

Др Артемије Радосављевић
јеромонах

ПРОБЛЕМ НЕУСЛОВЉЕНОСТИ ИЛИ УСЛОВЉЕНОСТИ ОВАПЛОЋЕЊА БОГА ЛОГОСА

(По светом Максиму Исповеднику)

Основни је став светог Максима да тајна „обожења“ човека, базира се и изграђује у целини на надумној тајни очовечења и оваплоћења Бога. Те две тајне у православној теологији заједно стоје или падају, јер су међусобно неразднојно повезане. За разумевање, пак, узајамног односа ових двеју тајни, тј. тајне очовечења Бога и обожења човека, потребно је да обратимо своју пажњу на најосновнију тему максимовске теологије: на тему односа између пада човека и оваплоћења Бога, или, другим речима, на тему о неусловљености или условљености оваплоћења Бога Логоса. Овај, нимало лак проблем, решава се, по светом Максиму, само у светлу тајне обожења човека, узетог у најпунијем своме изразу као „ипостасно сједињење“ човечанске природе са божанском у Ипостаси Исуса Христа, као што ћемо даље видети.

Иако Светитељ говори обично (као између осталог и сви свети Оци Цркве), о условљености оваплоћења Бога, примајући дакле да је „оваплоћење било ради спасења природе“¹, или како пише на другом месту: „Бог постаје човек да спасе изгубљеног човека“², или опет на другом месту: „сећамо се да је почетак и услов Његовог у телу чудесног доласка к нама једино наше спасење“³, као такође на другом месту: „јер једини узрок рођења Његовог тела имађаше спасење природе“⁴, и тд., ипак постоје у његовим делима не мало места, која јасно говоре о неусловљености оваплоћења Бога Логоса. Вели, дакле, свети Отац да божанско оваплоћење и очовечење Бога Логоса представља првобитну одлуку Бога о човеку и свету, одлуку коју је, као последњу намеру и циљ целокупног стварања, Бог донео и одлучио пре сваког стварања. Најглавније од таквих места светог Максима налази се у његовом делу „Одговори Таласију“⁵. У њему свети Максим првенствено поистовећује „тајну Христа“ са самим „Христом“,

¹ Прос Таласион 63, схол. 36 (PG 90, 692B).

² Пери диафорон апорион (PG 91, 1308I).

³ Прос игуменин, Епистоли 11 (PG 91, 456C).

⁴ Пери диафорон апорион (PG 91, 1040B).

⁵ Прос Таласион 60 (PG 90, 620B — 625D).

Који је „неизрециво и незамисливо ипостасно сједињење Божанства и човечанства“, или, као што вели мало ниже, Христос је „једна од обе (природе) сложена ипостас“ (без умањавања или измене тих двеју природа). У продужетку текста свети Отац, у једном веома сажетом одломку, вели да ова тајна сложене ипостаси Христове, дакле Христа као Богочовека, преставља „велику и скривену тајну“ коју је донео и одлучио пре свих векова велики Божји савет: „То је тај блажени циљ, ради кога је све постало. То је божански циљ, који је предзамишљен пре стварања бића, који циљ дефинишемо овако: предзамишљени циљ, ради којег је све, а он ни ради чега (тј. ради Богочовека је све, а не Он ради ичега). Гледајући у тај циљ, Бог је произвео суштине бића. То је несумњиво врхунац самог промишљања и онога о чему Бог промишља, врхунац по коме ће бити возглављење (*ἀνακεφαλαίωσις*) у Богу створења која је Он створио“. Ову тајну пречечног савета Божјег, вели даље Светитељ, открио је сада као „весник“ (= носилац вести) Логос Божји, „поставши човек и објавивши најунутрашњију дубину (*πυθμένα*) Очеве доброте“ (тј. све што је Бог Отац имао да да човеку) и у себи показавши циљ (*τό τέλος*) ради којег су очигледно створења добила почетак постојања. Јер ради Христа, тојест, ради тајне Христове, „сви векови и оно што је у тим вековима, добили су у Христу почетак бића и крајњи циљ“. У развијању своје мисли о „тајни Христа“ свети Отац примећује: „Јер је замишљено пре векова (од Бога у предвечном савету Његовом) сједињење ограничења и неограничености, мере и безмерја, краја и бескраја, Творца и твари, стајања и кретања, које (сједињење) настаде у Христу јављеном у последња времена, и оно даде собом испуњење предзнања Божјег“, и беше испуњење целокупног промишљања и пуне намене човекове постављене од Свете Тројице. А та намена (= одређење) састоји се у „натприродном“ обожењу. Јер управо, обожење човека и твари, као сједињење са Богом, представља први и последњи циљ и одређење целокупне твари, Промишљања и Икономије (домостроја) Божје о свету. Отуда Светитељ и додаје: „Заиста је требало да Онај који је по природи Творац суштине бића, буде и лични остваритељ благодатног обожења посталих бића, да би се давалац бића (постојања) показао и као дародавац вечног добробића (блаженства)“. Карактеристична и допуњујућа је и примедба 1. на ово место, која додаје: „Твар је ипостас (постојање) бића која су настала из небића. Њихово сједињење „по ипостаси“ са Оним од кога су она настала, вели, предзамишљено је по промислу“⁶.

