад природе и разума, постане суштина свим стварима“.<sup>1362</sup> Дух Свети је Тај који чини причаснике сличним Христу. Штавише, он их *премешта* и *води* – тако да хармонично устројавају Тело Христово. Све ово ваља имати на уму ако хоћемо заиста да разумемо шта за св. Максима значи *духовност* и *благодат*. Истина света, као и истина почетка (стварања) света произлази из њеног краја – из Царства Божијег које се у историји пројављује као евхаристијска заједница Тела Христовог коју у историји остварује Духа Свети. То је чињеница која нам омогућава богопознање, пошто ћемо на тај начин спознати Бога и тако спознати надспознатљиво, пошто ће нашој створеној природи постати причасно оно што по природи то није.

Св. Максим истинско знање поистовећује са *евхаристиолошком* љубављу, са служењем другоме које се огледа у одрицању од ствари овога света. Према њему: „Који се истински одрекао светских ствари и нелицемерно љубављу служи ближњему, брзо се ослобађа сваке страсти и постаје заједничар божанске љубави и божанског знања“.<sup>1363</sup> Како смо показали, погрешно би било Максимово

<sup>1361</sup> Cf. *Myst.* 24, 1; (cf. Λουδοβίκος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, 239 *et passim*).

<sup>1362</sup> *Amb.* 48 [PG 91, 1365C] Cf. Λουδοβίκος, *op. cit.*, 63–70.

<sup>1363</sup> *Char.* I, 27 [PG 90, 965C].



схватање божанског знања свести на резултат подвижничких напора. Подвижништво јесте нужно као почетак сазнавања али није и крај тог пута. Знање може да постане рационалистичко и тада је то знање сујете, знање овога света које нема веза са *евхаристиолошким* знањем као познањем личносног Бога. Зато св. Максим каже да „који се удостојио божанског знања и кроз љубав стекао његово просвећење, никада се неће надуту духом сујете.“<sup>1364</sup> Ослобођење ума од страсти означава ослобођење од нужности биолошког начина постојања, испољавање *евхаристиолошке* слободе човекове која се изражава као љубав. Та љубав утире пут истинском познању твари, каква је она заиста, односно какав је њен крајњи логос – циљ и смисао. Због тога према св. Максиму „када се ум потпуно ослободи страсти, тада он неометано ходи ка созерцању твари, чинећи (тима) пут ка познању Свете Тројице“.<sup>1365</sup> Св. Максим детаљно објашњава ово анагошко кретање ума, односно личности човекове, ка познању Тројичног Бога. Да би се стекло истинито знање потребно је да човек слободно одустане од неправилног поимања ствари које је највидљивије у чулном свету. Стицање врлине и борба са страстима имају за циљ постизање разборитости, која представља правилно усмерено сазнавање у складу са природним логосом. То ипак још увек није знање, односно познање божанског, како тврди св. Максим: „Када постигне делатне врлине, ум напредује у разборитости, а када постигне сагледатељну врлину – напредује у познању. [Разборитост] подвижнику пружа разликовање врлине од порока, а [познање] свога заједничара приводи смислу бестелесних и телесних [бића]. Благодати богословља, пак, ум се удостојава када на крилима љубави превазиђе наведено, те пребива у Богу и уз помоћ Духа испитује Његов смисао по својој могућности“.<sup>1366</sup> Напредовање знања се креће од природног – и тиче се разликовања порока и врлине – преко сагледавања правога смисла свеукупне твари, и на крају се завршава у превазилажењу природних моћи сазнавања, пошто је Дух Свети тај који омогућава овај последњи вид спознавања. Ово знање је истоветно са пребивањем у Богу, и могуће је само кроз заједничарење са Њим, како св. Максим каже „на крилима љубави“. Овим степеновањем процеса

---

<sup>1364</sup> *Char.* I, 46 [PG 90, 969A].

<sup>1365</sup> *Char.* I, 86 [PG 90, 980C].

<sup>1366</sup> *Char.* II, 26 [PG 90, 1]. И овде напомињемо да дејство Духа Светога код св. Максима не може да буде сагледано изван свог *евхаристиолошког* контекста.

спознавања, св. Максим жели да укаже на коначни циљ знања ка коме се човек креће, а то је заједничарење са Богом. Када се почну разликовати порок и врлина, то предупређује погрешно, индивидуалистичко знање, које је заправо заблуда, пошто за циљ има покушај одржања постојања творевине независно од Творца. Када спознамо да је тако нешто немогуће, спознаћемо и разлику између порока и врлине, а потом – како нам св. Максим објашњава – спознаћемо и крајњи циљ због кога је свет саздан – а то је ипостасно сједињење са Оваплоћеним Сином Божијим. Но право знање, које св. Максим поистовећује са богословствовањем, тиче се заједничарења са Богом. То је могуће само „уз помоћ Духа“ пошто је Дух Свети Тај који ипостасно сједињење твари са Оваплоћеним Господом чини присутним у историји, чинећи тако у историји присутним и знање као познање Свете Тројице.

На другом месту, св. Максим на нешто другачији начин осликава варијетете знања: „Врлине [бивају] ради познања створења; знање ради онога који сазнаје; а онај који сазнаје ради Онога који се несазнајно сазнаје (διὰ τὸν ἀγνώστως γνωσκόμενον) и Који је изнад [сваког] сазнања“.<sup>1367</sup> И овде је врлина неопходна ради познања створења, неопходна је победа над индивидуалистичком логиком како би се могла уочити права сврха и смисао постојања творевине. Знање је и „ради онога који сазнаје“ пошто стицањем оваквог знања разуме и сопствени смисао постојања и циљ због кога је створен. Израз „несазнајна сазнатљивост“, звучи прилично ареопагитски. Употреба овог израза има за циљ да означи знање које није рационално и које није у границама природних потенцијала творевине. То је знање личносног ипостасног сједињења са Господом. Несазнајно је смислу да излази из оквира природно доступног знања, а сазнатљиво јер се тиче егзистенцијалне стварности ипостасног заједничарења твари и Творца.

Пут који води ка оваквом знању као познању Бога, укључује подвижништво, труд и настојање да се слобода човекова изрази у складу са правим циљем створене природе. Рационално знање на неки начин<sup>1368</sup> претходи

---

<sup>1367</sup> *Char.* III, 45 [PG 90, 992BC].

<sup>1368</sup> Ово претхођење рационалног знања духовном знању, односно личносном познању, не треба схватити у смислу градације па ни узајамне искључивости. Све до остварења Царства Божијег,

(по)знању личносног заједничарења и подложно је сталним искушењима зато што још увек пребива у осмрћеном начину постојања и због тога је непрестано дијалектички повезано са праксом. Св. Максим каже да „онај код кога је ово двоје раздвојено једно од другог, или је знање претворио у неосновану фантазију, или је од праксе начинио неживи идол. Јер знање које не бива из праксе, ни по чему се не разликује од фантазије пошто за подлогу нема властиту праксу. А опет, пракса без разборитости постаје исто што и неживи идол јер нема знања које ће је учинити духовном.“<sup>1369</sup> Рационално знање које није праћено одговарајућом праксом, показује се као не-егзистенцијално, односно као фантазија. С друге стране, и пракса, ако нема за основу знање које јој даје разлог и усмерење, постаје „неживи идол“, јер се показује као неслободна, немајући љубав као разлог. Знање постаје *духовно*,<sup>1370</sup> дејством Духа Светога који конституише догађај литургијске заједнице твари у Ипостаси Бога Логоса. Знање које није утемељено у пракси евхаристијског оприсутњења Царства Божијег изједначено је са *фантазијом*, док је пракса која није утемељена на евхаристијском личносном познању изједначена са *неживим идолима*.

Због тога је за св. Максима „блажен онај ко је практичну силу спојио са природним добром, а теоријску силу са природном истином. Јер свака пракса по својој природи бива ради добра, а свака теорија трага за знањем само ради истине“.<sup>1371</sup> Бог жели да на Његов позив за заједничарење човек одговори слободно. Али тај одговор мора бити егзистенцијалан, из дубине човековог бића, и због тога мора укључивати и практично деловање, пре свега деловање које се тиче материјалног вида човековог постојања и евхаристијског остварења циља због кога је саздан.

Како смо већ назначили, пракса код св. Максима има изразито еклисиолошки, односно литургијски контекст.<sup>1372</sup> Знање не представља

---

односно, све док човек пребива у историји која је још увек прожета смрћу, елементи свих ових врста знања су измешани и међусобно се прожимају.

<sup>1369</sup> *QT* [PG 90, 692C].

<sup>1370</sup> Нешто раније у овом одељку дали смо објашњење значења духовног код св. Максима у контексту његове Пневматологије.

<sup>1371</sup> *QCS* III, 24 [PG 90, 1269V].

<sup>1372</sup> Када говори о теорији и пракси, Мацукас (*cf.* Мацукас (2007): *Свет, човек, заједница по светом Максиму Исповеднику*, 214–222) детаљно разматра односе различитих парова, односно пентаду појмова (ум, мудрост, созерцање, познање и незаборавно знање, с једне стране, и разум, мишљење, практично делање, врлина и вера с друге), са закључком да су теорија и пракса

индивидуално постигнуће, оно је везано за стварност Цркве као присутног Господа. Према св. Максиму „ученике и слуге Логоса он је непосредно увео у знање постојећих ствари, а ови су заузврат ово знање пренели онима који су дошли после њих. И тако, на тај начин, свети су непрекинутим прејемством, примили већину божанских тајни.“<sup>1373</sup> Ово *непрекидно прејемство* је црквено, евхаристијско прејемство, не прејемство преноса информација. Непосредно увођење у знање ученика, заправо је евхаристијско заједничарење са Њим. То заједничарење подразумева обострано слободни однос. Или како каже св. Максим: „Бог будући као самопостојање, самодоброта и самопремудрост, или тачније рећи и изнад свега тога, ништа нема себи супротно. А све твари, имајући постојање по благодати и заједничарењу [са Богом], разумна пак и мислена бића [имајући још] и могућност доброте и премудрости, имају и своје супротности: постојању непостојање, а могућности за доброту и премудрост, зло и незнање. И док постојање вечно или непостојање свих твари јесте у власти [њиховог] Творца, дотле заједничарење у доброти и премудрости или незаједничарење, постоји у вољи разумних бића.“<sup>1374</sup> Сâмо постојање твари, а такође и доброта и премудрост, није нешто што је творевини својствено по природи. Она у томе може да учествује благодаћу и заједничарењем са Богом. Створена бића, будући да им речена својства природно не припадају могу да баштине и њихове супротности. Само пак постојање твари је у власти Творца. Када св. Максим каже да су заједничарење или незаједничарење у доброти и премудрости у власти створених бића, то не треба схватити искључиво, као да нису и у власти Бога. Оно што св. Максим овде говори је да сâмо постојање искључиво припада вољи Творца будући да код творевине постоји онтолошко првенство природе – она прво јесте,

---

неодвојиве због тога што циљ теорије јесте божанска истина а циљ праксе добро. Пошто истина и доброта јесу Један Бог, теорија и пракса јесу неодвојиве. Међутим, он нигде не помиње евхаристијски етос и контекст Максимовог разматрања ове теме. Такав приступ битно осиромашује пуноћу Максимове мисли. Наведена промишљања св. Максима није могуће посматрати независно од његових кључних објашњења начина остваривања тог заједничарења у истини и добру (овако се лако може стећи утисак да тог аспекта и нема). Једно од места где св. Максим о томе говори налази се у *Мистагогији* (cf. PG 91, 697A) где о св. Причешћу које бива на крају Евхаристије каже: „И најзад, као крај свега бива раздавање Тајне, која преображава према себи оне који се достојно причешћују, и показују их по благодати и заједничарењу сличнима првоузрокованоме Добру, ни у чему лишених онога што припада Њему, колико је то могуће и доступно људима. Тако да и они могу бити и називати се боговима по благодати, уколико их је свецели Бог свецело испунио, не оставивши ничег празног у њима без Његовог присуства“.

<sup>1373</sup> *Amb.* 41 [PG 91, 1304D].

<sup>1374</sup> *Char.* III, 27 [PG 90, 1025A].

вољом која је изван ње саме, па тек онда пројављује своју слободу. С друге стране, дарови као што су доброта и премудрост, претпостављају постојање слободне и љубеће воље код створених бића да би се могли остварити. Онтолошка ограниченост створене природе води и гносеолошкој, тако да створена бића не могу да спознају ни сам начин стварања, иако могу да разумеју његове разлоге: „Истражуј из ког узрока је Бог [све] створио, будући да је [такво] знање могуће. Међутим, како и због чега [је све створио] тек недавно, немој испитивати, с обзиром да [знање о томе] не може стати у твој ум. Јер, нешто од Божанског је схватљиво, а нешто није достижно људима.“<sup>1375</sup> И одавде видимо да „у ум може стати“ оно што се тиче односа Бога и човека, односно оно што је откривено кроз личносно – оваплоћенско – откривење.

Код св. Максима налазимо још једно одређење знања које га повезује са вером. У примеру који ћемо навести „схема“ је изокренута, пошто полази од познања Бога одакле извире познање смисла стварања света. Вером је могуће човеку да спозна Онога који је по природи несазнајан, и кроз то спознање у контексту личносне евхаристијске заједнице, спознаје и Његова створења, односно свеукупну творевину. Спознавајући божански промисао – човек спознаје циљ и разлог стварања. Св. Максим то овако одређује: „Оно је савршени ум, који је савршеном вером непостижно спознавши Несазнајнога, сагледао сва уопште Његова створења, и колико је то доступно мудрима, добио од Бога свеобухватно знање о [Његовом] промислу и суду у њима.“<sup>1376</sup> Св. Максим говори да мудрост, која представља знање о истини ствари овога света, о њиховом истинском назначењу, циљу и сврси, води ка созерцању. Созерцање представља, као што смо потказали у досадашњим анализама Максимових текстова, познање Тајне Оваплоћења и сједињења твари са Творцем у Ипостаси Христовој. Кроз ово познање стиже се до знања које води незаборавном знању. Незаборавно знање је знање будућег века, опитно искуство и предокушај Царства Божијег које се остварује у Евхаристији. Тек тада се достиже до Истине која је Сам Господ Христос, и Он је тај Којим су одређене све моћи ума. Сам ум у овом контексту означава личност човекову. Св. Максим каже: „ум покренут мудрошћу стиже у созерцање, а кроз созерцање у знање, кроз знање у незаборавно знање, а кроз

<sup>1375</sup> *Char.* IV, 5 [PG 90, 1048D].

<sup>1376</sup> *Char.* III, 99 [PG 90, 1048B].

незаборавно знање у Истину. Око Истине ум налази границу свога кретања, и истином се одређује његова суштина, сила, стање и делатност“.<sup>1377</sup>

Знање – као познање и заједничарење – за св. Максима има онтолошко значење, и нема везе са уобичајеним поимањем знања као објективног познавања безличних чињеница. Када говори о божанском знању св. Максим каже да „када је усхтео, Творац је осуштинио и пројавио од вечности у Њему претпостојеће знање о бићима. Јер, неумесно је сумњати да ли свемогући Бог може осуштинити оно што хоће када усхте.“<sup>1378</sup> Знање Бога о бићима је стваралачко и поистовећено са Његовом жељом и љубављу. Знање које Бог има о створеним бићима тиче се превасходно логоса који у бићима постоји. Другим речима Бог зна, односно познаје и препознаје створења као своје жеље, као своју љубав према њима. А та љубав је стваралачка и животодавна и она „може осуштинити оно што хоће када усхте“. Воља Божија о свету тек треба да се у будућности оствари у пуноћи, пошто укључује и слободно (љубвено) настројење човека, па тако свако знање које се тиче божанског има есхатолошки карактер и тиче се Истине као Личности Оваплоћеног Сина Божијег који је и Ипостас свеукупне творевине. „Захваљујући животу ум, за који рекосмо да се назива и мудрошћу, напредујући својом созерцатељном енергијом у неизрецивом ћутању и знању (κατ’ ἀπόρρητον σιγήν τε καὶ γινώσιν), уводи се у Истину помоћу незаборавног и безграничног знања (δι’ ἀλήθειαν τε καὶ ἀκαταλήκτου γινώσεως). А разум, којег смо назвали разборитошћу, делатним практиковањем врлине на телесни начин, налази кроз веру свој завршетак у Добру. Из ова два принципа и образује се истинска наука о божанским и људским стварима, уистину непогрешиво знање, највиша тачка свеукупне божанске хришћанске филозофије.“<sup>1379</sup>

Истина у коју ум бива узвођен – а сматрамо да под умом св. Максим нема у виду когнитивни апарат човека нити неки посебан биолошки сегмент већ саму личност човека – је персонална Истина, Сам Син Божији. Ово *увођење у Истину* остварује се заједничарењем са Оним који је коначна Истина света, *уипостазирањем* творевине у Ипостас Бога Логоса. Због тога је такво знање незаборавно, пошто се оно тиче истине која ће се на крају векова показати не као

---

<sup>1377</sup> *Myst.* 4, 8 [PG 91, 676D].

<sup>1378</sup> *Char.* IV, 4 [PG 90, 1048D].

<sup>1379</sup> *Myst.* 4, 2 [PG 91, 673B].

збир информација већ као Христос. Тако и делатно практиковање врлине, које свој израз налази у овом веку, своје испуњење налази у Добру, које опет не може бити схваћено као апстрактна морална вредност, већ као Једини уистину Добри. Сам ум, односно сама личност човека, јесте могућност која треба да се оствари. У истом одељку *Мистагогије* читамо: „Још је он говорио да је сила ума мудрост, а сам ум је мудрост у могућности (потенцијално); созерцање је стање ума, а знање делатност његова. Што се тиче незаборавног знања, оно је непрекидно и вечно кретање мудрости, созерцања и знања, то јест силе, навике и делатности, око Онога који је достојан да буде познат, а који је истовремено изнад сваког знања. Граница тог вечног кретања је Истина, као нешто што се сазнаје незаборавно. И достојно је дивљења да то незаборавно постаје описиво, или што је очигледно, да се оно ограничава Богом као Истином. Јер Бог је Истина, и око Њега непрекидно и незаборавно креће се Ум, не могући било када да се заустави, јер не налази крај своме кретању тамо, где не постоји уопште никаква раздаљина. Јер дивна величина Божанске безграничности јесте нешто бесколичинско, недељиво и потпуно непросторно, и по својој суштини недоступно било када и било каквом познању и поимању. И нико не може проћи кроз оно, што нема просторности и што је непојмљиво на било који начин.“<sup>1380</sup>

У наведеном одељку налазимо потврду нашег раније изнетог става да „незаборавно знање“ заправо означава есхатолошку реалност Истине будућег века. Због тога св. Максим и говори да је такво знање „*непрекидно и вечно кретање мудрости*.“ Тешко је пренебрегнути јасну паралелу оваквог описивања знања са описима обожења које св. Максим даје на другим местима.<sup>1381</sup> Пошто је реч о личносном односу, граница таквог кретања је сама Истина, односно такво кретање је стално и не може досећи свој крај, пошто је Онај који се у заједници познаје „непојмљив на било какав начин“, несместив у било какве категорије. Сâмо рационално поимање ту престаје, пошто се оно тиче једино искуствене реалности створеног света: „Тако, дакле, када душа постане целосна, сјединивши се сама са собом и са Богом, у њој више нема места разум који је дели на многе делове сходно својим помислима, имајући на глави као круну првог и

---

<sup>1380</sup> *Myst.* 4, 9 [PG 91, 677A]

<sup>1381</sup> Видети одељак *Обожење* у овом поглављу, стр. 320.