Поред овог многозначајног места, постоје и друга места светог Максима, која исто тако јасно говоре за неусловљеност оваплоћења Логоса Божјег. У једном од њих (опет из дела „Таласију“) ⁷, вели Светитељ да Бог, Који је створио сву твар, имао је пре свих векова „о њима (тварима) неизразиву и преблагу одлуку. Она (одлука) беше пак у томе да, с једне стране, Њега (Бога Логоса) неизменљиво учини имаоцем човекове природе преко истинског сједињења, а да, с друге

⁶ Прос Таласион 60, схола 1 (PG 90, 625C).

⁷ Прос Таласион 22 (PG 90, 317B — 321C).

стране, људску природу непроменљиво сједини Њему, да би Он, поставши човек као што Сām зна, учинио Богом човека кроз сједињење са Собом“. У продужетку текста додаје свети Отац да је „Господ наш Исус Христос и почетак и средина и крај векова, и прошлих и садашњих и будућих“, и завршава дотично место учењем о обожењу човека у Христу. И овде су опет веома карактеристичне 1. и 3. примедба (схолија)⁸, које наводе да је „неизрециви циљ“ предвечног творачког божанског савета био „ипостасно сједињење Логоса са телом“, да би постало тело (= цео човек) „божанско по ипостаси“, ствар која управо и представља највишу садржину обожења. Зато се и додаје (у 3. примедби) да је „очовечење Бога сигурна потврда наде на обожење природе људи, које је у толикој мери човека учинило Богом, у коликој је Он постао човек“. Овим примедбама треба додати и примедбу 18. на 54. одговор Таласију, која карактеристично говори: „Јер у логосу (принципу, идеји, појму) божанског оваплоћења, садржи се стварање векова и свега онога што је у вековима, и продужење живота бића по благодати неограничено изнад свих векова“⁹.

На горе већ наведена места треба додати и друга нека, као текст чувеног тумачења светог Максима на слово „О сиромасољубљу“¹⁰ светог Григорија Богослова, и посебно на следећу реченицу овога слова: „нас који смо делови Бога“ („Μοίρας ἡμῶς ἐντας θεοῦ“). У дубоком богословском тумачењу своме на ово место свети Максим излаже такође неусловљеност (τὸ ἀπρόϋπόθετον) „тајне Христа, тј. савршеног очовечења Његовог („по ипостаси“ = „καθ' ὑπόστασιν“) и нашег возглављења у Њему, као „удова тела Његовог“, а која тајна је „циљ од пре векова сакривен у Богу и Оцу“. Тајна ипостасног сједињења у Христу човечанске природе са Божанском, додаје даље Светитељ, „показала је да смо ми ради тога саздани, као и предвечни свеблаги циљ Божји о нама. При томе овај циљ није претрпео никакво преиначење у себи, а испуњен је, међутим, увођењем једног другог новијег начина“. И завршава свети Отац са следећом карактеристичном реченицом: „Нема сумње, свима је јасно да је тајна, која се у Христу збила на крају века, сигуран и очигледан доказ и испуњење онога што је у почетку века постављено (παράδειντος) у прародитељу“¹¹.

Могли би се овде додати још и други текстови светог Максима, али сматрамо да и ови до сада наведени сведоче јасно о неусловљености оваплоћења Бога Логоса. О богословском овом ставу светог Максима бавио се мањи круг новијих истраживача. Тако о. Георгије Флоровски, на основу горе наведених места, изражава гледиште да „Логос постаде тело“ не само ради искупљења, јер тајна оваплоћења по светом Максиму јесте „тајна Богочовека, тајна божанске љубави, која је шира и дубља од искупитељског милосрђа“¹². У једном своме чланку о. Флоровски понавља и развија своје мишљење о дотичном

⁸ Исто, схол. 1. и 3. (PG 90, 321CD).