јединственог и једног Логоса и Бога (τῷ πρῶτῳ καὶ μόνῳ καὶ ἐνὶ Λόγῳ τε καὶ Θεῷ). Онога, дакле, у коме као у Творцу и Саздатељу свих бића, постоје и пребивају по некој непојмљивој простоти сви логоси бића у јединству. Душа, гледајући на Њега, Који није изван ње, него је сав у њој целој, непосредно ће сазнавати смисао (логосе) и узроке бића, захваљујући којима, вероватно, она је до свога обручења Логосу и Богу проходила пут разборитог познања, и помоћу којих је на спасоносан и хармоничан начин приведена Ономе, Који ствара и садржи у Себи све логосе и све узроке“.<sup>1382</sup>

У Богу се остварује јединство творевине, тако да и душа постаје целосна. Душа овде, јасно, означава личност, односно личносни начин постојања. Тај целосни начин постојања заснован је на ипостасном сједињењу са Логосом који је „јединствен и један (μόνος καὶ ἐνι)“. Целосност се тиче превазилажења смрти која представља раздјељеност и распарчаност. У Њему пребивају сви логоси бића, Он је тај који представља крајњи циљ због кога је све саздано. Пребивање у Њему је и могуће само кроз уипостазирање у Њега сваког конкретног људског бића и кроз човека читаве творевине. Овде имамо одјек Максимове халкидонске Христологије, јер се начин сједињења Бога Логоса и људи описује на начин сличан опису сједињења две природе у Христу. С једне стране је то сједињење потпуно и нераздјељиво, пошто Он „није изван ње, него је сав у њој целој,“ а са друге стране се очувава њихова несливеност и несмешивост.

Св. Максим непрестано наглашава двострукост знања. С једне стране имамо знање као рационално и објективно поимање, које се заснива на искуству и когнитивном анализирању. Друго знање је „заиста истинско“ и тиче се самог – личносног искуства „по енергији“, односно по пројави личносног дејства. Таквом (по)знању не посредују разум и појмови већ оно представља „свецело осећање (τὴν αἴσθησιν)<sup>1383</sup> Познаванога по благодати заједничарења, кроз које искуство у будућем животу примамо натприродно обожење непрекидно дејствовано [у

---

<sup>1382</sup> Myst. 4, 17 [PG 91, 681B].

<sup>1383</sup> Израз ἡ αἴσθησις заиста може означавати *осећање*. Али овде није реч о осећању као чисто психолошкој манифестацији. Сродна значења овог израза као што су *знање* и *опажање* указују на смисао који овај израз овде има – он овде указује на широку егзистенцијалну раван богопознања о коме је реч. У знање о коме св. Максим овде говори, укључен је читав човек као психосоматско биће и због тога је употребљен израз који асоцира на чулно познање. У следећем наводу који доносимо, сам св. Максим даје потврду оваквог тумачења.



нама].<sup>1384</sup> Знање засновано на разуму има своју улогу, а то је улога покретача ка оном другом знању које је истоветно са познањем, односно са самим постојањем. Ово друго знање, или како га св. Максим назива „заиста истинско“, на крају укида релативно знање засновано на разуму и појмовима.<sup>1385</sup> Ово знање је есхатолошко и тиче се „искуства у будућем животу“, коначне истине и коначног темеља постојања творевине – Ипостаси Христове.

У следећем одломку који ћемо навести, св. Максим даје још једну дефиницију знања. Према св. Максиму „немогуће [је] да са искуством Бога сапостоји мишљење о Богу, или са осећањем Бога схватање о Њему. А мишљењем о Богу називам ону (извођену) од постојећих бића аналогију гносеолошког созерцавања о Њему, а осећањем називам оно у заједничарењу искуство натприродних добара. Схватање пак (о Њему називам) оно добијено из постојећих бића просто и јединствено знање о Њему. А може се и о сваком другом (предмету) то познати, пошто искуство дотичне ствари прогута мишљење о њој, и осећање дотичне ствари чини да престаје схватање (= размишљање) о њој. А искуством називам само оно по енергији знање које настаје иза сваког размишљања, а осећањем оно сâмо осећање Познаваног, које се пројављује иза сваког схватања. И вероватно ово научавајући велики Апостол каже ‘било пророштва престаће, било знања укинуће се’ (1Кор 13, 8), говорећи очигледно о знању које се налази у размишљању и појмовима.”<sup>1386</sup>

Знање, дакле, не може бити поистовећено са мишљењем о Богу, и такво знање – које уствари и није истинско знање – не може да сапостоји са искуством Бога. Св. Максим даље одређује „мишљење о Богу“, односно рационално и предметно знање о Њему, као аналогију која креће од створених бића. Овакво знање је суштински немогуће, пошто искуство које човек има на основу створеног света никако не може бити примењено на сасвим другачију стварност, на Бога.

<sup>1384</sup> Cf. *QT* 60 [PG 90, 621D].

<sup>1385</sup> „Јер логос познаје двоструко знање: једно релативно, које је само у речи и појмовима и по дејству онога што познајемо кроз искуство, немајући осећај којим се током живота руководимо. И друго, заиста истинско [знање], које у самом искуству по енергији, без [посредства] разума и појмова, даје свецело осећање Познаваног по благодати заједничарења, кроз које искуство у будућем животу примамо натприродно обожење непрекидно дејствовано [у нама]. И за ово релативно [знање], које се налази у разуму и појмовима, кажу да је покретачко [нашег] стремљења ка ономе заједничарењем по енергији знању, а за оно, које по енергији кроз искуства заједничарења даје осећање Познаваног, [кажу] да одузима ово [релативно] знање које се налази у разуму и појмовима“ (*QT* 60 [PG 90, 621D]).

<sup>1386</sup> *QT* 60 [PG 90, 624B].

Под појмом осећање (ή αἴσθησις) св. Максим нема у виду психолошко расположење човека, већ егзистенцијални сусрет са Богом.<sup>1387</sup> Такво осећање се пројављује као заједничарење са натприродним добром које је изнад сваког схватања (αἴσθησιν δὲ τὴν ἐν τῇ μεθέξει πείραν τῶν ὑπὲρ φύσιν ἀγαθῶν), док ће аналошко знање засновано на разуму и појмовима на крају бити укинато. Св. Максим то сликовито изражава тврдњом да ће „искуство дотичне ствари прогутати мишљење о њој.“ Искуство, као личносни сусрет, а тај сусрет је за св. Максима увек *евхаристијски*, чини рационално знање бескорисним и непотребним. Оно бива *прогутано* искуством слободно љубећег заједничарења и ипостасног поистовећења са Логосом.

### *III Христос и Евхаристија*

#### **III. 1. Тајна Христова – Тајна Цркве**

Тајна Христова је за св. Максима неодојива и истоветна са Тајном Цркве.<sup>1388</sup> Управо ове две стварности, Црква и Христос, код њега се *поистовећују* и представљају једну јединствену и недељиву стварност. Бог Логос се оваплотио и постао човек управо због тога да би у стварности Његовог оваплоћења читава творевина узела учешће. Црква као заједница која пројављује есхатолошку стварност будућег Царства, истоветна је са Христом. Другим речима, Христос је дејством Духа Светога, у историји присутан као Црква. Црква не представља посебну реалност у којој се јавља Христос, већ се она са Њиме идентификује, пошто је Ипостас Цркве заправо Ипостас Христова. Христос је пројављује као заједница, а Дух Свети је тај који одређену историјску заједницу конституише и чини Црквом, коју ап. Павле назива Телом Христовим, што никако не треба схватити као преносни израз. „Настој да расејану децу Божију сабереш на једно место, пошто је то одлика божанске доброте. Па пошто постанеш глава часнога

---

<sup>1387</sup> Видети напомену 1374.

<sup>1388</sup> Ова чињеница се, рецимо, не види из студије Драгаша (Dragas, G. D. (1987) „The Church in Saint Maximus’ Mystagogy“, *Irish Theological Quarterly*, 53:2, 116–121) који потанко препричава *Мистагогију*, изостављајући да препозна христолошку (и тиме онтолошку) димензију Максимове еклисиологије која се нама чини тако очигледном.

тела свете Цркве Божије, ти уз помоћ градитељског дела Духа Светога, доведи у међусобни склад све чланове тога тела“.<sup>1389</sup> Сабирање на једно место јесте сабирање у Тело Христово, сабирање Цркве Божије. То је *крајња и коначна воља Божија* која ће се у потпуности показати онда када се Царство Божије оствари у пуноћи. То је „одлика божанске доброте“, односно коначни циљ због кога је све створено – да све буде сабрано у једно, односно у Једнога.

Када у *Мистагогији* објашњава на који начин је Црква икона и образ Бога, св. Максим говори да Бог, који је Творац свега постојећег, „као узрок и почетак њихов и циљ држи око себе ствари по природи раздвојене једне од других, чинећи их да се повезују међусобно, силом једне повезаности са Собом као Почетком. Сагласно са том силом све се приводи к неуништивој несместивој истоветности кретања и постојања, тако да при свој различитости природа и кретања (φύσιως διαφορὰν ἢ κινήσεως) ниједно од бића првонасталих не устаје против другог, него је све без збрке сједињено међу собом посредством једне нераскидиве везе (ἀδιάλυτον σχέσιν) као чувара јединственог принципа и узрока.“<sup>1390</sup> Овде имамо јасно повезивање тајне Цркве са тајном Свете Тројице. Начин постојања Тројичног Бога управо је такав: Бог Отац је тај који је узрок сопственог постојања и постојања Сина и Духа. Црква је подобна постојању Божијем на симболички начин. Ова симболичност наравно не може бити схваћена у смислу одраза (сенке) или просто представе која указује на неку другу реалност која њој самој није својствена.<sup>1391</sup> Симболичност о којој св. Максим говори је онтолошка – символ

---

<sup>1389</sup> *Ер.* 28. [PG 91, 621A]. Нешто раније у овом одељку већ смо истакли кључну улогу Духа Светога у конституисању евхаристијске заједнице као у историји присутног Христа.

<sup>1390</sup> *Муст.* 1 [PG 91, 665A].

<sup>1391</sup> Питање односа „символа“ и „реалности“ представља значајан проблем за савремене изучаваоце. Тунберг (*cf.* Thunberg (1982): „Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor. With Particular Reference to the Doctrine of the Eucharistic Presence“, 292–293) је дао кратак преглед развоја полемике која се водила по овом питању, а читаву тему је касније и додатно разрадио (*cf.* Thunberg (1985): *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*, 149–173). Предлози решења кретали су се у оквиру концепта „или – или“, без спора око стварног значења једног и другог појма. За једне је св. Максим био „типичан александринац“ код којег символ означава неку другу спиритуалну стварност (*cf.* Balthasar (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, 316–319), док су други настојали да покажу како он ипак заступа реалистични однос према Евхаристији (*cf.* Sherwood, P. (1955b): *St. Maximus the Confessor – The Ascetic Life \* The Four Centuries on Charity* (translated and annotated by Polycarp Sherwood), London, 79). Нама се чини да је проблем у самој поставци питања, у разумевању односа „символа“ и „реалности“ уопште у светоотачкој традицији па и код св. Максима. „Реалност“ код св. Максима означава коначну есхатолошку истину света, док символ јесте историјски почетак и залог остварења те реалности.

учествује у реалности онога што симболизује.<sup>1392</sup> Свеза која у Христу бива међу створеним бићима тиче се самог њиховог постојања, што показује да Максимова еклисиологија заправо представља израз његове онтологије. Еклисиологија се код св. Максима тиче питања самог постојања света и човека. Веза (σχέσις) коју са Богом у Христу кроз евахристијско заједничарење остварује човек (и кроз њега сав свет) је таква да „собом укида и засењује све остале делимичне везе које се запажају код свих бића аналогно природи свакога од њих, али не тако да их руши, уништава или враћа у небиће“.<sup>1393</sup> Створена бића по природи су повезана и остварују међусобне везе на темељу природе. Такве везе, међутим, бивају укинуте, или тачније, налазе своје испуњење кроз везу ипостасног заједничарења у Христу, пошто само заједничарење у Христу претпоставља постојање створене природе на другачији начин, односно њено Ипостасно сједињење са Сином Божијим. У том смислу природне везе бивају превазиђене, иако, како св. Максим наглашава, не и уништене, већ заправо потпуно остварене на другачијој (личносној) основи. Природна разлика међу створењима се не нарушава, али њихово јединство се остварује ипостасно а не на основу саме природе. У том смислу св. Максим схвата Цркву као икону Бога, објашњавајући заправо тиме начин учествовања створених бића у Христу: „Јер иако она [Црква] по својој устројству постоји као једна грађевина, ипак допушта неке различитости, односно посебно назначење неких својих делова, и дели се на места намењена само свештеницима и служитељима, које називамо олтаром, и места доступна за сав верујући народ, који називамо храмом. Али она ипак остаје једна по својој

---

<sup>1392</sup> О богословском значењу симбола и његовом односу према реалности видети изванредну студију Ј. Зизијуласа (cf. Zizioulas (2011): *The Eucharistic Communion and the World*, 83–98). Символ представља премошћивање јаза између оностраног и ононостраног и, према Зизијуласу, истовремено означава непотпуну идентификацију са оним што симболише, али није ни сасвим стран и без односа са реалношћу и са истином (83). Нехришћанско значење симбола се темељи на природи (поштовање годишњих циклуса итд.), док се хришћански симболизам темељи на чињеници слободног Оваплоћења Сина Божијег, због чега симболизам не може да буде заснован на природним својствима већ искључиво на личносној слободи (86). Сви историјски догађаји добијају своје значење из будућности а не из прошлости, па је зато символ у хришћанском поимању превасходно есхатолошки. Код Ареопагита симболизам се разуме као отисак (слика) према паралелној стварности небеске Литургије, док св. Максим помера ову перспективу ка есхатологији (89). Зизијулас тачно примећује да св. Максим догађаје у Литургији након уласка Епископа тумачи као сећање на историјска збивања, док све након отпуштања катихумена има есхатолошко значење и указује на Царство Божије (93–94).

<sup>1393</sup> *Myst.* 1 [PG 91, 665A].

Ипостаси (μία ἐστὶ κατὰ τὴν ὑπόστασιν)<sup>1394</sup> Ово јединство κατὰ τὴν ὑπόστασιν јесте одлика Цркве, односно света који треба да се пројави као Црква. Еклисиолошка онтологија св. Максима је неизоставно и есхатолошка. Објашњавајући даље он каже да Црква на поменути начин показује шта сваки од њених делова јесте сам за себе. Сваки њен део задобија свој пуни смисао, своје назначење и свој *идентитет* од заједнице. Свако створено биће на тај начин *задобија и конституише* свој идентитет. Ово конституисање идентитета заправо представља конституисање самог постојања. У контексту еклисиологије онтологија бива потврђена као персонална. Према тумачењу св. Максима, Црква показује и пројављује и оно шта свака личност јесте у могућности, аналогно деловима храма. Тако се показује да „храм јесте олтар по могућности (κατὰ τὴν δύναμιν), пошто се он освећује када свештенорадња усходи своје свештеном крају (τῆ πρὸς τὸ πέρας ἀναφορᾶ)<sup>1395</sup> Усхођење свештенорадње – односно Анафора – показује храм, односно верне, као свештенослужитеље у могућности. Анафора као пројава Царства Божијег у историји, показује право назначење човека и твари – у овом случају човека који треба да буде свештеник творевине. Св. Максим аналошки говори да је и олтар храм пошто га сходно тајноводству, односно савршавању Евхаристије, има као свој почетак. Кроз симболизам израза, св. Максим овде говори о јединственој стварности. Говорећи о томе шта представљају делови храма он заправо указује на прави смисао Литургије која се открива као у историји остварење предвечног наума Божијег о творевини. То остварење је у могућности, иако израз κατὰ τὴν δύναμιν може бити преведен и „по сили“. Двострукост значења овог израза овде није случајно искоришћена, управо због тога што се тајна присуства Царства у историји открива и као могућност и као већ присутна сила. Да је јединственост света заснована на његовом ипостасном сједињењу са Оваплоћеним Сином Божијим, св. Максим показује и када нешто касније наводи да се свет, читава творевина, не дели заједно са својим деловима, него се та разлика ограничава, тако да бивају увођени у јединство и

<sup>1394</sup> Myst. 1 [PG 91, 668D]. Тунберг каже да се термин ипостас овде јавља у наводу „који по својој теми још увек није христолошки“ (Тунберг (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, 145). У формалном смислу је то тачно, будући да се Максим овде заиста не бави христолошким питањима. Међутим, појам ипостас овде има изразито христолошко значење. Нема основе да се претпостави како га Максим користи у предкападокијском смислу.

<sup>1395</sup> Myst. 2 [PG 91, 669A].

нераздељивост (ἀδιαίρετοι). „Ови делови су несливени (ἀσυγχύτως) и истоветни сами себи и један другоме, несливено се прожимају, показујући да сваки део у целости улази у други као целину.“<sup>1396</sup> Појмови ἀδιαίρετως и ἀσυγχύτως нису овде случајно употребљени. Св. Максим прави јасну паралелу са халкидонским Оросом и начином сједињења две природе у Христу. Та паралела је постављена не само да би се подвукла његова халкидонска позиција, него пре свега због тога да би се указало на тајну ипостасног сједињења Бога Логоса и твари у Евхаристији. Због тога је немогуће говорити о јединству као јединству делова, што св. Максим наглашава. „Делови“ не конституишу целину, већ „у целости улазе један у други као целину.“ Ово је могуће само ако целина не представља безлични збир природа. Св. Максим заправо говори о ипостасном поистовећењу „делова“ (конкретних бића) са Логосом, а не њиховом природном сједињењу. Ипостасно јединство и поистовећење очувава конкретна бића као различита али допушта њихову онтолошку идентификацију као Једног.

Када св. Максим објашњава да се „чулни свет налази у духовном помоћу својих логоса, а духовни у чулном помоћу својих типова (ἐν τούτῳ τοῖς τύποις),“<sup>1397</sup> духовни свет не треба схватити у смислу оностраности неке паралелне стварности,<sup>1398</sup> већ у есхатолошком, као присуство будућег. Логоси природе помоћу којих се „чулни свет налази у духовном“ нису стварности одвојене од овог света већ интенције (жеље, намере) Божије о њему. На исти начин се и духовни свет, односно будуће остварење циља света, налази у чулном свету у „типovima“ односно у „обрасцима“, не у платонском смислу одраза, већ тако што коначни циљ света почетак свог остварења налази у историји. Када св. Максим каже да „својом суштином истина претходи обрасцима, док својим изразом обрасци претходе истини“,<sup>1399</sup> то указује на динамички ток откривења и, на неки начин, континуираног стварања. Истина претходи обрасцима, односно типовима, на тај начин што је свет саздан према логосима односно жељама Творца. С друге стране обрасци својим изразом претходе истини утолико што истина ствари тек треба да се актуализује, односно она се, у својој пуноћи, тиче

---

<sup>1396</sup> *Myst.* 2 [PG 91, 669B].

<sup>1397</sup> *Myst.* 2 [PG 91, 669C].

<sup>1398</sup> Како је то било код Ареопагита.

<sup>1399</sup> *QT* 64 [PG 90, 733BC = CCSG 22; 247, 106–108].

будућности. Тако и вера – која код св. Максима мора бити схваћена евхаристиолошки – представља и присуство Царства у историји, али и основу његовог будућег испуњења. Доносимо веома значајан одломак из *Одговора Таласију*, као потврду ставова које смо изнели: „Божанствени и велики апостол, дајући одређење шта јесте вера, каже: ‘вера је основ (ипостас) свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих’ (Јев. 11, 1). Ако би је неко одредио као унутрашње добро, или као истинито знање које потврђује скривена (= тајна) добра, не би сагрешио против истине. Јер Господ, поучавајући о скривеним стварима и о ономе чему се надамо а што не видимо, говори: ‘Царство је Божије унутра у вама’ (Лк 17, 21). Тако је Царство Божије истоветно са вером у Бога, која се од Царства разликује само по замисли. Јер вера је Царство без облика, а Царство Божије је вера божански уобличена (ή μὲν γὰρ πίστις ἀνείδεος θεοῦ βασιλεία ἐστίν, ἡ δὲ Βασιλεία πίστις θειωδῶς εἰδοπεποιημένη). Због тог разлога, вера није изван нас, него ми, вршећи божанске заповести, чинимо да настане Царство Божије, које познају само они који га имају. Тако је Царство Божије дејствована вера, и то Царство Божије представља јединство са Богом за оне који у њему учествују. Јасно се показало да вера има силу повезивања и представља натприродну свезу савршеног јединства онога који верује са Богом у кога верује.“<sup>1400</sup>

Пошто смо утврдили да је за св. Максима стварност Царства будућности, и коначна истина света, у међусобно зависном односу са његовом иконичком пројавом у историји, осврнућемо се на потпуност ипостасног сједињења твари и Творца коју преподобни осликава кроз анализу парова појмова.<sup>1401</sup> Тако каже како једна декада појмова – а оно што следи је за нас врло битно – „Исуса Бога и Спаситеља мога, допуњеног мноме спасеним (συμπληρωθέντα δι’ ἐμοῦ), узводи Њему Самоме, који је вечно у савршеној пуноћи, и никада не може да иступи из Себе. И Који са друге стране, на чудесан начин васпоставља мене (целог) човека у Себи, и још више сједињује ме са Богом, од Кога сам добио и имам своје биће, и

<sup>1400</sup> *QT* 33 [CCSG 7, 229: 6–25].

<sup>1401</sup> Овде ћемо само напоменути да пар који пројављује Бога јесу Истина и Добро, а циљ осталих парова јесте сједињење са Богом (*cf. Myst.* 4 [PG 91, 676A]). Опширнија анализа овог Максимовог разматрања проширила би наше разматрање изван оквира теме којом се бавимо.

ка коме хитам из далека трудећи се да добијем и добробиће.<sup>1402</sup> Св. Максим овде говори о Христу који је „допуњен“ онима који су спасени. Ову допуњеност Христа спасенима могуће је разумети у онтолошки схваћеном дискурсу Ап. Павла о Телу Христовом. Христос управо јесте присутан данас у историји кроз спасене, кроз Евхаристију као нарочити догађај који се одвија у историји, откривајући истину будућег начина постојања твари. Када св. Максим каже да Христос не може да иступи из Себе, ту има у виду Његову божанску природу са којом можемо заједничарити само у ипостасном јединству с Њим. Тако створења задобијају заједницу са Богом, од кога су добили биће а од кога (слободно) треба да добију и добро-биће (τὸ εὖ εἶναι). Добро-биће не означава квалитативну промену постојања, већ сâмо постојање засновано на промени начина постојања створеног света које се збива ипостасним сједињењем са Логосом у Евхаристији. Сав врлински живот, сав аскетски труд човека, тада бива превазиђен, као што бива превазиђена свака људска истина. Живот будућег века, каже св. Максим, „превазилази чак, ако могу тако да кажем, границе врлине и знања, истине и доброте које су нама познате, и почива начином неизрецивим и непознатим у почивалишту Божијем, које је изнад истине и изнад добра ... у том блаженом и свесветом почивалишту извршава се она страшна надумна и надразумна тајна јединства (ἐνότητος μυστήριον), по којој ће бити једно тело и један дух Бог са Црквом (δι' οὗ μία σὰρξ καὶ ἓν πνεῦμα ὃ τε Θεὸς πρὸς τὴν ἐκκλησίαν)“.<sup>1403</sup> Превазилажење о коме св. Максим говори, у складу је са његовим учењем о вечнокрећућем мировању творевине у Богу, када ипостасним сједињењем и поистовећењем са Христом, Црква (творевина) задобија исти начин као Бог.

Етички закључци које св. Максим изводи засновани су на његовој евхаристијској онтологији: „Не напуштајмо свету Божију Цркву, која садржи тако велике тајне нашега спасења у свештеном устројству божанских симбола који се у њој извршавају. Преко тих тајни свакога од нас, који богоугодно живи, Црква изграђује по Христу сразмерно његовој могућности, и тиме показује, као последицу хришћанског живота, благодатни дар усиновљења који му је дарован преко светог Крштења у Духу Светоме.“<sup>1404</sup> Још једном видимо да „символ“ за св.

---

<sup>1402</sup> *Myst.* 4 [PG 91, 676B].

<sup>1403</sup> *Myst.* 4 [PG 91, 681A].

<sup>1404</sup> *Myst. epil.* [PG 91, 712B].



Максима означава конкретно устројство спасења (*ἀγίαν διάταξιν τῆς σωτηρίας ἡμῶν*) указујући на будуће а не на онострано. Устројство симбола се не односи просто на реалност овог света, нити се може разумети у контексту линеарно схваћене есхатологије која нема уплива у историјску стварност већ је сведена само на нешто што тек треба *да буде*, без да *већ јесте*.<sup>1405</sup> Зато је беспредметно бавити се питањем да ли је св. Максим веровао у реалност присуства Тела и Крви Христове у Евхаристији,<sup>1406</sup> пошто се „реалност“ не може сагледати *само* на основу историје, већ пре свега на темељу у историји присутног есхатона.<sup>1407</sup> Дух Свети је тај који конституише догађај Цркве, догађај Евхаристије као Тела Христовог. Он је Тај који раздаје дарове усиновљења. С обзиром на до сада изнесена разматрања, наредно сведочанство св. Максима пружа коначну потврду, јер каже да: „да оне исте дарове Светога Духа, које смо примили благодаћу кроз

---

<sup>1405</sup> Изгледа да Мацукас (Ματσοῦκας, Ν. (1980): *Κόσμος ἄνθρωπος κόσμος κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμο Ομολογητή*, Αθήνα, 248) тако разуме есхатологију када о оваплоћењу говори као о „фази“ пута која је „несавршена у односу на ону која следи.“ На сличној основи, он образлаже значај историје *само* као део пута ка циљу (есхатону) без помињања кључног момента присуства есхатона у историји. Историја није *само* део пута ка Царству, она је *део тог Царства* управо зато што је Царство у њој *већ сада* присутно, иако не у пуноћи. Историја има своју вредност баш због тога што припада и припадаће Царству Божијем. Царство Божије које је *овде и сада* присутно у догађају Евхаристије исто је оно Царство Божије које чекамо, као што је исти Христос чији смо *већ сада* удови, исти Дух Свети који нас *већ сада* чини бесмртним и светим и исти Отац по чијем се благовољењу све то *већ сада* збива.

И код Балтазара (cf. Balthasar (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, 179–180) наилазимо на неразумевање Максимове концепције односа историје и парусије. Балтазар тврди да је „Парусија Христова, као крајња тачка историје од малог интереса за њега. Он на њу гледа скоро искључиво као на отворену Божију прокламацију новог еона, који је већ присутан у свакодневном животу. Чак и с обзиром на Христа као историјску личност, Његово особно земаљско деловање и страдање од мањег су интереса за Максима од разматрања унутрашње стварности оваплоћења – неко би био у искушењу да каже, његове „формалне структуре.“ Балтазар процењује св. Максима очима савременог западног хришћанина навикнутог на историцистичку контемплацију страдања Христових кроз дијалетику жртва – искупљење, са магловитом представом будућег Царства, скривеног иза измаглице „смака света“ апокалиптичких страдања. У том контексту, св. Максим заиста може изгледати незаинтересован за историју. Напротив, он за историју јесте заинтересован, али за историју у светлу есхатона као коначне истине света. Максимово инсистирање на неопходности подвига (као израза слободне жеље за заједницом са људима и Творцем) потврђује његово занимање за историју. Евхаристија је за њега парусија у *историји*, не просто „последња тачка историје.“ Св. Максим се занима за историју и кроз занимање за Парусију, пошто се права вредност историје управо у њој пројављује. А све то опет не може да води закључку да се он не занима за Парусију, пошто у историји види њено коначно остварење. Максим непрестано наглашава стварност и важност тог будућег догађаја који је већ почео да се збива у историји, али чија пуноћа *jou* није дошла, тако да ће тек коначни крај показати праву истину света и утемељење његовог постојања.

<sup>1406</sup> Cf. Thunberg (1982): „Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor. With Particular Reference to the Doctrine of the Eucharistic Presence“, 285–308.

<sup>1407</sup> Cf. Мидић (2003б): „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима“, 44: „Делатношћу Светог Духа у историји, будуће Царство Божије је, док се овај догађај у потпуности не оствари, присутно у историји као Евхаристија.“

веру и за време овог живота, верујемо да ћемо примити у будућем веку истински и суштински ипостазиране (κατὰ ἀλήθειαν ἐνυποστάτως).<sup>1408</sup> Будући век је крајња истина ствари, коначна стварност постојања творевине која је Духом Светим истински ипостазирана у Сину Божијем.

### III. 2. Осми дан – истинито постојање твари

Читав ток стварања и сва историја налазе своје разрешење и испуњење и остварење у оном последњем, оном крајњем. Према св. Максиму: „Шести је дан [стварања] по Писму, увођење [у постојање] бића која су подређена природи. Седми дан омеђује хронолошко својство кретања, а осми дан представља натприродни и надвремени начин [постојања]“.<sup>1409</sup> Шести дан, дан стварања човека у коме је возглављена сва творевина, представља завршетак стварања бића која су подређена природи. Ослобођење од ограничености створене природе нешто је што тек треба да се догоди, нешто што се тиче будућег стања. Седми дан, дан починка Божијег по Писму, „омеђује хронолошко својство кретања“, указујући на разлику између створене и нестворене природе. Створена бића су по природи покретљива крећући се према узроку свог постојања док је нестворена природа непокретна јер нема потребе ни за чим. Седми дан представља међу и границу кретања створене природе као своје циљу, док осми дан св. Максим назива натприродним и надвременим, пошто тада творевина, кроз обожење, прелази своје границе, и кроз ипостасно сједињење и поистовећење са Господом, налази своје мировање и покој. Недеља, као први и осми дан, дан у коме *литургијски* празнујемо Васкрсење Христово, истовремено представља и „символ будућег физичког васкрсења“, а може се схватити и као „слика будућег обожења кроз благодат“.<sup>1410</sup> Св. Максим тако каже да: „ко се удостојио осмог дана, из мртвих је устао; то јест, из свега чулног, умног, изрецивог и именивог; а оно што је у односу према Богу ниже смењује блаженство Божијег живота, који је [у суштини] једини [стварни] живот, доживљавајући га таквим обожује се и сам

---

<sup>1408</sup> *Myst.* 24 [PG 91, 704D].

<sup>1409</sup> *CT I*, 51 [PG 90, 1101C].

<sup>1410</sup> *Amb.* 64 [PG 91, 1389].

постаје Бог“.<sup>1411</sup> Наглашавамо да св. Максим у исту раван ставља све природно: и чулно и умно, као и изрециво и имениво. Другим речима, „устајање из мртвих“ је заправо превазилажење тварног начина постојања у свим његовим видовима. Сваки оригенистички начин размишљања овде је неприменљив, пошто се ни ум, нити умне силе не налазе у суштински бољем положају у односу на чулно, односно телесно. Све што може да се изрекне и да се именује, односно све што може да се рационално поима, биће превазиђено. Свака ограниченост тварног постојања заправо је „симптом“ смрти и смрт, па је стога превазилажење тих ограничења истоветно са „устајањем из мртвих“. Живот у оквирима начина постојања створене природе који сада познајемо само се условно може назвати животом, док је прави истински живот божански живот, у коме створена бића учествују кроз обожење, постајући сама Бог, иако не променом своје природе већ променом начина постојања ипостасним сједињењем и поистовећењем са Оваплоћеним Логосом.

Доследан свом мистагошком начину тумачења Светог Писма, св. Максим нам пружа и друге аналогije у односу на дане стварања, укључујући осми дан, као коначно испуњење и довршетак овог процеса. „Шести је дан, за оне који практикују подвижништво, потпуно остварење природних активности које воде врлини. Седми је, за оне који живе созерцатељно, употпуњење умног [сознања] и напуштање природног сазнавања неизрецивог. Осми је, за обожења достојне, преуређење и премештање. И нигде Господ, откривајући тајне седмог и осмог дана, не именује дан и час мистерије свршетка који одређује унутарње логосе свег [бивствујућег]. Нема силе ни на небу ни на земљи, осим блаженог божанског Творитеља, која може знати за [неку] појаву пре но што ју је [сама] искусила“.<sup>1412</sup> У наведеном цитату, св. Максим прави паралелу између шестог дана и подвижништва, што представља потпуно остварење природних капацитета човека. Седми дан се показује као созерцање или умозрење, где се напушта природно поимање ствари, што значи да бива напуштено настојање да се природним путем спозна оно што је неизрециво, оно што се тиче осмог дана. Осми дан св. Максим означава као „преуређење и премештање (μετάταξις τε καί

---

<sup>1411</sup> *СГ I*, 54 [PG 90, 1104D].

<sup>1412</sup> *СГ I*, 55 [PG 90, 1104BC].

μετάβασις)“, као својеврсно пресаздање творевине, али не на нивоу природе већ на нивоу начина постојања. Настављајући своје тумачење библијског поретка стварања, св. Максим закључује да „Шести дан очитује [унутрашње] логосе бића бивствујућег; седми наговештава начине доброг [врлинског] бића; а осми неизрециву мистерију вечног бића“. <sup>1413</sup> То значи да шести дан, као дан стварања човека, чије је позвање и смисао постојања да себе и читав свет унесе у заједницу са Богом, показује унутрашње логосе творевине, односно у човеку се види крајњи смисао стварања света и његов разлог. Седми дан, као дан починка Божијег и последњи дан стварања, представља наговештај начина постојања бића, које св. Максим назива добрим, не у етичком већ у онтолошком смислу. Осми дан је у домену неизрецивог, будући да превазилази било какво могуће искуство створених бића, тако да реч о осмом дану може откривати само неизрецивост тајне која очекује творевину.

Коначна истина и сâмо постојање творевине заснива се на жељи Божијој за твар. <sup>1414</sup> Читава Максимова концепција етике тиче се питања постојања творевине, тако да се онтологија показује и као истоветна са етиком и као њено мерило. Зато св. Максим може да каже да Бог „мудро и праведно суди свему што се догађа, исходећи из његовог смисла (λόγος), а не из начина пројављивања (τρόπος)“. <sup>1415</sup>

### **Закључак**

У овом поглављу смо покушали да укажемо на најзначајније аспекте Максимове онтолошки утемељене етике, наглашавајући заснованост његове мисли на светописамском и патристичком предању. Анализирали смо сличности и разлике између Максимове и јелинске етике, утврдивши да сличности (некада и истоветности) и утицаји несумњиво постоје, али да се разлика тиче управо

---

<sup>1413</sup> *СТ I*, 56 [PG 90, 1104C].

<sup>1414</sup> Мидић (*cf.* Мидић (2003б): „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима“, 30–31) наглашава да „Бог гледа на створена бића, тј. познаје их, не онаквим каква су она пре сједињења са Богом Логосом, већ онаквим каква ће бити, постати, кад се сједине с Њим у Христу. Бог гледа на творевину не у односу на њену прошлост или садашњост, нити пак на творевину саму по себи, већ у односу на њену будућност која се поистовећује са сједињењем творевине са Њим у Христу, односно гледа творевину у Христу и кроз Христа.“

<sup>1415</sup> *Myst.* [PG 91, 713D].

кључног поистовећења етике са онтологијом, чак и када се у „развијању“ етичких начела користе постигнућа ранијих хришћанских и нехришћанских писаца.

Онтолошка етика св. Максима није теоријска и спекулативна – она је утемељена на евхаристијском искуству есхатолошке стварности бића. У том смислу св. Максим, следећи раније Оце, говори о злу и греху као непостојећем, као аномалији у кретању бића. Превасилажење зла и греха он не види у индивидуалним аскетским напорима, већ у промени ипостасног начина постојања творевине, у њеном ипостасном поистовећењу са Оваплоћеним Господом. Оваплоћење – и следствено читава Христологија – тако се показује као оквир у којем се креће Максимова онтолошка етика, док Евхаристија представља догађај у коме се стварност постојања као *уипостазирања* твари у Христа показује као коначна реалност света. Због тога је превасходно питање овакве етике питање смрти и могућности њеног превасилажења. Живот – а то је према св. Максиму сâм Триипостасни Бог – пројављује се као први и последњи етички критеријум, будући да је то критеријум сâмог постојања. Због тога је за св. Максима, циљ хришћанске етике обожење човека и кроз човека читаве творевине. Обожење је поистовећено са ипостасним јединством са Сином Божијим које се у историји остварује Духом Светим по благовољењу Оца, и које ће се на крају, такође Духом Светим, показати као коначна истина твари. У том контексту треба да буде посматрана и Максимова аскетика, као део његове етике.