⁹ Прос Таласион 54, схол. 18 (PG 90, 532AB).

¹⁰ Григорије Богослов, Логос 14, 7 (PG 35, 857—909).

¹¹ Пери диафорон апортион (PG 91, 1097AD).

¹² Г. Флоровский, Византијске отци V—VIII, Парис 1933, с. 209—10.

проблему, говорећи: „(Свети Максим) проповедао је да оваплоћење треба да се посматра као безусловни и првобитни циљ Бога у делу стварања. Природа очовечења, то јест, сједињења божанске величине са човечанском слабостињом, јесте у сваком случају једна неиспитљива тајна, али макар можемо да схватимо да је смисао и циљ ове највише тајне био, по светом Максиму, ово само оваплоћење, и заједно са овим наше утеловљење у Тело Оваплоћенога. Терминологија светог Максима је јасна и чиста“¹³. Исто овакво тумачење дао је нешто пре Флоровског С. Л. Епифанович, значајни истраживач светог Максима.¹⁴

Са стране других новијих истраживача богословља светог Максима, ова тема није била предмет особите пажње и изучавања, него је се дотичу само узгред. Један од њих, Н. У. von Balthasar, подржава гледиште да је Светитељ био за безусловност оваплоћења Логоса. Он вели да би у једној дискусији са схоластичарима о овој теми, свети Максим био на страни Duns-a Scotus-a, али не би прихватио услове хипотетичке теологије схоластика¹⁵. Од других истраживача Р. Sherwood¹⁶ и Ј. Н. Dalmais¹⁷, иако се само узгредно дотичу ове теме, заступају исто гледиште. А достојно је пажње да и Ник. Нисиотис, иако се није специјално бавио светим Максимом (нити нашом темом), ипак пише „да је крајњи циљ стварања заједничарење Љубави у Телу човечијем са Богом“¹⁸, иако не прима безусловност оваплоћења Бога.

Постоје, међутим, истраживачи богословља светог Максима, који подржавају супротно гледиште. Тако, примера ради, В. Лоски говорећи о циљу сабирања у Богу различитих сфера (пет раздеоба) света, вели: „Ако су ова сукцесивна сједињења или спајања која превазилазе природне раздеобе, остварена коначно у Христу, то се десило зато што Адам није успео у својој намени (одређењу). Христос их остварује сукцесивно следећи поредак који је одређен за првог Адама“¹⁹. Исто поимање има и професор атинског Богословског факултета А. Теодору, који је недавно писао о светом Максиму. У опширној студији својој²⁰ о дотичној теми, професор Теодору наводи

¹³ Г. Флоровский, *Cur Deus Homo? The motive of the Incarnation* (превод на грчки од Стам. Хазистаматију) у зборнику Темата ортодоксу теологијас, Атина 1973, с. 36—37. У истом чланку своје о. Флоровски се позива укратко на оне који су од средњег века до данас бавили се питањем условљености или не божанског оваплоћења, где и упућујемо заинтересоване за библиографију о овоме, као и на *Dictionnaire de Theologie Catholique* 7, *Per Incarnation*, итд.

¹⁴ С. Л. Епифанович, *Преподобний Максим Исповедник и византијскос богословие*, Киев 1915, стр. 69.

¹⁵ Н. У. von Balthasar, *Kosmische Liturgie, Einsiedeln* 1961, с. 270.

¹⁶ Р. Sherwood, у „уводу“ његовог превода „*The Four centuries on Charity*“ св. Максима, у *Ancient Christian writers* Nr. 21, London... 1955.

¹⁷ Ј. Н. Dalmais, *Introduction* у књизи *Saint Maxime Le Confesseur, Les Editions du soleil, Namur, Belgique* 1964.

¹⁸ Ник. Нисиоту, *Прологомена ис тин теологикин гносиологијан*, Атина 1965, стр. 65.

¹⁹ Владимир Лоски, *И мистички теологија тис анатоликис Еклисијас, Тесалоники* 1964, стр. 152.