Неоспорно је да св. Максим у значајној мери користи дотадашње наслеђе када је реч о различитим схематским представама страсти и врлина. Иако те схематске представе, које су најчешће преузете од Евагрија и гледајући уназад од стоика, донекле мења и преуређује, оне саме по себи не представљају неки посебно значајан и оригиналан допринос богословљу. Међутим, оригиналност св. Максима се огледа управо у *контекстуализацији дотадашњег предања*. Сам св. Максим је одрастао и образовао се у монашким подвижничким круговима, тако да је за њега аскетско предање представљало неодвојиви део црквеног предања. Он га, ипак, не прихвата некритички, и у свом стилу га пресаздава на потпуно другачијим основама од оних које налазимо у оригеновско-евагријанском наслеђу, које је, са делимичним изузетком макаријевског корпуса, представљало најутицајнију традицију у Цркви, чак и након осуде на Петом Васељенском

Сабору. Показали смо да је ова контекстуализација извршена врло темељно, а тиче се непрестаног указивања на христолошко-онтолошки контекст спасења = обожења, као превазилажења смрти. Св. Максим је тако начинио значајан корак, променивши значење аскетике (као примењене етике) од напора за индивидуалним поправком и напретком, ка напору који је схваћен као слободни двиг и егзистенцијало превазилажење егоцентричне индивидуалности ради слободног уипостазирања у Оваплоћеног Бога Логоса. Врлина љубави нам је послужила као најупечатљивији пример, пошто се она, у крајњем исходишту, код св. Максима поистовећује са Евхаристијом као љубвеним догађајем заједничарења. На истим основама смо анализирали и Максимово схватање страсти. Упркос снажној филолошкој и конструкционој сличности са монашким наслеђем које му је претходило, Максимово учење о страстима такође показује припадност истој, њему својственој, христолошко-онтолошкој логици утемељеној на искуству Евхаристије као есхатолошке стварности Христа и света. Он страсти превасходно види као погрешно усмерење гномичке воље, супротстављено оригиналној природи човека (логосу природе), што истовремено представља супротстављање смислу и циљу саме творевине, што опет води небићу као супротности постојању. Максимов интерес је и овде доследно онтолошки. И када користи прихваћене концепте и формулације, које углавном проистичу из једне, суштински не-онтолошке<sup>1416</sup> и аутономне етике, св. Максим их поставља у сасвим другачију перспективу. То важи и за његову гносеологију. Он користи апофатички дискурс ареопагитика, али само као помоћно средство које му служи као основ за утемељење личносне гносеологије у којој су знање/познање поистовећени са заједницом (што у његовом богословствовању значи са Евхаристијом).

Како смо више пута нагласили, читава Максимова богословска грађевина је утемељена на онтологији која се исправно може означити као евхаристиолошка и есхатолошка. На заиста генијалан начин, св. Максим је успео да ова своја схватања изложи језиком, па чак и формулацијама које изворно нису имале такво значење. То чини његов језик тешким за разумевање и представља искушење савременим (и не само савременим) проучаваоцима – да превиде кључни

---

<sup>1416</sup> Иако код стоика етика није неповезана са онтологијом, онтологија на којој се темељи је суштински различита од оне коју заступа св. Максим.

Максимов допринос и усредсреде се на питања „утицаја“, која свакако јесу занимљива, али могу постати сметња, уколико се пренагласе и из вида се изгубе кључни елементи Максимове теологије. Због тога смо на самом крају овог поглавља, још једном, сада издвојено од других тема, у кратком цртама представили Максимову еклисиологију и есхатологију никако као засебне, још мање као по важности или хронологији последње, аспекте његовог богословствовања. Циљ нам је био да их на крају овог рада изнова нагласимо, како би предупредили њихово, у савременој литератури врло присутно, занемаривање.

## ЕПИЛОГ

Излагање учења св. Максима Исповедника је тежак и сложен задатак. Сваки монографски преглед и анализа идеја и концепција које у својим делима заступа, неминовно представља покушај систематизације. Иако је излагао систематично, сам св. Максим никада није формирао богословски систем. То није случајно, а није узроковано ни спољашњим, теолошким или литерарним, разлозима. То што није створио систем, део је онога што је св. Максим желео да нам поручи – да је свеобухватност теолошког мишљења немогуће изделити на области, управо због тога што Бог у Тројици пројављен, никада не може постати објекат нашег истраживања. У чему се онда састоји систематичност Максимовог учења? Ако бисмо класичан теоријски систем представили као међусобно повезане засебне тематске целине, Максимов приступ би могао бити представљен концентричним круговима. У центру тога Максимовог круга налазила би се Христологија, која представља оквир и израз онтологије. Сама онтологија, христолошки утемељена, креће се у оквирима есхатолошке евхаристиологије као њеног конкретног израза. Евхаристија представља начин на који се утврђује и утемељује сâмо постојање бића, будући да она, деловањем Духа Светога који је конституише, представља пројаву и присуство Христа у историји, почетак остварења ипостасног јединства и ипостасног поистовећења, *ипостазирања* бића у Ипостас Бога Логоса. Присуство Христово у историји стога није једносмерно и није датост. Заложено је у динамичком односу слободне љубави бића и Тројичног Бога, која Духом Светим конституише реалност евхаристијског сабрања читаве творевине, реалност која ће се на крају показати као коначна и једина, јер је Један и једини Оваплоћени Господ који је ипостасни носилац све твари. Есхатологија се тако показује не само као коначни циљ и крај кретања бића, већ и као присуство тог краја у почетку (стварању) и средини (историји) тог пута.

Питање *постојања* је превасходно питање које св. Максима занима. Све остало чиме се бави – било да је реч о библијској или светоотачкој егзегези, утемељењу диотелитске Христологије, етици и аскетици, он посматра из ове перспективе и повезује са овим питањем. Због тога његов труд у формулисању диотелитске Христологије није ограничен на уско стручно, понајмање ситничаво,



бављење проблемима који не могу да буду решени нити формулисани на задовољавајући начин. Његов интерес је сотириолошки, с тим што се сотириологија мора схватити као онтолошка, као питање постојања и непостојања, бити или не бити човека и света. Стварност две природе у Христу, на којој су Оци ранијих векова инсистирали управо због тога што представља основу спасења читавог света, представља разлог Максимовог бављења овом проблематиком. Процес коначног одређења православне Христологије кроз бројне теолошке спорове трајао је вековима, и управо је св. Максим тај који је дао коначни израз православној Христологији. Не само због тога што је богословски и философски формулисао учење о две воље и две енергије у Христу, већ и због тога што је Христологију јасно показао као темељ аутентичне хришћанске онтологије. Наравно да св. Максим на том путу није био ни први нити једини. Довољно је подсетити се напора и постигнућа великих Каподокијаца на пољу Тријадологије, и њиховог одређења појма ипостаси као појма који означава личност као онтолошки утемељену стварност.

На истим основама треба да сагледамо и Максимово бављење егзегезом. Приговаран му је претерани алегоризам и занемаривање историјског смисла Писма. Тачно је да се св. Максим обилно служи „александријском методом“, међутим, његови разлози (а и резултати) се разликују од филоновских или оригеновских. Коришћењем алегорије, св. Максим не жели да поништи или умањи значај историјских догађаја већ да покаже њихов унутрашњи смисао који се у потпуности тиче христолошке онтологије чији је крајњи израз есхатологија. Св. Максим у овом оквиру сагледава историјске податке или библијске приповести. Још једном – историја за њега није небитна, али је он сагледава у озрачју есхатона као коначне истине бића. У том смислу се његов егзегетски приступ само условно може одредити као алегоријски, док би тачније било рећи да је анагошки. Он не тумачи речи Писма као нешто друго у односу на њихово буквално значење, не даје Писму паралелно значење, већ указује на остварење буквалног значења у коначној есхатолошкој стварности света.

Св. Максим је човек Цркве који са нарочитом обазривошћу приступа анализи и тумачењу ранијих црквених Отаца и црквене праксе. Чак и када снажно коригује своје богословске претходнике он то чини уз пуно уважавање и

ненаметљиво. Разлози оваквог приступа леже управо у Максимовој црквеној свести, у његовој жељи да не повреди Тело Цркве које је Тело Христово.

Посебну пажњу смо у овом раду посветили различитим етичким питањима. Св. Максим настоји да и на овом пољу буде „традиционалиста“, прихватајући до тада установљене формулације и одређења која се тичу дефиниција различитих етичких питања: страсти, греха, врлина, обожења итд. Оно што је заиста другачије код св. Максима, јесте снажно наглашавање онтолошког карактера етике. Сва наведена питања св. Максим разматра из перспективе постојања и непостојања. Због тога је његова етика онтолошка, односно може се посматрати као интегрални део његове онтологије. Он се не бави питањем начина побољшања тварне природе, већ питањем њеног постојања. Врлина је одређена као правилно усмерење слободне воље ка ипостасном јединству са Господом, грех као промашај тог циља, обожење као коначни циљ, страсти као стремљење ка индивидуалном егоистичком опстајању које је изједначено са смрћу и непостојањем.

Нажалост, у истој мери у којој су постигнућа св. Максима на пољу диотелитске Христологије прихваћена у свести хришћана, његово онтолошко утемељење етике је занемарено и прилично заборављено.<sup>1417</sup> Аутономна, од онтологије независна етика, данас сасвим преовладава и на хришћанском Западу и на Истоку. Морализам је свеприсутан у Цркви, заједно са хипокризијом као својим верним пратиоцем. Квасац фарисејски на пољу етике буја, претећи да помрачи не само умове, већ и Цркву као Евхаристију. Савремени хришћани се њишу између пуританског пијетизма и етичког релативизма, покушавајући да у својој свести споје непомирљиве крајности. Последице тога су тешке и утичу на све области хришћанског живота. Црква постаје институција, служба епископа се изједначава са улогом управника предузећа или средњовековног властелина, свештени сабор презвитера се своди на опслужитеље „религиозних потреба“ становништва које имају мало или нимало везе са хришћанством. Лаос Божији своди се на пасивне слушаоце и „примаоце благодати“. Евхаристија и св. Тајне се од Живоносне иконе Царства претварају у квази-мистичну религиозну представу, чија „делотворност“ зависи од тачности формулација и радњи, о чијем смислу се

---

<sup>1417</sup> Cf. Yannaras, C. (1984): *The Freedom of Morality*, St. Vladimirs Seminary Press, New York, посебно поглавље „Пијетизам као еклисиолошка јерес“ (119–127).

уопште не поставља питање. Или је пак све сведено на фолклорне обичаје, на шарене светлוצаве церемоније које нико не разуме нити то жели, које се одржавају као „културна баштина“. Еклисиологија се од евхаристијске претвара у „монетарну“ где се индивидуализираност „обрета“ чува зарад финансијске добити. Чак и Тајна Крштења постаје приватна „породична церемонија“, о венчању или опелу да и не говоримо. Начин на који се институционализовано хришћанство односи према свету подобан је деформацијама које имамо у црквеном животу. Поједини греси овога света се уздуж и попреко анатемишу – на пример хомосексуализам – док се на друге – на пример етнофилетистичку мржњу – гледа благонаклоно и са одобравањем или барем без јасне осуде. Све ове појаве указују на чињеницу да етика у Цркви није схваћена онако како ју је св. Максим схватао. Она је одвојена од онтологије и поистовећена са традицијом која флукутира и мења се. Таква ситуација није нова већ постоји вековима, на Западу али и на Истоку. Када се етика постави на таквим темељима, не чуде зли плодови по којима се познаје, не чуде ни криви трагови ратова, потлачивања и понижавања људских бића које су многи „добри хришћани“ оставили за собом. Етика, неутемељена у Евхаристији, независна од Царства Божијег које је смештено у паралелни свет душа, неповезана са проблемом смрти и постојања, тежи да се као аутономна вредност наметне свету. Секуларно друштво, које не жели да прихвати овакву аксиологију, ствара фрустрацију код многих хришћана који прижељкују снажнију (најчешће монархистичку) подршку државе како би се етички систем који сматрају божанским наметнуо силом и онима који га не желе. И само секуларно друштво, односно секуларистичка идеологија, са своје стране, полазећи од истог начела аутономне етике само са другачијим садржајем, такође настоји да наметне свима своје вредности. Хришћани се најчешће држе по страни, политички подржавају десно оријентисане партије, и тек са великим закашњењем и прилично неубедљиво приклањају се тада већ „општим вредностима“, као што су толеранција, људска права, равноправност полова итд. Незаинтересованост ширих маса, па и клира, за богослужење које је изгубило своју онтолошку а тиме и егзистенцијалну важност, покушава се компензовати различитим харитативним делатностима које су опет сасвим одвојене од било какве везе са Царством Божијим. Ближњем или творевини (екологија) не помаже се више због свести о

егзистанцијалном значају другога за наше сопствено постојање. Црква преузима улогу Црвеног крста, или чак психијатријске клинике,<sup>1418</sup> чинећи све то у пракси лошије него што то обављају друге професионалне организације.<sup>1419</sup> С друге стране, институционализована Црква очекује признања друштва и државе за њене историјске и савремене доприносе, постајући тако још једна од организација овога света.

На све ово и још много тога указали су многи савремени теолози. Данас, толико векова касније, богословска синтеза св. Максима још увек није искоришћена на најбољи начин. Управо његово одређење хришћанске онтолошке етике, коју смо у овој студији настојали да прикажемо, представља најбољу основу за хришћански приступ савременим питањима. Јасно је да у списима св. Максима, као и других великих Отаца Цркве, нећемо пронаћи готова решења за савремене црквене и друштвене проблеме и дилеме, али ћемо пронаћи основу за одговарајући приступ, која није друго до наша вера која је „ипостас онога чему се надамо, потврда ствари невидљивих.“<sup>1420</sup>

---

<sup>1418</sup> Најчешћа пројава савремене праксе духовништва повезана је са овим индивидуалистичким схватањем Цркве. Како примећује И. Мидић (Мидић, И. (2009): *Сећање на будућност*, Друго допуњено издање, Пожаревац, 30): „На тај начин се у Цркви ствара један духовни елитизам, који прети да претвори цркву у харизматичко друштво, или, још горе, у психијатријску болницу“.

<sup>1419</sup> Cf. Мидић, *op. cit.*, 27–29.

<sup>1420</sup> Јев 11, 1.

## Скраћенице

### *А. Опште скраћенице:*

SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris 1942ff.
PG	<i>Patrologia Graeca</i> , ed. J. P. Migne (Paris 1857–1886)
PL	<i>Patrologia Latina</i> , ed. J. P. Migne (Paris 1844–1855)
ACO	<i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> ed. E. Schwartz.
CPG	<i>Clavis Patrum Graecorum</i> , vols I–III, Turnhout 1979ff.
Mansi	<i>Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio</i> (ed. J. M. Mansi), 31 v. (Florence 1769ff).
CSCO	<i>Corpus scriptorum christianorum orientalium</i> , Roma etc. 1903ff.
TLG	<i>Thesaurus Lingua Graeca</i>
GNO	<i>Gregorii Nyseni Opera</i> (Leiden: Brill).
SBL	Saint Basile, <i>Lettres</i> , Tome I, Texte établi et traduit par Yves Courtonne, <i>Collection des universités de France</i> , Paris 1957.
GCS	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller</i> , ed. Adolf Harnack und Theodor Mommsen, 1891ff.

### *Б. Дела св. Максима Исповедника:*

Amb.	<i>Ambiquorum liber</i>
Ep	<i>Epistole</i>
LA	<i>Liber Asceticus</i>
Myst.	<i>Mystagogia</i>
Char.	<i>Centuriae de charitate</i>
OrDom	<i>Orationis dominicae expositio</i>
ExpPs	<i>Expositio in Psalmum LIX</i>
Disp.	<i>Disputatio cum Pyrrho</i>
QD	<i>Questiones et Dubia</i>
QT	<i>Questiones ad Thalassium</i>

CT	<i>Capita Theologica et Oeconomica</i>
Opusc.	<i>Opuscula Theologica et Polemica</i>
RM	<i>Relatio motionis</i>
DC	<i>Diversa Capita</i>
CQC	<i>Capita Quinquies Centena</i>

***V: Остали извори:***

Gent.	<i>Contra Gentes</i> [Против идола] (Атанасије Александријски)
Inc.	<i>De Incarnatione</i> [О оваплоћењу Бога Логоса] (Атанасије Александријски)
Cont. ar.	<i>Contra Arianus</i> [Против аријанаца] (Атанасије Александријски)
Or. Catech.	<i>Oratio Catechetica</i> [Велика катихеза] (Григорије Ниски)
Ep.	<i>Epistolæ</i> [Писма]
Ad Abl.	<i>Ad Ablatius</i> [Авлавију] (Григорије Ниски)
Or.	<i>Oratio</i> [Беседа]
Ous. Нур.	<i>Разлика суштине и ипостаси</i> (Григорије Ниски)
Adv. Наер.	<i>Adversus haereses</i> [Против јереси] (Иринеј Лионски)
Dial.	<i>Dialogus cum Tryphone</i> [Дијалог с Трифоном] (Јустин Философ)
Eccl. His.	<i>Historia Ecclesiastica</i> [Црквена историја] (Сократ, Созомен, Руфин)
De princ	<i>De principiis</i> [О начелима] (Ориген)
In Ioann.	<i>Commentarii in evangelium Joannis</i> [Тумачење Јовановог Јеванђеља] (Ориген)
In Matt.	<i>Commentarium in evangelium Matthaei</i> [Тумачење Матејевог Јеванђеља] (Ориген)
Hom Luc.	<i>Homiliae in Lucam</i> [Омилије на Лукино Јеванђеље] (Ориген)
In Rom.	<i>Commentarii in Romanos</i> [Тумачење Посланице Римљанима] (Ориген)
Cels.	<i>Contra celsum</i> [Против Келса] (Ориген)

Hom. in Jos.	<i>Homiliae in Josuam</i> [Омилије на књигу Исуса Навина] (Ориген)
Homler.	<i>Homiliae in Jeremiam</i> [Омилије на књигу Јеремијину] (Ориген)
Hom. Cat.	<i>Homiliae Catecheticae</i> [Катихетске омилије] (Теодор Мопсуестијски)
Adv. Nestor.	<i>Adversus Nestorius</i> [Против Несторија] (Кирило Александријски)
In Ion.	<i>In divi Joannis evangelium</i> [Тумачење Јеванђеља Јовановог] (Кирило Александријски)
Ad Aut.	<i>Ad Autolicum</i> [Автолику] (Теофил Александријски)
Polith.	<i>Politheia</i> [Држава] (Платон)
Tim.	<i>Timæus</i> [Тимеј] (Платон)
Thea.	<i>Theætetus</i> [Теетет] (Платон)
Prot.	<i>Protrepticus</i> [Опомена Јелинима] (Климент Александријски)
Paed.	<i>Paedagogus</i> [Педагог] (Климент Александријски)
Strom.	<i>Stromateis</i> [Стромате] (Климент Александријски)
Enn.	<i>Enneadum</i> [Енеаде] (Плотин)
Spir.	<i>De Spiritu Sancto</i> [О Духу Светоме] (Василије Велики)
Meth.	<i>Metaphysica</i> [Метафизика] (Аристотел)
Bazaar	<i>Базар Ираклида</i> (Несторије)
Philal.	<i>Philalathes</i> [Истинољубац] (Севир Антиохијски)
Apol. I	<i>Apologia I</i> [Апологија Прва] (Јован Филопон)
Haeres.	<i>De Haeresibus</i> [О јересима] (Јован Дамаскин)
CNE	<i>Contra nestorianos et Eutyuchianos</i> [Против несторијанаца и еutihјанаца] (Леонтије Византијски)
CNE 1	<i>Solutio argumentorum a Severo objectorum</i> (Леонтије Византијски)
CNE 3	<i>Capita triginta contra Severum</i> (Леонтије Византијски)
Magn.	<i>Epistola Ad Magnesios</i> [Посланица магнежанима] (Игнатије Антиохијски)
Smyrn.	<i>Epistola Ad Smyrnaeos</i> [Посланица смирњанима] (Игнатије Антиохијски)

Phil.	<i>Epistola Ad Philadelphenses</i> [Посланица филиделфијцима] (Игнатије Антиохијски)
Tral.	<i>Epistola Ad Trallianos</i> [Посланица тралијанцима] (Игнатије Антиохијски)
Ef.	<i>Epistola ad Ephesios</i> [Посланица ефесцима] (Игнатије Антиохијски)
Theog.	<i>Theogonia</i> [Теогонија] (Хесиод)
Fis.	<i>Physica</i> [Физика] (Аристотел)
In.hex.	<i>Hexaemeron</i> [Шестоднев] (Василије Велики)
Con. Eun. adDomn	<i>Contra Eunotium</i> [Против Евномија] (Григорије Ниски) (Теодорит Кирски)
C. Imp. Gram.	<i>Contra Imprium Grammaticum</i> [Против безбожног Граматика] (Севир Антиохијски)
Nic.Eth.	<i>Ethica Nichomachea</i> [Никомахова етика] (Аристотел)
De nat. Hom.	<i>De Natura Hominis</i> [О природи човека] (Немесије Емески)
Sch. in eccl. Hier.	<i>Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia</i> [О Црквеној јерархији] (псеудо-Дионисије)
El. Th	<i>Elementa theologica</i> [Основи теологије] (Прокло)



## Библиографија

### **ИЗВОРИ:**

#### **Дела Св. Максима Исповедника:**

*Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne (Paris 1857–1886), vols. 4, 90, 91.

*Corpus Christianorum*, Series Graeca: *Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia / Ed. Declerck J. H. Turnhout; Leuven 1982.

*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. Sous-Quaestiones I—LV una cum lat. interpret. Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita* / Edd. Laga C., Steel C. Turnhout. 1980.

*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium una cum lat. interpret. Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita* / Edd. Laga C., Steel C. Parts II. Quaestiones LVI—LXV. Turnhout; Louvain 1990.

*Maximi Confessoris, Opuscula exegetica duo: Expositio in Psalmum LIX, Expositio orationis dominicae* (Ed. Deun P. van ) Turnhout 1991.

*Maximi Confessoris, Liber asceticus* (Ed. Van Deun P. Adiectis tribus interpretationibus latinis sat antiquis editis a Steven Gysens). Turnhout 2000.

*Maximus Confessor, Ambigua ad Thomam en Epistula secunda ad eundem: kritische editie met Nederlandse vertaling en aantekeningen* / Janssens B. [ed.], Van Deun P. [promotor]. Leuven 2000.

**Преводи на српски језик:**

*Подвижничко слово*, превео са грчког епископ Артемије (Радосављевић), *Свети кнез Лазар : часопис Рашко-призренске епархије за духовни препород*, 1993, стр. 63–83; *Луча XXI–XXII*, 62–87.

*Четири стотине глава о љубави*, превео са грчког епископ Артемије (Радосављевић), *Свети Максим Исповедник, Изабрана дела. 400 глава о љубави. Подвижничко слово. Мистагогија*, Призрен : Епархија рашко-призренска 1997, стр. 35–126.

*Мистагогија*, превео са грчког епископ Артемије (Радосављевић), *Свети Максим Исповедник, Изабрана дела. 400 глава о љубави. Подвижничко слово. Мистагогија*, Призрен : Епархија рашко-призренска 1997, стр. 163–224.

*Гностички стослови. Поглавља о теологији и икономији Оваплоћеног Сина Божијег*, превео са старогрчког, предговор и напомене написао Петар Јевремовић, *Искони : Библиотека часописа Источник*, Београд 1996.

*Одговори Таласију I–VI* [превео са старогрчког и напомене написао Александар Ђаковац, *Саборност VIII* (2002), 13–21, *X* (2004), 51–58]; *VIII, XIV, XLVI* [превео са старогрчког Петар Јевремовић, *Источник 14/16* (1995), 5–6]; *LIX, LX* [превео са старогрчког и напомене написао епископ Атанасије (Јевтић), *Видослов 35* (2005), 4–8; *36* (2005), 6–16].

*Амбигва 7*, превео са старогрчког и коментаре написао епископ Игнатије (Мидић), *Беседа 2* (1992), 5–28; исто у Епископ Игнатије (Мидић), *Сећање на будућност*, Београд 1995, 184–215.

*Тумачење 59. псалма*, с руског превела Ксенија Кончаревић, *Логос* бр. 1–2 (1995), 98–104.

*Кратко тумачење молитве Оче наш*, превео са старогрчког и напомене написао епископ Атанасије (Јевтић), *Видослов* (2006) 38, 3–17; 39, 3–12.

## **СЕКУНДАРНА ЛИТЕРАТУРА:**

### **На ћириличном писму:**

- Алфејев, Иларион (2006): „Живот Оригенов; Радови“, у *Ориген*, том II, Београд, 5–28.
- Бајервалтес, Вернер (2009): *Платонизам у хришћанству*, Академска књига, Нови Сад.
- Батрелос, Димитриос (2008): *Византијски Христос – Личност, природа и воља у Христологији светог Максима Исповедника*, Крагујевац.
- Болотов, В. В. (2006): *Предавања из историје древне Цркве, Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора, Историја богословске мисли* (српски прев. Ђ. Лазаревић, ред. К. Кончаревић), Краљево.
- Брајовић, Б. Бојан (2002): *Аретологија Евагрија Понтијског*, Јасен: Никшић.
- Васиљевић, Максим (2006): „Сила у немоћи. Начин постојања и закон природе: допринос Св. Максима Исповедника теми превазилажења тварности“, *Луча XXI–XXII*, 423–434.
- Гарриг, Х. М. (1985): „Представление о Римской супрематии у Максима Исповедника“, *Символ* 14, 7–31.
- Геронимус, Александр (2004): „Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника“, у *Православное учение о человеке. Избранные статьи*, Москва–Клин, 78–99.
- Данијелу, Жан (2011): „Васкрсење тела по Григорију Ниском“, *Теолошки погледи*, vol. 3, 113–128.
- Дмитриевский, А. (1894): *Евхологион IV века Серапиона Тмуитского*, Киев.
- Дунаев, А. Г. (2002): *Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания, Собрание типа I*. Москва: Индрик.
- Таковац, Александар (2006): „Прилог разумевању Христологије Св. Максима Исповедника. Значење појма *περιχώρησις*“, *Луча XXI–XXII*, 470–476.
- Евагрије (1996): *Добротолубље, Том I*, Манастир Хиландар, 413–462.

- Епифанович, С. Л. (1915): *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*.
- (1993): *Предисловие*, „Творения преподобного Максима Исповедника“, Vol. II, Москва: Мартис. Киев. (ср. прев. Д. Керкез (2006): *Преподобни Максим исповедник и византијско богословље*, Беране).
- (2006): *Преподобни Максим исповедник и византијско богословље*, Беране.
- Жуњић, Слободан (1988): *Аристотел и хенологија*, Београд.
- Зизијулас, Јован (1991): „Христос, Свети Дух и Црква“, *Теолошки погледи* 1–4, 85–102.
- (1992): „Христологија и постојање: дијалектика створеног и нествореног“, *Беседа* 3–4, 173–184.
- (1993): „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, *Источник* 6, 51–59.
- (1993а): „Истина и заједница“, *Беседа* 1–4, 49–94.
- (1993б): „Христологија и постојање“, *Беседа*, 1–4, 117–129.
- (1995): „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, *Православна теологија*, Београд, 7–17.
- (1997) „Евхаристијско виђење света“, *О Литургији* (ур. Ј. Србуљ), Београд, 211–220.
- (1998): *О људској способности и неспособности*, Београд.
- (1998а): *Од маске до личности*, Србиње – Београд – Ваљево – Минхен.
- (2003): „Онтологија и етика“. *Саборност* 1/4, 97–116.
- (2004): „Евхаристија и Царство Божије“, *Беседа*, књига 6, 5–40.
- (2008): *Јелинизам и хришћанство*, Београд.
- (2011): *Заједница и другост – Даље студије о личности и Цркви*, Пожаревац.
- Јагазоглу, Ставрос (1999): „Христологија и пневматологија“, *Саборност* 1–4, 67–73.
- Јанарас, Христо (1985): „Антрополошки принципи“, *Теолошки погледи*, 4, 229–238.
- (1997): *Хајдегер и Дионисије Ареопагит*, Врњачка Бања.
- (2007): *Слобода морала* (прев. А. Ђаковац), Каленић : Крагујевац.
- (2009): *Личност и ерос* (прев. С. Јакшић), Нови Сад.
- Јевтић, Атанасије (1984): *Патрологија, друга свеска, Источни Оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона 325–451*, Београд.
- (1991а): *На путевима отаца I*, Београд.

- (1991б): *На путевима отаца II*, Београд.
- (1991в): *Духовност Православља*, Београд.
- (1991г): *Трагање за Христом*, Београд.
- (1992): *Бог се јави у телу*, Врњачка Бања.
- (1994): *Философија и теологија*, Врњачка Бања.
- (1999): *Живо предање у Цркви*, Врњачка Бања.
- (1999а): *Дела Апостолских ученика*, Врњачка Бања – Требиње.
- (2006): „Протологија и есхатологија Св. Максима Исповедника“, *Видослов* 37, 19–36.
- Јевремовић, Петар (1993): „Свети Максим Исповедник и монотелитска криза“, *Источник* 6, 15–20.
- (1998а): „Платон и иконишко“, *Саборност* 1/2, 67–80.
- (1998б): „Динамика личности у списима Св. Максима Исповедника“, *Отачник*, 2, 123–152.
- (2006): „Прокло и Свети Максим Исповедник“, *Луча XXI–XXII*, 342–357.
- (2011): *Патрологија у огледалу херменеутике*, Београд.
- Јегер, Вернер (1991): *PAIDEIA, oblikovanje grčkog čoveka*, Novi Sad, 1991.
- (1998): „Текст посланице ‘Макаријеве’ и његова традиција“, *Отачник* 2, 59–71.
- Карсавин, Лев (1994): *Святы Отцы и учителя Церкви*, М.: Изд-во МГУ.
- Керн, Киприан (1995): *Золотой век Свято-Отческой письменности*, Москва: Паломник.
- Кузнецов, А. В. (1999): „Государство и церковь в богословии Максима Исповедника“, *Проблема исторического познания: материалы международной конференции*, Москва, 19—21 мая 1996, изд. Севостьянов Г. Н. М. 286–289.
- Кнежевић, Миконја (2006): „Bibliographia Maximiana. A Bibliographical Guide to the Studies of Philosophy and Theology of St. Maximus the Confessor“, *Луча XXI–XXII*, 583–687.
- Ларше, Жан-Клод (2001): „Има ли паламитско богословље о божанским енергијама основу у Шестом Васељенском Сабору?“, *Богословље* 1/2, 163–174.
- Лубардић, Богдан (2004): „Апофатика и катафатика – теолошко и философско објашњење“, *Богословље* 1/2, 63–114.

- Лудовикос, Николаос (2003): „Од онтологије до еклисиологије“, *Богословље* 1/2, 103–134.
- Лоски, Владимир (2003): *Оглед о мистичном богословљу источне Цркве*, Манастир Хиландар.
- Лурје, Вадим Миронович (2010): *Историја византијске философије : формативни период*, Сремски Карловци ; Нови Сад : Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Мајендорф, Јован (1992): „Јелинска философија и хришћанско богословље“, *Беседа* 3/4, 159–172.
- (1994): *Христос у источно-хришћанској мисли*, Манастир Хиландар.
- (1994): „Појам стварања у историји православног богословља“, *Теолошки погледи* 1/4, 33–44.
- (1996): „Псеудо-Дионисије Ареопагит“, *Отачник* 1, 76–88.
- (1997): *Империјално јединство и хришћанске деобе – Црква од 450. до 650. године*, Крагујевац.
- (2006): *Увод у светоотачко богословље*, књига прва, Врњачка Бања.
- (2006а): *Увод у светоотачко богословље*, књига друга, Врњачка Бања.
- (2006б): *Увод у светоотачко богословље*, књига трећа, Врњачка Бања.
- Мацукас, А. Никос (2005): *Проблем зла* (прев. С. Јакшић), Крагујевац.
- (2007): *Свет, човек, заједница по светом Максиму Исповеднику*, Нови Сад.
- Мидић, Игнатије (1990): „Православна антропологија и савремени егзистенцијализам“, *Богословље*, Београд, 33–41.
- (1994): „Заједница у љубави“, *Источник* 10, 127–29.
- (1995): *Сећање на будућност*, Београд.
- (1996): „О (не)познавању Бога“, *Отачник*, бр. 1, 89–108.
- (2000а): „Дух Свети и јединство Цркве“, *Саборност* 1/2, 45–66.
- (2000б): „Однос Цркве и Царства Божијег“, *Саборност* 1/4, 45–66.
- (2003а): „Етика и онтологија“, *Саборност* 1/4, 13–60.
- (2003б): „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима“, *Саборност* 1/4, 13–60.
- (2006): „Црква као нови начин постојања човека и творевине (изнад морала и институције)“, *Луча XXI–XXII*, 546–559.

- (2006b): „Амбигва 7: Тумачење XIV беседе Св. Григорија Богослова“, *Луча XXI–XXII*, 260–281; 326–331.
- (2008): *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац.
- (2009): *Сећање на будућност*, Друго допуњено издање, Пожаревац.
- Милтон, Анастас (2009): „Несторије је био православан“, *Отачник*, свеска 2/2009, Београд, 469–494.
- Пеликан, Јарослав (2010): *Хришћанско предање: историја развоја догмата. II том, Дух источног хришћанства (од 600. до 1700. године)*, Београд.
- Перишић, Владан (1993): „Личност и природа“, *Градац* 110, 52–58.
- (1996): *Раскрића*, Београд.
- Перовић, Давид (2001): „Дијалог са антихалкидонцима: допринос Христологије Светога Максима Исповедника (Писма XII – XV)“, *Богословље* 1/2, 153–162.
- (2006): „Из текстова светога Василија Великога по избору и тумачењу светога Максима Исповедника“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), 363–365.
- Поповић, Јустин (19??): *Аскетизам по Светим Оцима*, Београд.
- (19??): *Догматика Православне Цркве, Књига прва*, Београд.
- (1935): *Догматика Православне Цркве, Књига друга, Богочовек и Његово дело (христологија и сотериологија)*, Београд.
- (1978): *Догматика Православне Цркве, Књига трећа*, Београд.
- (1987): *Пут Богопознања*, Београд.
- (1998): „Проблем личности и познања у делу Св. Макарија египатског“, *Отачник* 2, 79–108.
- Поповић, Радомир (1997), *Васељенски Сабори (одабрани документи, допуњено издање)*, Београд.
- Прохоров Г. М. (1996): „Corpus Dionysiacum Aegoragiticum“, *Отачник* 1, 43–58.
- Рагулин, И. А. (1995): „Ценностные предпосылки теоретико-познавательных взглядов св. Максима Исповедника“, *Гуманитарные науки в Сибири. Сер.: Археология и этнография*. Новосибирск, 2. 94–99.
- Радосављевић, Артемије (1983): „Проблем неусловљености или уловљености оваплоћења (по Св. Максиму Исповеднику)“, *Богословље* 1–2, 95–105.
- (2004): „Антропологија Св. Максима Исповедника“, *Луча XXI–XXII*, 372–380.
- Расел, Берtrand (1998): *Историја западне филозофије*, Београд.

- Романидис, Јован (2000): „Еклисиологија Св. Игнатија Богоносца“, *Саборност* 1–2, Пожаревац, 77–100.
- (2001): *Првородни грех* (прев. С. Јакшић), Нови Сад.
- Серегин, А. В. (2003): „Апокатастасис и традиционална есхатологија у Оригена“, *Вестник древней истории*. № 3. 170–193.
- Сидоров, А. И. (1986): „Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника“, *Византийский Временник* 47, 109–124.
- (1991): „Максим Исповедник. Политика и богословие в Византии VII века“, *Ретросп. и сравнит. политология. Публ. и иссл-ния*. Москва. 1. 120–132.
- (1993): *Творения преподобного Максима Исповедника*. Книга I, Мартис: Москва.
- (1994): *Творения Преподобного Максима Исповедника*, Книга II, Мартис: Москва, коментари.
- (1996): *Курс патрологии*, М.: Русские огни.
- (1996а): *Бл. Феодорит Кирский. История боголюбцев. Вступительная статья, перевод и комментарии*. Москва.
- (1997): *Творения древних отцов-подвижников. св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий. Перевод, вступительная статья и комментарии*, Москва.
- (1998): „Преподобни Макарије Египатски“, *Отачник* 2, 71–78.
- Сикутрис, Јоанис (2000): *Платонски ерос и хришћанска љубав*, Хришћанска мисао, Београд–Ваљево–Србиње–Минхен.
- Трубецкой, С. Н. (2000): *Учение о Логосе в его истории, Философско-историческое исследование*, АСТ-Фолио.
- Тунберг, Ларс (2008): *Човек и космос : визија светог Максима Исповедника*, Београд – Шибеник : Истина.
- (2008б): *Микрокосмос и посредник : Теолошка антропологија Максима Исповедника*, Београд – Шибеник : Истина.
- Тутеков, Свилен (2009): *Добродетелта заради истината, Богословски и антрополошки основи на аретологијата*, Велико Трново.
- Успенски, Николај (2002): *Анафора – Покушај историјско-литургијске анализе* (прев. на српски: др Ксенија Кончаревић), Вршац.



- Флоровский, Георгий Васильевич (1929): „Противоречия оригенизма“, *Пут* 18, Париж, 107–115.
- (1933): *Византийские отцы V–VIII веков*, Париж.
- Флоровски, Георгије (1973): „Проблем стварања код Светог Атанасија Великог“, *Теолошки погледи* 4, 243–260.
- (1991): „Твар и тварност“, *Теолошки погледи*, бр. 1/4, 53–83.
- (1992а): „Три учитеља“, *Беседа* 3/4, 191–208.
- (1992б): „Почетак монаштва“, *Беседа* 3/4, 185–190.
- (1993а): „Учење о Богопознању по Григорију из Нисе“, *Источник* 5, 66–70.
- (1993б): „Метафизички предуслови утопизма“, *Градац* 110, 33–52.
- (1993в): „Дилема хришћанског историчара“, *Теолошки погледи* 1/4, 49–84.
- (1993г): „Патристика и модерна теологија“, *Теолошки погледи* 1/4, 93–99.
- (1998): *Источни Оци V–VIII века*, Манастир Хиландар.
- (2005): „Идеја стварања у хришћанској философији“, *Црква је живот*, Образ Светачки, Београд, 148–169.
- (2009): *Византијски аскетски оци и духовници*, Отачник: Београд.
- Христу, Панајотис (1997): *Тајна Бога – Тајна Човека*, Београд.
- Цветковић, Владимир (2006): „Извори за учење о времену Светог Максима Исповедника“, *Луча XXI–XXII*, 507–523.
- Црепајац, Љиљана (1986): „Платонова естетика и осуда уметности у интерпретацији Анице Савић-Ребац“, *Летопис Матице српске*, јул–август, Нови Сад, 48–59.
- Цуркан, А. В. (2002): *Ориген: Проблема взаимодействия религии и философии*, Новосибирск.
- Шијаковић, Богољуб (1994): „Онтолошки карактер ране грчке философије“, у *Хермесова крила*, Београд, 71–86.
- (1996): „Познање Бога и превладавање дистанције“, *Отачник* 1, 123–130.
- Шленов, Дионисий (1991): „Гефсиманское моление в свете христологии преподобного Максима Исповедника“, *Богословский сборник* 8, 165–196.
- Шмеман, Александар (1994): *Историјски пут Православља*, Цетиње.
- Шуфрин, А. (2006): „Развитие понятия ‘ипостась’ у св. Василия Великого“, у *Проблемы теологии*, Вып. 3. Ч. 2. Екатеринбург, 3–28.