²⁰ Андреас Теодору, *Cur Deus Homo? Апроиопотетон и емпроиопотетон ена-трописис ту Теу Логу; у БЕТС, томос 19, Атина 1972, с. 297—340.*

мноштво места из текстова светог Оца, делећи их на она која су за неусловљеност и она за условљеност оваплоћења, објашњавајући опширно свако од њих. На крају своје студије професор А. Теодору долази до следећег закључка: „У наведеном одломку своје ка Таласију (питање 60, MPG 90, 620—621) свети Максим прихвата неусловљено очовечење. Карактеристично је да то чини у одговору на питање које се односи на место из Светог Писма (I Петр. 1, 19—20; Кол. 1, 6), што очигледно сведочи о библиској структури његове мисли. Али у Светом Писму ни једанпут се не посведочава идеја о неусловљености очовечења. Јасно је да свети Максим уопштава у конкретном случају библиске идеје, употребљавајући чак претеране схеме богословског ума. Ово уопштавање истиче јединственост божанског очовечења за обожење човека и твари. „Ову идеју“, продужује професор Теодору, „Максим свега једанпут истиче, ниједанпут не повративши се, — бар не изричито — на њу. Остали ток његових мисли усмерава се веома јасно ка условљеном очовечењу. Немогуће је да неко у мисли светог Максима одвоји идеју очовечења од идеје искупљења и спасења... Сматрамо да неусловљено очовечење, чак и као гола богословска мисао и теорија, отсутна је у богословској мисли светог Оца. Више о тој ствари не можемо да кажемо“²¹, закључује А. Теодору.

Јасно је да неслагање истраживача богословља светог Максима о овој теми показује да овде стварно постоји један проблем. У толико више, што чак и по онима који не прихватају идеју о неусловљености оваплоћења код светог Максима, постоји макар један текст његов у коме се „изражава јасно учење његово (св. Максима) о апсолутном и неусловљеном очовечењу“²². Истовремено међутим постоје, као што смо видели, и многа друга места, која не остављају никакве сумње о томе да је очовечење Бога Логоса било ради спасења човека, следствено, очовечење има као предуслов (*προϋπόθεσις*) и покретач пад човека и самим тим потребу његовог искупљења и спасења. Шта да кажемо ми о овом неслагању текстова једног и истог светог Оца? Постоји ли заиста суштинско неслагање и опречност њихова? Или, можда, проблем се налази у томе како се тумачи ово „неслагање“ текстова у склопу ширег обима богословске мисли овог великог Оца Цркве?

Пре свега треба да се каже, и јако истакне факт, да је свети Максим по преимућству сотириолошки богослов, као уосталом и сви свети Оци Православне Цркве. Спасење човека је за њега централна порука (објава) Јеванђеља Цркве Спаса Христа, и због тога оваплоћени Логос Божји, Господ Исус Христос, јесте првенствено Спаситељ. Речено је од многих истраживача отачког богословља да је свети Максим првенствено христолошки Богослов, али је факт да за њега, као и за све друге христолошке Оце Истока, сама ова христологија увек се посматра сотириолошки. То бива просто зато што је Богочовек Исус Христос дат нама и појавио се у историји палог света и

²¹ Исто, стр. 339—340.

²² А. Теодору, Исто, стр. 301. Тај текст је: Прос Таласион 60 (PG 90, 620B—625D).

у Цркви као Спаситељ и Искупитељ, као што уосталом показује и Његово лично име Исус = Спаситељ (Види: Д. А. 13, 23). Из тог разлога непојмљиво је за светог Максима да чини „претпоставке“ типа средњевековних схоластика, јер би оне означавале уклањање са чврстог терена библискоотачког богословља Цркве, које је једино „богословље факата“, дакле догађаја свештене историје откровења Тројичног Бога у свету, ради спасења палог човека. Због тога исправно пише Balthasar: „У сваком случају Максиму је страна претпоставка оне схоластичке групе, која полази од једног не стварног, већ могућег поретка бића (тј. безгрешног стања). За њега (св. Максима), предпостојећа воља Божја поистовећује се са царством „идеја“ и „могућности“. Поредак бића и поредак догађаја подударају се у том највишем знаку“²³. Следствено, треба посебно нагласити факт да свети Максим ни у једном тексту не изражава хипотетичку мисао или идеју у вези са неусловљеношћу или условљеношћу оваплоћења, него, напротив, говори подједнако позитивно како о томе да се Логос Божји оваплотио ради искупљења и спасења палог Адама, тако и о томе да је божанско очовечење Логоса тај „блажени циљ ради кога је све постало“ и „предзамишљени божански циљ, ради којег је све, а он ни ради чега“²⁴.