## На грчком:

- Βασιλιεβιτς, Μαξίμος (1999): *Ο άνθρωπος της εν Χριστώ κοινωνίας. : "Μετοχή Θεού" στη θεολογική ανθρωπολογία του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου και του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Σχολή Θεολογική. Τμήμα Θεολογίας, Αθήνα.
- (2005): „Θεός υπερβατικός - Θεός της κοινωνίας. Μια συμβολή Γρηγορίου του Θεολόγου και Μαξίμου του Όμολογητή στην έννοια της κοινωνίας“, *Philotheos, International Journal for Philosophy and Theology*, 5, 240–247.
- Βλετση, Αθανάσιος (1994): *Οντολογία της πτώσης στη θεολογία Μαξίμου του Όμολογητού*, Θεσσαλονίκη.
- Γιανναρά, Χ, (1987): *Το πρόσωπο και ό έρωσ*, Δόμος, Αθήνα.
- (1990): Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη Φιλοσοφία, Δόμος, Αθήνα.
- Λουδοβίκος, Νικόλαος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία : τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, έκδ. Δόμος, Αθήνα.
- (1999): *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα τον εαυτού. Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- (2002): *Η Αποφατική εκκλησιολογία του ομοουσίου, Η αρχέγονη Εκκλησία σήμερα*, Αθήνα.
- Ματσούκας, Νίκος (1980): *Κόσμος άνθρωπος κόσμος κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, Αθήνα.
- (2001): *Θεολογία, κτισιολογία, εκκλησιολογία κατά τον Μεγαν Αθάνασιον*, Θεσσαλονίκη.
- Μίντιτς, Ντομπρίβογιε (1989): *Το μυστήριο της Εκκλησίας : συστηματική – ερμηνευτική προσέγγις της περί Εκκλησίας διδασκαλίας του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Σχολή Θεολογική. Τμήμα Θεολογίας, Αθήνα.
- Παπαδουπουλος, Σ. (1990): *Πατρολογία*, Ατήνα.
- Σκλήρης, Σταμάτης (1988): „Η άλεκτική γλώσσα του παραδείγματος“, *Σύναξη* 66, 58–59.
- Τατάκης, Βασίλειος, *Ο Βυζαντινός Μυστικισμός (Κυριότερα Ρεύματα)*, URL: [http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/tatakis/tatakis\\_ch2.htm](http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/tatakis/tatakis_ch2.htm).

### На латиничном писму:

- Ado, Pjer (2010): *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd.
- Aiden, Nicholas, O.P. (1993): *Byzantine Gospel, Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, Edinburgh: T&T Clark.
- Afonasin, Eugene (1998): *Pythagorean Symbolism and the Philosophic Paideia in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Novosibirsk State University.
- Alfeyev, Hilarion (2005): „The Incarnation of the Word and the deification of man according to St Isaac of Nineveh“, *Europaica* 82, Brussels.
- Allen, Diogenes (1985): *Philosophy for Understanding Theology*, John Knox Press, Atlanta.
- Allen, Pauline and Bronwen Neil (2002): *Maximus the Confessor and his Companions, Documents from Exile*, Oxford: Oxford University Press.
- Allen, Pauline and Hayward C.T.R. (2004): *Severus of Antioch*, London and New York.
- Altaner, Berthold (1960): *Patrology*, London.
- Andia, Ysabel de (1986): *Homo vivens: incorruptibilité et divinisation selon Irénée de Lyon*, Paris.
- (1997): „Transfiguration et Théologie Négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite“, in Ysabel de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa Postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes), 293–328.
- Andreopoulos, Andreas (2004): „Eshatology and final restauration (apokatastasis) in Origen, Gergory of Nyssa and Maximos Confessor“, *Theandros, An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, 1:3 (URL: <http://theandros.com/restoration.html>).
- Argarate, Pablo (2003): „Maximus Confessors Criticism of Origenism: The Role of Movement within Ontology“, y *Origeniana octava Origen and the Alexandrian Tradition* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium) (ed. Lorenzo Perrone, P. Bernardino, D. Marchini), 1037–1042.
- Armstrong, A. H. (1967): *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press.

- Asher R. E. (1978): „The mystical theology of St. Maximus the Confessor“, *American Benedictine Review*, 29:1, 87–95.
- Aumann, Jordan (1985): *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Ignatius Press/Sheed & Ward.
- Ayres, Lewis (2004): „Athanasius’ Initial Defense of the Term ὁμοούσιος: Rereading the De Decretis“, *Journal of Early Christian Studies* 12:3, 337–359.
- Baker, Aelred (1966): „Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa“, *Vigilliae Christianae* 20, 227–234.
- Barth, Karl (1958): *Church Dogmatics*, vol. IV, part 2, Edinburgh T. T. Clark.
- Balthasar, Hans Urs von (1939): „Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus“, *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 14, 31–47.
- (1979): *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer, and Selected Works* (with Rowan A. Greer), Paulist Press: New York.
- (1988): *Cosmic Liturgy, The Universe According to Maximus the Confessor* (Eng. Trans. Brian E. Daley), S. J. San Francisco.
- (1988a): *Dare We Hope That All Men Be Saved? With a Short Discourse on Hell*, Ignatius Press.
- (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, Ignatius Press, San Francisco.
- Barnes, Timothy D. (1980): „The Date of the Council of Gangra“, *Journal of Theological Studies* 40, 121–124.
- Bathrellos, T. D. (2001): „The relationship between the Divine will and the human will of Jesus Christ according to Saint Maximus the Confessor“, *Studia Patristica*, 37, 346–352.
- (2005): *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford. (српски превод А. Ђаковац, *Византијски Христос: Личност, природа и воља у Христологији Максима Исповедника*, Крагујевац, 2008).
- Baumstark, A. (1953): *Comparative Liturgy*, London.
- Baus, Klaus (1965): *Handbuch der Kirchengeschichte, Herausgegeben von Hubert Jedin, Band 1: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche. Dritte, durchgesehne*

- und veränderte Auflage*, Herder, Freiburg/Basel/Wien. (Хрватски превод: (1972): *Velika povijest Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.)
- Beate Regina, Suchla (1985): „Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien: Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD“, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: i. Philologisch-historische Klasse*, 4: 177–93.
- Behr, John (2000): *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford Early Christian Studies, 37.
- (2001): *The Way to Nicea* (The Formation of Christian Theology, v. 1), St. Vladimir's Seminary Press: New York.
- Berthold, G. C. (1982): „The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor“, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, 2–5 septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires, 51–9.
- (1987): „History and exegesis in Evagrius and Maximus“, *Origeniana Quarta*, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. September 1987): Hrsg. v. Lies L. Innsbruck. 390–404. (Innsbrucker theol. Stud. 19).
- (1987a): „The Church as Mysterion: Diversity and Unity According to Maximus Confessor“, *Patristic and Byzantine Review* 6, 20–9.
- (2006): „Maximus Confessor: Theologian of the World“, *Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity* (ed. Charles Kannengiesser), Brill, 942–971.
- Binns, John (1996): *Ascetics and Ambassadors of Christ – The Monasteries of Palestine 314–631*, Clarendon Press, Oxford.
- Blowers, P. M. (1991): „Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the Questiones ad Thalassium“, *Christianity and Judaism in Antiquity* 7 (Notre Dame).
- (1992): „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of ‘perpetual progress’“, *Vigiliae Christianae*, 46, 151–171.
- (1992b): „The logology of Maximus the Confessor in his criticism of Origenism“, *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College*,

- 14–18 August 1989, ed. Daly R. J., Leuven. 570–576. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. 105).
- (1993): “The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor”, *Studia Patristica* 27, Leuven: Peeters, 145–149.
- (1995): „The Anagogical imagination. Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics“ y *Origeniana Sexta*, Origene et la Bible, ed. Gilles Dorival и Le Boulluec, BETL 118, Louvain, 639–645.
- (1996): „Gentiles on the soul: Maximus the Confessor on the substructure and transformation of the human passions“, *Journal of Early Christian Studies*, 4 (1), 57–85.
- (1997): „Realized Eschatology in Maximus the Confessor, Ad Thalassium 21“, *Studia Patristica* XXXII, 258–263.
- (2001): „The passion of Jesus Christ in Maximus the Confessor: A reconsideration“, *Studia Patristica*, 37, 361–377.
- (2006): „Bodily Inequality, Material Chaos, and the Ethics of Equalization in Maximus the Confessor“, *Studia Patristica* 42, ed. F. Young, M. Edwards, and P. Parvis. Leuven: Peeters Press, 51–56.
- Blumenthal, H. J. (1981): „Plotinus in later Platonism“, *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A. H. Armstrong*, ed. H J. Blumenthal and R.A. Markus, London: Variorum, 212–222.
- Bos, Abraham (1993): „Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-)Theology (Clem. Protrept. 5.66.4)“, *The Classical Quarterly, New Series* 43/1, 177–188.
- (2002): „‘Aristotelian’ and ‘Platonic’ dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism“, *Vigiliae Christianae* 56, 273–279.
- Bouchet, J. R. (1968): „La vocabulaire de l`union et du rapport des natures chez saint Gregorie de Nysse“, *Revue Thomiste*, 68, 544–551.
- Bouyer, Louis (1982): *History of Christian Spirituality, 1. The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, New York: Seabury.
- Busse, Adolf (1887): *Porphyry, Isagoge et In Aristotelis Categorias Comentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.1, Berlin: Reimer.
- Braaten, E.Carl (1963): „Modern Interpretations of Nestorius“, *Church History*, Vol. 32/3, 251–267.

- Bradshaw, David (2004): *Aristotle East and West, Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press.
- Bradshaw, Paul F. (2002): *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of the Early Liturgy*, 2nd edition, New York: Oxford University Press.
- Brammel, C. P. H. (1982): „Ignatian Problems“, *Journal of Theological Studies* 33, 62–97.
- Bréhier, E. (1970): *Plotin, Ennéades*, I, Paris.
- Berchman, M. Robert (1984): *From Philo to Origen: Middle Platonism in Translation*, Chico, Valif.
- Brock, P. Sebastian (1973): „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor“, *Analecta Bolandiana, Revue Critique D`Hagiographie*, Tome 91, Bruxelles, 299–346.
- (2006): *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy*, Ashgate.
- Bronwen, Neil (1998): *The Monothelite Controversy and Its Christology*, MATR dissertation, University of Durham.
- (2004): „‘The Blessed Passion of Holy Love’: Maximus the Confessor's Spiritual Psychology“, *Australian EJurnal of Theology*, February, URL: [http://dlibrary.acu.edu.au/research/theology/ejournal/aejt\\_2/bronwen\\_neil.htm](http://dlibrary.acu.edu.au/research/theology/ejournal/aejt_2/bronwen_neil.htm).
- Burton-Christie, Douglas (1993): *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford University Press: New York.
- Butler, Michael E. (1993): *Hypostatic Union and Monotelitism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, Phd diss., Fordham University, New York.
- Campanhausen von, Hans (1998): *The Fathers of the Greek Church*, Hendrickson Publishers.
- Caner, Daniel (2002): *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University of California Press: Berkeley.
- Carone, Gabriela Roxana (2005): *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Casiday, Augustine M. C. (2003): “Deification in Origen, Evagrius and Cassian”, *Origeniana octava Origen and the Alexandrian Tradition* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium) (ed. Lorenzo Perrone, P. Bernardino, D. Marchini) 995–1002.

- Chadwick, Henry, and Oulton, John Ernest Leonard (1954): *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen with Introductions and Notes by John Ernest Leonard Oulton and Henry Chadwick*. Volume: 2. Westminster Press, Philadelphia.
- Chadwick, Henry (1951): „Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy“, *Journal of Theological Studies*, 145–164.
- (1984): *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford.
- Charles, R. H. (1915): *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford.
- Christou, Panayiotis (1973): „Uncreated and Created, Unbegotten and Begotten in the Theology of Athanasius of Alexandria“, *Augustinianum* 13, 399–409.
- (1982): „Maximus Confessor on the Infinity of Man“, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Freiburg, 2–5 septembre 1980*, ed. Par F. Haizner et Chr. Schonborn, *Paranosis* 27, Freiburg, Suisse: Editions Universitaires, 261–277.
- Clark, Elizabeth A. (1990): „New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies“, *Church History* 59, 145–62.
- (1992): *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Columba, Stewart (1991): *Working the Earth of the Heart: The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to ad 431*, Oxford: Clarendon Press.
- Corrigan, Kevin (1996): „Essence and existence in the Enneadas“, y *The Cambridge Companion to Plotinus* (ed. Lloyd P. Gerson), Cambridge, 105–129.
- Cooper, Adam G. (2001): „Maximus the Confessor on the Structural Dynamics of Revelation“, *Vigiliae Christianae* 55, 161–86.
- (2001a): „‘Suffering Wonders’ and ‘Wonderful Sufferings’: Maximus the Confessor and his Fifth Ambiguum“, *Sobornost* 23:2, 45–58.
- (2003): „Christ as Teacher of Theology: Praying the Our Father with Origen and Maximus“, y *Origeniana octava Origen and the Alexandrian Tradition* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium) (ed. Lorenzo Perrone, P. Bernardino, D. Marchini), 1053–1060.



- (2005): *The Body in St. Maximus the Confessor*, Oxford.
- Croce, Vittorio (1974): *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Milan.
- Crouzel, Henri (1982): *Bibliographie critique d'Origène, Supplément I*, Brépols, Turnhout.
- (1989) *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, trans. A. S. Worrall (San Francisco: Harper & Row).
- (1991): *Origène et Plotin: Comparaisons doctrinales*, Paris, Pierre Téqui.
- (1996): *Bibliographie critique d'Origène, Supplément II*, Brépols, Turnhout.
- Curd, Patricia (2004): *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Parmenides Publishing.
- Daley, Brian E. (1976): „The Origenism of Leontius of Byzantium“, *Journal of Theological Studies New Series* 27, 333–69.
- (1982): „Apokatastasis and ‘Honorable Silence’ in the Eschatology of Maximus the Confessor“, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980* (Fribourg: Éditions Universitaires, 1982), 309–39.
- (1991): *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1993): „‘A Richer Union’: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ“, *Studia Patristica* 24, 239–65.
- (1995): „What Did ‘Origenism’ Mean in the Sixth Century?“, in Gilles Dorival and Alain le Boulluec (eds.), *Origeniana Sexta: Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août–3 septembre 1993*, Leuven: Leuven University Press, 627–38.
- (1998): „Origen’s ‘De principiis’: A Guide to the ‘Principles’ of Christian Scriptural Interpretation“, y John F. Petruccione, ed., *Nova et Vetera: Patristic Studies in Honor of Thomas Patrick Halton*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 3–21.
- (2001): „The Ministry of Primacy and the Communion of Churches“, in Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (eds.), *Church Unity and the Papal Office*, Grand Rapids, Mich., and Cambridge: William B. Eerdmans, 27–58.
- Dalmais, Irénée-Henri (1952): „La théorie des ‘logoi’ des créatures chez S. Maxime le Confesseur“, *Revue des Sciences Philosophique et Théologiques*, 244–249.

- (1965): 'Introduction' to *Saint Maxime le Confesseur*, Le mystère du salut (tr. Astérios Agryriou), Les écrits des saints, Namus.
- (1966): „L'heritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur“, *Studia Patristica* 8, 356–362.
- (1972) „Mystère Liturgique et Divinisation dans la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur“, in Jacques Fontaine and Charles Kannengiesser (eds.), *Epektasis: Mélanges Patristiques Offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris: Beauchesne, 55–62.
- (1982): „La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église. Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après Qu. Thal. 60 et la Mystagogie“, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires, 13–25.
- Davies, Henry H. (1898): „Origen's Theory of Knowledge“, *The American Journal of Theology*, 2/4 737–762.
- Davidson J. Ivor (2005): „'Not My Will but Yours be Done': The Ontological Dynamics of Incarnational Intention“, *International Journal of Systematic Theology* 7: 2, 178–204.
- Davis, T. Stephen, Daniel Kendall SJ. Gerald O'Collins SJ. (2002): *The Incarnation*, Oxford: Oxford University Press.
- DeFilippo, Joseph G. (2003): „Aristotelova identifikacija Prvog Pokretača kao Boga“, y *Aristotelova Metafizika* (prir. P. Gregorić i F. Grgić), Zagreb, 347–367.
- Deppe, Klaus (1971): *Der wahre Christ. Eine Untersuchung zum Frommigkeitsverständnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verständnis des essalianismus und Hesychasmus*, Gottingen.
- Diels, H. (1985): *Predsokratovci, Fragmenti*, Zagreb.
- Diels, H. – Kranz, W. (1903): *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Weidmannsche Buchhandlung.
- Dinsen, F. (1976): *Homoousios: Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel*, Kiel.
- Dix, Gregory (1954): *The Shape of Liturgy*, Glasgow.
- Dodds, E. R. (1997): „Komentar“ y *Proklo, Osnove teologije*, Zagreb.
- Doran, Robert (1995): *Birth of a Worldview: Early Christianity in Its Jewish and Pagan Context*, Westview Press, Boulder.

- Dörrie, H. (1941): *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung des messalianischen Makarios-Schriften*, Leipzig.
- (1976): *Platonica minora*, München.
- Dragas, G. D. (1987) „The Church in Saint Maximus’ Mystagogy“, *Irish Theological Quarterly*, 53:2, 113–129.
- Dragos, Bahrim (2008): „The Anthropic Cosmology of St. Maximus the Confessor“, *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, No. 3, 11–37.
- Driver, G. R. и Hodgson, Leonard (1925): *Nestorius: The Bazaar of Heracleides* (Newly translated from the Syriac and edited with an introd., notes & appendices), Oxford: Clarendon Press.
- Dysinger, Luke (2005): *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford: Oxford University Press.
- Eastwood, Martin (2003): „Church, God, and Martyrdom, in Ignatius of Antioch and Justin Martyr“, *Illo Tempore*, 22, URL: [www.earlychurch.org.uk/article\\_ignatius\\_eastwood.html](http://www.earlychurch.org.uk/article_ignatius_eastwood.html).
- Edwards, M. J. (2000): „Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 54, Issue 2, 159–177.
- Evans, J. A. S. (2000): *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*, London.
- Evans, David Beecher (1970): *Leontius of Byzantium. An origenist Christology*, Washington D.C.
- Esposito, Lisa Marie (1997): *Pseudo-Dionysis: A Philosophical Study of Certain Hellenic Sources*, Philosophy Center for Medieval Studies University of Toronto.
- Fairbairn, Donald (2003): *Grace and Christology in the Early Church*, Oxford: Oxford University Press.
- Ferguson, Everett (2003): *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- Farrell, J. P. (1987): *Free choice in St. Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University.
- (1989): *Free Will in St. Maximus the Confessor*, Saint Tikhon's Seminary Press.
- Flashar, Helut (1983): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Fridrich Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, Die Philosophie der Antike, Band 3,: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel/Stuttgrt: Schwabe (Превод на српски

- поглавља 4, *Aristoteles: Prva filosofija – teologija – ontologija – kritika ideja*, y Luča, Nikšić, 1–2, 1985, 88–101).
- Florovsky, Georges (1950): „Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy“, *Church History* 19, 77–96.
- (1957): „Eschatology in the Patristic Age: An Introduction“, *Studia Patristica* 2, 235–50.
- (1962): „The Concept of creation in Saint Athanasius“, *Studia Patristica* VI, 36–57.
- (1974): „Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje“, *Collected Works*, Vol. IV: 97–129.
- (1975): *Aspects of Church History, The Collected Works*, Vol. IV, Belmont, USA.
- (1976): *Creation and redemption, The Collected Works*, Vol. III, Belmont, USA.
- (1987): *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century, The Collected Works*, Vol. IX, Balmont USA.
- Fraade, Steven D. (1988): „Ascetical Aspects of Ancient Judaism“, y *Jewish Spirituality, Vol. I: From the Bible to the Middle Ages* (ed. A. Green), New York, 253–288.
- Francis, X. Murphy (1981): „Evagrius Ponticus and Origenism“, *Origeniana Tertia, The third International Colloquium for Origen Studies* (eds. Richard Hanson and Henri Crouzel), University of Manchester, 253–269.
- Frede, M., Patzig, G. (2003): „Ousia u Metafizici Z“, y *Aristotelova Metafizika* (prir. P. Gregorić i F. Grgić), Zagreb, 199–218.
- Garrigues, J. M. (1974): „La personne composée du Christ d’après saint Maxime le Confesseur“, *Revue Thomiste* 74:2, 181–204.
- Gatti, Maria Luisa (1987): *Visione sinnotica del pensiero di Massimo sulla base dei suoi testi fondamentali: Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi pre una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico et religioso*, Introduzione di G. Reale, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezione di Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi, 2, Milano: Vita e Pensiero.
- Gauthier, R. A. (1954): *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain*, Recherches de théologie ancienne et médiévale, 21.
- Gavrilyuk, Paul L. (2004): *The Suffering of the Impassible God*, Oxford University Press.

- (1974): „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur“, *Istina*, 19:3. 272–296.
- Geanakoplos, D. J. (1969): „Some aspects of the influence of the Byzantine Maximus the Confessor on the theology of East and West“, *Church History* 38, 150–163.
- Gelpi, Donald L. (2001): *The Firstborn of Many: A Christology for Converting Christians*, Vol. 1, Marquette University Press, Milwaukee.
- Gersh, Joseph (1978): *From Iamblichus to Eriugena: an investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*, Leiden: Brill.
- Golitzin, Alexander (1999a): „Spirituality: Eastern Christian“, изворно објављено у: *Encyclopedia of Monasticism*, Fitzroy Dearborn publishers, Chicago 2000, vol. II, URL: <http://www.marquette.edu/maqom/Spirituality>
- (1999b): „‘Suddenly’, Christ: The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites“, URL: <http://www.marquette.edu/maqom/Suddenly>
- (1999c): „Dionysius Areopagita: A Christian Mysticism?“, URL: <http://www.marquette.edu/maqom/Lumxida.html>
- (2002a): „Liturgy and Mysticism: The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity. Part I“, URL: <http://www.marquette.edu/maqom/Liturgy.pdf>
- (2002b): „Liturgy and Mysticism: The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity. Part II“, URL: <http://www.marquette.edu/maqom/Liturgy2.pdf>
- (2002c): „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality“, *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S. T. Kimbrough, New York, 129–156.
- Goulder, Michael D. (1999): „Ignatius ‘docetists’“, *Vigiliae Christianae* 53, 16–30.
- Graham, Daniel W. (2006): *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton University Press.
- Grant, Robert M. (1971): „Early Alexandrian Christianity“, *Church History*, Vol. 40, No. 2, 133–144.
- Gray, P. T. R. (1984): „Theodoret on the ‘One Hypostasis’: An Antiochene Reading of Chalcedon“, *Studia Patristica* 15:1, 301–304
- Greer, Rowan A. (1979): *Origen*, Paulist Press, New York.
- Grdzeldze, T. (2001): „Liturgical space in the writings of Maximus the Confessor“, *Studia Patristica*, 37. 499–504.

- Gribomont, Jean (1985): „Eastern Christianity“ in *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Crossroad, New York, 86–112.
- Grillmeier, Aloys (1975): *Christ in Christian Tradition. Volume one: From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, John Knox Press, Atlanta.
- (1987): *Christ in Christian Tradition. Volume two, Part one: From Chalcedon to Justinian I*, John Knox Press, Atlanta.
- (1995): *Christ in Christian Tradition. Volume two, Part two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, John Knox Press, Atlanta.
- Grondije, L. H. (1960): „La terminologie metalogique dans la theologie Dionysienne“, *Nederland Theologisch Tijdschrift* 14, 420–430.
- Grumel V. (1952): „Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur“, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome X, 448–459, Paris.
- Guillaumont, Antoine (1980): „Messaliens“, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Vol. 10, 1074–83.
- Hadot, Pierre (2006): *The Veil of Isis, An Essay of the History of the Idea of Nature*, Harvard University Press.
- Halper, Edward C. (2005): *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*, Parmenides Publishing.
- Hanson, R.C. (2003): *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, ed. Joseph W. Trigg (reprint of 1959 edition: Nashville: Westminster John Knox).
- Harmeless, William and Fitzgerald, Raymon (2001): „The Sapphire Light of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus“, *Theological Studies* 62, 498–529.
- Harnack, Adolf von (1893–9): *History of Dogma* II, London.
- (1893–9): *History of Dogma* IV, London.
- Hauptmann, P. (1984): „Maximus Confessor, Gestalten der Kirchengeschichte“, *Alte Kirche*, Stuttgart, 2:2. 275–288.
- Heine, E. Ronald (2002): *The Commentaries of Origen and Jerome on St. Paul's Epistle to the Ephesians*, Oxford University Press.
- Heinzer, Felix (1981): „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors“, *Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28, 372–392.

- Hovorun, Cyril (2008): *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill – Leiden.
- Hussey, J. M. (1986): *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, Terence (2007): *The Development of Ethics*, Oxford University Press.
- Jackson, Darrell B. (1966): „Sources of Origen's Doctrine of Freedom“, *Church History* 35:1, 13–23.
- Jaeger, Werner (1948): *Aristotle Fundamentals of the History of His Development*, Oxford, Clarendon Press.
- (1954): *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden.
- (1961): *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Janz, P. D. (2011): „Metaphysic“, y *The Cambridge Dictionary of Christian Theology* (Eds. I. McFarland, D. A. S. Fergusson, K. Kilby, I. R. Torrance), Cambridge University Press, 309–311.
- Jevremović, Petar (1995): „Personologija i ontologija u spisima Svetog Maksima Ispovednika“, *Gledišta* 1/6, 132–150.
- Kapriev, Georgi (2005): *Philosophie in Byzanz*, Königshausen & Neumann.
- Kattan, E. Assad (2006): „The Christological Dimension of Maximus Confessor`s Biblical Hermeneutics“, *Studia Patristica*, Vol. XLII, Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held on Oxford 2003, ed. Frances Margaret Young, Mark J. Edwards, Paul M. Parvis, Peeters Publishers, 169–174.
- Kemmer, A. (1962): „Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius“, *Revue Bénédictine* 72, 278–306.
- Kiesling, Christopher (1986): „On relating the the Persons of the Trinity“, *Theological Studies* 47, 599–616.
- Kovacs, Judith L. (2001): „Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria“, *Journal of Early Christian Studies*, Volume 9, Number 1, 3–25.
- Krivocheine, Basile (1980): *Dans la lumière du Christ. Saint Symeon le Nouveau Theologien 949–1022. Vie Spiritualite-Doctrine*, Chevetogne.

- Laga, Carl (1982): „Maximus as a Stylist in Quaestiones ad Thalassium“, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980* (Fribourg: Éditions Universitaires, 139–46.
- Laird, Martin (2004): *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith – Union, Knowledge, and Divine Presence*, Oxford: Oxford University Press.
- Lampe, G. W. H. (1961): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford at The Clarendon Press.
- Lang, Uwe Michael (2001): *John Philoponus and the Controversies Over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator* (Spicilegium Sacrum Lovaniense), Leuven: Peeters Publishers.
- Langerbeck, V. H. (1957): „The Philosophy of Ammonius Saccas“, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77, Part 1, 67–74.
- Larchet, J. C. (1994): „Introduction à saint Maxime le Confesseur“ in Emmanuel Ponsoye (ed. and trans.), *Maxime le Confesseur. Ambigua*, Collection l'Arbre de Jesse, Paris: Éditions de l'Ancre.
- (1996): *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris: Éditions du Cerf.
- (1998): „Ancestral Guilt according to St Maximus the Confessor: A Bridge between Eastern and Western Conceptions“, *Sobornost* 20:1, 26–48.
- (1998a): *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris: Éditions du Cerf.
- (2004): “La conceptin maximienne des énergies divines et des logoi et la théorie platonicienne des idées”, *Philotheos* 4, 276–283.
- Leitzmann, H. (1904): *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Tübingen: Teubner.
- Little, V. A. C. (1934): *The Christology of the Apologists*, London.
- Lienhard, T. Joseph (2000): „Origen and the Crisis of the Old Testament in the Early Church“, *Pro Ecclesia* 9, 355–66.
- Léthel, François Marie (1979): *Théologie de l'agonie du Christ la liberte humaine du fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumiere par saint Maxime le Confesseur*, Paris.



- (1982): „La prière de Jésus a Gethsémania dans la controverse monothélite“, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, 2–5 septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires, 207–214.
- Lossky, V. (1962): *Saint Denys Aréopagite et saint Maxime le Confesseur*, Id. *Vision de Dieu*, Neuchâtel.
- (1976): *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, New York, St. Vladimir`s Seminary Press.
- Loofs, Friedrich (1905): *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius, Gesammelt, Untersucht und Herausgegeben*, Halle: Max Niemeyer.
- Loon, Hans van (2009): *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Brill – Leiden.
- Louth, Andrew (1981): *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Clarendon Press.
- (1986): „Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite“, *Journal of Theological Studies New Series* 37, 432–8.
- (1989): *Denys the Areopagite*, London: Geoffrey Chapman.
- (1993a): „St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence“, *Studia Patristica* 28, 166–74.
- (1993b): „St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition“, in Sarah Coakley and David A. Pailin (eds.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*, Oxford: Clarendon Press, 117–30.
- (1996): *Maximus the Confessor*, Early Church Fathers, London and New York: Routledge.
- (1997a): „St. Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy“, in Ysabel de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa Postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21–24 septembre 1994*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 329–39.
- (1997b): „The Body in Western Catholic Christianity“, in Sarah Coakley (ed.), *Religion and the Body* (Cambridge Studies in Religious Traditions 8), Cambridge: Cambridge University Press, 111–30.

- (1997c): „Wisdom of the Byzantine Church: Evagrius of Pontos and Maximos the Confessor“, *Paine Lectures in Religion*, ed. Jill Raitt, Columbia: Department of Religious Studies, University of Missouri.
- (1998): „Recent Research on St Maximus the Confessor: A Survey“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 42, 67–83.
- (2000): „Later theologians of the Greek East“, in *The Early Christian World*, Volume: 1. (Philip F. Esler – ed.), Routledge, London, 580–601.
- (2002): *St John Damascene*, Oxford University Press.
- (2002b): *Denys the Areopagite (Outstanding Christian Thinkers)*, Continuum International Publishing Group.
- (2004): „The Ecclesiology of Saint Maximos the Confessor“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 4:2, 109–120.
- Lynch, John J. (1975): „Leontios of Byzantium. A Cyrillian Christology“, *Theological Studies* 36, 455–471.
- Ludlow, Morwenna (2000): *Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford.
- MacDonald Cornford, Francis (1997): *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company.
- Macomber, W. (1958): „The Christology of the Sinod of Seleucia–Ctesiphon A.D. 486“, *Orientalia Christiana Periodica* 24, 145–154.
- Madden, Nicholas (1993): „Composite Hypostasis in Maximus Confessor“, *Studia Patristica* 28, 175–97.
- Madden, John D. (1982): „The authenticity of early definitions of Will (thelêsis)“, in *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, 2–5 septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires, 61–79.
- Maloney, A. S. J. George, and Ware, Kallistos (1992): *The Fifty Spiritual Homilies and The Great Letter*, Paulist Press: New York.
- Marriot, George L. (1926): „The Messalians; And the Discovery of Their Ascetic Book“, *The Harvard Theological Review* 19/2, 192.
- Mazza, Enrico (1999): *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, Liturgical Press.

- McGuckin, John (1985): „Christ as Savior in the West“ in *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* (Jean Ledercq, Bernard McGinn, John Meyendorff – eds.), Crossroad: New York, 253–259.
- (1994): *St. Cyril of Alexandria, The Christological Controversy, its History, Theology and Texts* (Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 23).
- McFarland, Ian A. (2001): „Christ, Spirit and Atonement“, *International Journal of Systematic Theology* 3: 1, 83–93.
- (2005): „‘Naturally and by grace’: Maximus the Confessor on the operation of the will“, *Scottish Journal of Theology* 58: 410–433.
- (2005a) The Body of Christ: Rethinking a Classic Ecclesiological Model, *International Journal of Systematic Theology*, Volume 7: 3, 225–245
- (2007): „‘Willing Is Not Choosing’: Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology“, *International Journal of Systematic Theology* 9: 1, 3–23.
- McLeod, Frederick G. (2002): „The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia’s Understanding of Baptism and the Eucharist“, *Journal of Early Christian Studies* 10, 37–75.
- McNamara K. (1952–1953): „Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy“, *The Irish Theological Quarterly*, Vol. 19, 254–278; 1953, Vol. 20, 172–191.
- McWilliam, Dewart Joanne (1975): „The notion of person underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia“, *Studia Patristica* 12, Berlin, 199–207.
- Meredith, Anthony (1999): *Gregory of Nyssa*, London and New York.
- Meyendorff, John (1963): „St. Peter in Byzantine Theology“, in J. Meyendorff *et al.*, *The Primacy of Peter*, London: Faith Press, 7–29.
- (1974): „Free Will (γνώμη) in Saint Maximus the Confessor“, in Andrew Blane (ed.), *The Ecumenical World of Orthodox Civilization: Russia and Orthodoxy*, iii. *Essays in Honor of Georges Florovsky*, Paris and The Hague: Mouton, 71–75.
- (1977): „Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the ‘Macarian’ Problem“, *KYRIAKON: Festschrift Johannes Quasten* (ed. by P. Granfield), Münster, 585–590.
- (1979): *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press: New York.

- (1984): „Byzantium as Center of Theological Thought in the Christian East“, in Patrick Henry (ed.), *Schools of Thought in the Christian Tradition*, Philadelphia: Fortress Press, 65–74.
- (1984a): *Christ as Savior in the East* in: *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* (ed. Bernard McGinn, John Meyendorff, Jean Ledercq), Crossroad, New York, 231–257.
- (1985): “The Role of Christ I. Christ as Savior in the East”, y *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, ed., with Bernard McGinn, *World Spirituality*, v. 16. New York: Crossroad, 231–251.
- (1987): *Christ in Eastern Christian Thought*, New York: St Vladimir's Seminary Press.
- (1989): *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 a.d.*, New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Milburn, R. L. (1954): *Early Christian Interpretation of History*, London.
- Mingana, Alphonse (1932): *Theodore of Mopsuestia, Commentary on the Nicene Creed*, Woodbrooke Studies, 5, Cambridge: W. Heffer & Sons.
- (1933): *Theodore of Mopsuestia, Commentary on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrook Studies 6, Cambridge: W. Heffer & Sons.
- Milton, Anastos V. (1962): „Nestorius was Orthodox“, *Dumbarton Oaks Papers* 16, 119–40.
- Moeller, Charles (1951): *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, in: Aloys Grillmeier/Heinrich Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Gesch. und Ggw.*, I, Würzburg.
- Moffatt, James (1930): „Ignatius of Antioch. A study in Personal Religion“, *The Journal of Religion* 10/2, 169–186.
- Moravcsik, Julius (2000): *Plato and Platonism: Plato's Conception of Appearance and Reality – Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes (Issues in Ancient Philosophy)*, Wiley-Blackwell.
- Moreschini, Claudio (2009): *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Mortley, Raoul (1986): *The rise and fall of logos (Theophaneia)*, Hanstein.

- Mosshammer, Alden (1990): „Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae*, 44/2, 136–167.
- Moore, Edward (2004): „The Christian Neoplatonism of St. Maximus the Confessor“, *Quodlibet Journal* 6:3 (URL: <http://www.quodlibet.net/moore-maximus.shtml>).
- (2005): „Evagrius Ponticus and the Condemnation of Origen“, *Theandros, An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, 2:3 (URL: <http://www.theandros.com/evagrius.html>)
- Müller, Fridericus (1958): *Gregorii Nysseni Opera Dogmatica Minora*, pars I, Leiden: Brill.
- Müller, Gotthold (1958): „Origenes und die Apokatastasis“, *Theologisches Zeitschrift* 14, 174–190.
- Nellas, Panayiotis (1987): *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, trans. Norman Russell, New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Nichols, Aidan (1993): *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Norris, Richard A. (1980): *The Christological Controversy*, Fortress Press.
- O’Keefe, John J. (1987): *A historic-systematic study of the Christology of Nestorius: a reexamination, based on a new evaluation of the literary remains in his “Liber Heraclidis”*. Inaug. diss. -- Westfälische Wilhelms-Universität, Münster in Westfalen.
- (1997): „Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology“, *Theological Studies* 58, 39–60.
- Osborn, E. F. (1957): *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge.
- Osborn, Eric (2004): *Irenaeus of Lyon*, Cambridge.
- Osborne, Catherine (1992): „Neoplatonism and Love of God in Origen“, *y Origeniana Quinta, Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989* (ed. Robert J. Dalay) (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), 270–283.
- Owens, Joseph (1978): *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Pageles, Elaine (2002): „Irenaeus, The ‘Canon of Truth’, and the Gospel of John: ‘Making a Difference’ through hermenautic and ritual“, *Vigiliae Christianae* 56, 339–371.

- Panenbergh, Volfhart (2003): *Teologija i filozofija: njihov odnos u svetlosti njihove zajedničke istorije*, PLATO, Beograd.
- Pannenberg, Wolfhart (2002): *Jesus – God and Man* (eng. trans. Lewis L. Wilkins, Duane A. Priebe), SCM Press.
- (2004): *Systematic Theology*, Volume 1, T&T Clark, London, New York.
- Patterson, L. G. (1967): *God and History in Early Christian Thought*, London.
- Pelikan, Jaroslav (1971): *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, i. *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- (1973): „‘Council or Father or Scripture’: The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor“, in David Nieman and Margaret Schatkin (eds.), *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of The Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky*, *Orientalia Christiana Analecta* 195, Rome: Pontificale Institutum Studiorum Orientalium, 277–88.
- (1974): *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, II. *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- (1982): *The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thought*, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires, 387–402.
- (1985): „Introduction“, y *Maximus Confessor, Selected Writings*, перевод и напомене George C. Berthold, New York: Paulist Press.
- (1987): „The Odyssey of Dionysian Spirituality“ in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, Paulist Press, New York.
- (1993): *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven and London: Yale University Press.
- Perl, Eric D. (1991): *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*, Ph.D. thesis, Yale University.
- (1994): *Metaphysics and Christology in Maximus Confessor and Eriugena*, in Bernard McGinn and Willemien Otten (eds.), *Eriugena: East and West. Papers for the Eighth*

- International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenean Studies*, Chicago and Notre Dame 18–20 October 1991 (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 253–70.
- (2007): *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York.
- Piret, Pierre (1983): *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris.
- Des Places, É. (1973) *Numénius. Fragments*, Paris: Belles Lettres.
- Plass, Paul (1980): „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, *The Thomist* 44, 259–77.
- (1984): „‘Moving Rest’ in Maximus the Confessor“, *Classica et mediaevalia* 35, 177–90.
- Plested, Marcus (2004): *The Macarian Legacy – The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford: Oxford University Press.
- Pope, Stephen J. (2001): „Natural law and Christian ethics“, y *The Cambridge Companion to Christian Ethics* (Ed. Robin Gill), 77–95.
- Prestige, G. L. (1940): *Fathers and Heretics: Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue*, London.
- (1952): *God in Patristic Thought*, London: SPCK.
- Price, R. M. и Binns, J. (1991): *Cyril of Scythopolis: Lives of the Monks of Palestine*, Kalamazoo, Mich.
- Proudfoot, M. & Lacey, A. R. (2010): *The Routledge Dictionary of Philosophy* (4th ed.), London and New York.
- Pusey, E. (1875): *Cyrolli Alex. Epistolae tres oecumenicae, libri V c. Nestorium, XII capitum explanatio, XII capitum defensio utraque scholia de Incarnatione Unigeniti*, Oxford.
- Quasten, Johannes (1983): *Patrology*, Vol. II, Christian Classics Inc., Westminster.
- (1986): *Patrology*, Vol. III, Christian Classics Inc., Westminster.
- Quispel, Gilles (1964): „The Syrian Thomas and Syrian Macarius“, *Vigiliae Christianae* 18/4, 226–235.
- (1985): „The Study of Encratism: A Historical Survey“, y *La Tradizione dell'Enkrateia* (ed. U. Bianchi), Rome, 35–81

- Roberts, Louis (1970): „Origen and Stoic Logic“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 101, 433–444.
- Romanides, John S. (1956): *The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch*, Atlanta.
- (1958): „Justin Martyr and the Fourth Gospel“, *Greek Orthodox Theological Review* 4, 115–134.
- (1959): „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia’s Christology and some Suggestions for a Fresh Approach“, *Greek Orthodox Theological Review* 5.2, 140–185.
- Rees, Silas (1940): „The life and personality of Leontius of Byzantium“, *Journal of Theological Studies* 41, 263–280.
- Richard, Marcel (1944): „Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance“, *Mélanges de science religieuse* I, 35–88.
- Richardson, Cyril C. (1937): „The Condemnation of Origen“, *Church History* 6:1, 50–64.
- (1954): *Christology of the Later Fathers*, ed. Edward Rochie Hardy, Philadelphia.
- Ricoeur, Paul (1982): *Être, essence et substance chez Platona et Aristote*, Paris.
- Rist, John M. (1981): „Basil’s ‘Neoplatonism’: its Background and Nature“, y *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, ed. Paul J. Fedwick (Toronto: Pontifical Institute of medieval Studies), 1: 137–220.
- Riou, Alain (1973): *Le Monde et L’Église selon Maxime le Confesseur*, Théologie Historique 22, Paris: Beauchesne.
- Rossi, Francesco (1885): „Trascrizione di tre manoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana“, in *Memorie della Accademia delle Scienze di Toine*, Serie II, XXXVII, 67–84.
- Roemer, Paul and Lamoreaux, C. John (1998): *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus – Annotating the Areopagite*, Oxford: Clarendon Press.
- Roemer, Paul (1984): *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (1985): „The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius“, *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, eds. Jean Lederer, Bernard McGinn, John Meyendorff, Crossroad, New York, 132–151.
- (1993): *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and Introduction to their Influence*, New York and Oxford: Oxford University Press.



- (1998): „*Maximus the Confessor*, by Andrew Louth“, *Church History*, 67/2, 354.
- Roques, R. (1947): „La primat du Transcendent dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys“, *Revue d'Ascetique et de Mystique* 23, 142–170.
- Rubenson, Samule (1990): *The Letters of St. Anthony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of the Saint*, Lund.
- Russell, Norman (2000): *Cyril of Alexandria*, London.
- (2004): *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press.
- Samuel, V. C. (1957): *The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch*, Yale University.
- Samuelson, Norbert M. (1995): *Judaism and the Doctrine of Creation*, Cambridge University Press.
- Sandbach, F. H. (1989): *The Stoics*, London.
- Sashs, John R. (1991): „Current Eschatology: Universal Salvation and the problem of Hell“, *Theological studies* 52, 227–254.
- Savvidis, Kyriakos (1997): *Die Lehre von der Vergottlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien: EOS-Verlag, 195–197.
- Schönborn, Christoph (1984): *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Novalis, Schaffhausen.
- Schwartz, Eduard (1928): *Cyrril und der Mönch Viktor*, Wien und Leipzig.
- (1939): *Vita Sabae, Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig.
- Scouteris, Constantine (2005): „Platonic Elements in Pseudo-Dionysius Anti-Manichaeon Ontology“ (<http://www.cc.uoa.gr/theology/html/english/pubs/doctrsec/scouteris/05/05.htm>).
- Shults, F. L. (1996): „A dubious Christological formula: from Leontius of Byzantium to Karl Barth“, *Theological Studies* 57, 431–446.
- Seelers, R. V. (1953): *The Council of Chalcedon : A Historical and Doctrinal Survey*, London: S.P.C.K.
- (1954): *Two Ancient Christologies – A Study in the Christological Thought of the School of Alexandria and Antioch in the Early Hirstory of Christian Doctrine*, London.

- Sellers, Robert Victor (1940): *Two Ancient Christologies: a study in the Christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of Christian doctrine*, London.
- Shaw, Gregory (1995): *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (Hermeneutics: Studies in the History of Religions), Pennsylvania State University Press.
- (1999): „Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite“, *Journal of Early Christian Studies* 7, 573–600.
- Sherwood, Polycarp (1952): *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Studia Anselmiana 30, Rome: Herder.
- (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Studia Anselmiana 36, Rome: Herder.
- (1955a): *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life, the Four Centuries on Charity*, Ancient Christian Writers 21, New York, and Ramsey, NJ: Newman Press.
- (1955b): *St. Maximus the Confessor – The Ascetic Life \* The Four Centuries on Charity* (translated and annotated by Polycarp Sherwood), London.
- (1958): „Exposition and Use of Scripture in St Maximus as Manifest in the Quaestiones ad Thalassium“, *Orientalia Christianae Periodica* 24, 202–7.
- (1958a): *Maximus and Origenism*, *Αρχη και Τελος*, XI Internationalen Byzantinischen Kongress, München, 1–2.
- Sinkewicz, Robert E. (2006): *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus* (Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press.
- Sorabji, Richard (1983): *Time, Creation and Continuum*, London.
- (1988): *Matter, Space and Motion*, London.
- (2000): *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (*The Gifford Lectures*), Oxford University Press.
- (2004): „The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor“, *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day* (ed. M. W. F. Stone), Routledge.
- (2006): *Self: Ancient and Modern Insights About Individuality, Life, and Death*, Oxford University Press.
- Staats, Reinhart (1985): „Basilus als lebende Mönchsregel in Gregors von Nyssa De virginitate“, *Vigiliae Christianae* 39, 228–55.

- Stamatellos, Giannis (2007): *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads* (Suny Series in Ancient Greek Philosophy), State University of New York Press.
- Stead, G. Christopher (1974); „Homoousios dans la pensée de Saint Athanase,“ y *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* (ed. Charles Kannengiesser), Paris: Beauchesne, 231–53;
- Stead, Julian (1989): „The Meaning of Hypostasis in Some Texts of the ‘Ambigua’ of Saint Maximus the Confessor“, *Patristic and Bizantine review*, 8: 1–3.
- Steenberg, Matthew C. (2006): “Gnostic will and a challenge to the true humanity of Christ in Maximus Confessor”, *Studia Patristica* 42, 237–242.
- Sturch, Richard (1991): *The Word and the Christ: An Essay in Analytic Christology*, Oxford.
- Sullivan, Francis Aloysius (1956): *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Analecta Gregoriana), Romae.
- Terezis Christos – Tzouramani Eugenia (1999): „The Dialectic Relationship between God and Human Beings in Origen and Maximus the Confessor“, *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 44. 329–339.
- Theodoropoulos, Helen Creticos (1998): „*Maximus the Confessor*, by Andrew Louth “, *The Journal of Religion*, Vol. 78/3, 432–433.
- Thunberg, Lars (1982): „Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor. With Particular Reference to the Doctrine of the Eucharistic Presence“, in Felix Heinzer and Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires, 285–308.
- (1985): *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*, New York: St Vladimir's Seminary Press (српски превод: Сестринство Тројеручице, Тунберг, Ларс (2008б): *Човек и космос, визија светог Максима Исповедника*, Београд – Шибеник).
- (1985a): „Eastern Christianity in the West“ in *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* (Jean Lederq, Bernard McGinn, John Meyendorff – eds.), Crossroad: New York, 291–311.

- (1995): *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago, and La Salle, Ill.: Open Court., (српски превод Н. Колунџић: Тунберг, Ларс (2008):, *Микрокосмос и посредник, Теолошка антропологија Максима Исповедника*, Београд – Шибеник).
- Telepneff G. and Bishop [now Archbishop] Chrysostomos (1990): „The Transformation of Hellenistic Thought on the Cosmos and Man in the Greek Fathers“, *The Patristic and Byzantine Review* IX, 2–3.
- Tiles, J. E. (2000): *Moral Measures – An Introduction to Ethics West and East*, London and New York.
- Törönen, M. (2007): *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford.
- Tollefsen, Torstein (2000): *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of His Metaphysical Principles*, Oslo: University of Oslo, Department of Philosophy.
- (2001): „Did St. Maximus the Confessor have a concept of participation?“, *Studia Patristica*, 37, 618–625.
- (2008): *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* (Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press.
- Trigg, Joseph W. (1998): *Origen*, London.
- Tsirplanis, Constantin (1982): „Aspects of Maximus theology of politics, history and the kingdom of God“, *Patristic and Byzantine review* 1, 1–21.
- Tugwell, Simon (1986): „Evagrius and Macarius“ in *The Study of Spirituality* (eds. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright Edward Yarnold, SJ), New York: Oxford University Press, 168–174.
- Turcescu, Lucian (2002): „‘Person’ versus ‘Individual’, and other modern misreadings of Gregory of Nyssa“, *Modern Theology* 18:4 October, 527–539.
- (2005): *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press.
- Tzamalikos, Panayiotis (1991): „Origen and the Stoic View of Time“, *Journal of the History of Ideas* 52, 4, 535–561.
- (2007): *Origen : Philosophy of History & Eschatology*, Brill, Leiden – Boston.

- Vaage, E. Leif, Wimbush, L. Vincent (1999): *Asceticism and the New Testament*, New York and London.
- Van den Berg, Robbert M. (2005): „God the Creator, God the Creation: Numenius’ Interpretation of Genesis 1:2 (Frg. 30)“ y *The Creation Of Heaven And Earth: Re-interpretations Of Genesis 1 In The Context Of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, And Modern Physics* (ed. George H. Van Kooten), 109–123.
- Venneste, J. (1959): *La mysterie de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l’Areopaites* (Desclee de Brouwer).
- Viller, M. (1930): „Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: les oeuvres d’Évagre le Pontique“, *Revue d’Ascétique et de Mystique* 11, 156–184, 239–268, 331–336.
- Vishnevskya, Elena (2007): „Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor“, y *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Fairleigh Dickinson University Press, 132–146.
- De Vogel, C. J. (1970): *Philosophia I, Studies in Greek Philosophy*, Assen: VanGorcum.
- (1985): „Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 39, 1–62.
- (1988): *Rethinking Plato and Platonism*, Brill.
- Völker, Walther (1964): *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden.
- (1974): *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden.
- Volp, Ulrich (2006): *Die Würde des Menschen: Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche* (Vigiliae Christianae Supplements, 81), Brill, Leiden – Boston.
- de Vries, Wilhlem (1941): „Der ‘Nestorianismus’ Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre“, *Orientalia Chrirtiana Periodica* VII, 91–148.
- Young, Frances M. (1983): *From Nicea to Chalcedon*, London, SCM Press.
- Ware, Kallistos (1999): „Preface“ y *Pseudo-Macarius: The fifty spiritual homilies and The great letter*, Paulist Press: New York.
- (2001): „Origen and the Suffering of God“, *Studia Patristica* 36, 456–60.
- Warren, W. Edward (1975): *Porphyry the Phoenician*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

- Watts, Thomas (2009): „Two Wills In Christ? Contemporary Objections Considered In The Light Of A Critical Examination Of Maximus The Confessor’s ‘Disputation With Pyrrhus’“, *Westminster Theological Journal* 71, 455–487.
- Watt, J. H. I. (1966): „The authenticity of the writings ascribed to Leontius of Byzantium. A new approach by means of statistics“, *Studia Patristica VII*, Berlin, 321–336.
- Wear, K. Sarah and Dillon, John (2007): *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition – Despoiling the Hellenes*, Ashgate.
- Weijenborg, Reinoud (1969): *Les Lettres d’Ignace d’Antioch, Etude critique Litteraire et de Theologie*, Leiden: Brill.
- Wikgren, Allen (1961): *Early Christian Origins: Studies in Honor of Harold R. Willoughby*, Chicago.
- Wilken, Robert L. (1995): „Maximus the Confessor on the Affections in Historical Perspective“, *Asceticism*, Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis (edd.), Oxford: Oxford University Press, 412—423.
- Williams, Janet (1999): „The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite“, *Downside Review* 408, 157–72; 409, 235–50.
- (2001): „The Incarnational Apophasis of Maximus the Confessor“, *Studia Patristica* 37, 631–635.
- Williams, Michael A. (1997); *The Immovable Race: Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, Brill Academic Publishers.
- Williams, Rowan (1989): „Ascetic Enthusiasm: Origen and the Early Church“, *History Today*, 31–37.
- Witt, R. E. (1931): „The Hellenism of Clement of Alexandria“, *The Classical Quarterly* 25, 3/4, 195–196.
- Welz, Claudia (2008): *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*, Mohr Siebeck.
- Wessel, Susan (2004): *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The making of a Saint and of Heretic*, Oxford Early Christian Studies.
- Wolfson, A. Harry (1976): *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press.
- Yannaras, C. (1984): *The Freedom of Morality*, St. Vladimirs Seminary Press, New York.
- Zizioulas, John (1985): *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

- (1991): „On Being a Person: towards an Ontology of Personhood“y *Persons, Divine and Human*, eds. Christoph Schwoebel and Colin Gunton, 33–46.
- (1993): „The Church as the ‘Mistical’ Body of Christ“, y *The Eucharist Makes the Church, Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue* (ed. Paul Mc Partlan), T&T Clark, Edinburgh.
- (1996): „Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession in the First Five Centuries“, *Louvian Studies* 21, 153–168.
- (2007): *Communion and Otherness, Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, New York.
- (2010): *The One and the Many – Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Sebastian Press.
- (2011): *The Eucharistic Communion and the World*, T&T Clark, New York.
- Žižek, Slavoj (2001): *Manje ljubavi – više mržnje! Ili, zašto je vredno boriti se za hrišćansko nasleđe*, Beograd.

### ***Кратка биографија кандидата:***

Презвитер мр Александар Ђаковац (1971) завршио је основне студије на Православном Богословском Факултету у Београду 1998. године. Постдипломске студије уписао је на Православном Богословском Факултету у Београду и положио све испите прописане законом. Магистарски рад под називом ХРИШЋАНСКО СХВАТАЊЕ ЛИЧНОСТИ (ДО СВ. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА) одбранио је на Богословском факултету Српске православне Цркве у Београду дана 17. октобра 2003. године. Дана 25. 02. 2013. године, на основу одлуке Изборног већа Православног богословског факултета Универзитета у Београду број 01/4–147/5 изабран је за место асистента Катедре за Догматику, за предмет Увод у богословље. На Седници Научно-наставног већа Православног богословског факултета Универзитета у Београду одржаној 15. октобра 2009. године, презвитеру мр Александру Ђаковцу одобрена је тема докторске дисертације под називом ОНТОЛОГИЈА И ЕТИКА У СВЕТЛУ ХРИСТОЛОГИЈЕ СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА. Веће друштвено-хуманистичких наука Универзитета у Београду одобрило је тему дисертације дана 23. 03. 2010. год. (под бр. 612–18/377/09).



**Прилог 1.**

## **Изјава о ауторству**

Потписани: Александар Ђаковац

Број уписа: 5/191/2008

### **Изјављујем**

да је докторска дисертација под насловом:

**„ОНТОЛОГИЈА И ЕТИКА  
У СВЕТЛУ ХРИСТОЛОГИЈЕ  
СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА“**

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

**Потпис докторанда**

У Београду, 24. 1. 2014.

---

Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије  
докторског рада**

Име и презиме аутора: Александар Ђаковац

Број уписа: 5/191/2008

Студијски програм: Докторска дисертација по старом програму

Наслов рада: „ОНТОЛОГИЈА И ЕТИКА У СВЕТЛУ ХРИСТОЛОГИЈЕ СВЕТОГ  
МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА“

Ментор: Еп. др Игнатије Мидић, редовни професор Православног богословског  
факултета Универзитета у Београду

Потписани Александар Ђаковац

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској  
верзији коју сам предао за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума  
Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања  
доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране  
рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне  
библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у  
Београду.

**Потпис докторанда**

У Београду, 24. 1. 2014.

---

### Прилог 3.

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„ОНТОЛОГИЈА И ЕТИКА  
У СВЕТЛУ ХРИСТОЛОГИЈЕ  
СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА“

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

**Потпис докторанда**

У Београду, 24. 1. 2014.

---