По нашем мишљењу богословски „кључ“ за решење овог проблема код светог Максима, јесте управо централна богословска мисао његова — обожење. Из целокупне богословске визије његове постаје јасно да се све одређује и објашњава из свога циља. „Истражујући дакле свој циљ (τὸ τέλος) човек достиже почетак, који се природно у циљу налази“²⁵. Тако и целокупни план Божји о стварању човека и света, о промислу, спасењу и возглављењу свега у Њему (Богу), показује се у потпуности и објашњава се искључиво и једино у потпуном обожењу човечанске природе и целокупне твари. Шта међутим означава обожење за светог Максима? Да ли означава просто једно „етичко обожење“ или бар једно обожење само „по благодати“? Постаје јасно из целокупног богословског сведочења светог Максима да је обожење човека немислимо без очовечења Бога Логоса, јер на крају крајева, пуно обожење, по њему, јесте само ипостасно сједињење човечанске природе са Богом. Постоје многобројна места код светог Максима која сведоче о поистовећењу обожења човечанске природе са ипостасним сједињењем исте са Богом Логосом. И, веома је карактеристично то да истраживачи светог Оца који одричу неусловљено оваплоћење, нису се бавили овим основним обележјем максимовског богословља, тј. са обожењем као ипостасним сједињењем, док управо текстови који говоре о неусловљености оваплоћења, увек истичу ово поимање. И не само да се обожење, по светом Максиму, подудару са ипостасним сједињењем, које — сувишно је да кажемо — могуће је само у очовеченом Логосу Божјем, него и возглављење (или: „завршетак“) по њему, има исти смисао, чак и, бар у неким местима његових дела, и реч „спасење“ (спасење = обожење = ипо-

²³ Н. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, стр. 270—271.

²⁴ Прос Таласион 60 (PG 90, 621A).

²⁵ Исто, 59 (PG 90, 613D).

стасно сједињење)²⁶. У том смислу раније наведени 60-и одговор Таласију је јасан: „Тајна Христа“ је „ипостасно сједињење божанства и човечанства“²⁷ и то је „натприродно обожење“²⁸ које бива кроз оваплоћење Бога Логоса, Који „по природи Творац суштине бића“²⁹ показа се и „остваритељ обожења посталих бића по благодати“²⁹. и возглављењу и „утеловљењу“ нашем у Тело Христа, као о сједи- Такође, напред наведено место светог Максима, на нејасна места светог Григорија Богослова³⁰, говори са истом јасноћом о обожењу њењу „по ипостаси“ у Христу наше природе „нераздељиво и несмествиво“³¹. У продужетку овај текст каже да је то био „предвечни циљ преблагот Бога за нас“, чије остварење, без икакве сумње, једино очовечење Бога Логоса обезбеђује и приводи крају³².

Али факат је да се на крају дотичног места истиче једно основно питање на овај проблем, будући да Светитељ каже да „тајна која се остварила у Христу на крају века... доказ је и испуњење“ онога што је у почетку века „постављено“ у прародитељу³³. Која је то била у Адаму „постављена“ тајна? Била је свакако обожење човечанске природе и у њој сједињење целокупне твари са Богом. Јер је обожење било унапред одређени коначни циљ Божји о човеку, као што смо видели. Али питање, које се овде намеће, јесте следеће: Је ли био у стању првотни Адам да постигне свој циљ, дакле, своје обожење? У продужетку текста свети Максим поставља једно врло интересантно тумачење, по коме први човек, Адам, живећи исправно „по природно датој му испочетка сили“ и крећући се „природно“ ка Богу, могао би да сједини постепено у себи и кроз себе постојећих пет деоба у свету и на тај начин да достигне у обожење себе и твари, тј. у сједињење себе са нествореним Богом³⁴. Какво би било то сједињење? По овом тексту светог Максима било би сједињење кроз „љубав“ створене са нествореном природом, које би постигао човек „сав будући прожет потпуно потпуним Богом, поставши сав оно што је Бог, без поистовећења по суштини, и примајући у себе целокупно

²⁶ Упореди: Пери теологијас ке икономијас I 67: „Јер по благодати, а не по природи је спасење спасених“ (PG 90, 1108B).

²⁷ Прос Таласион 60 (PG 90, 620C).

²⁸ Исто (PG 90, 621 D).

²⁹ Исто (PG 90, 624D). Овакво, дакле, пуно обожење, као сједињење по ипостаси, унапред је одлучено у предвечном савету Свете Тројице, као што правилно вели тамо у примедби 1 (Прос Таласион 60, школ. 1 (PG 90, 625C), као и тумачење на „Оче наш“ (PG 90, 873CD) и главе 23 и 25 II сатнице Пери теологијас ке икономијас (PG 90, 1136AC). Још јасније о овоме говори 22 одговор Таласију (PG 90, 317BC), којег смо навели у почетку, као и тамошње примедбе 1 и 3 (PG 90, 321CD), од којих 3 примедбе јасно говоре да је обожење немогуће без очовечења Бога Логоса, будући да је „очовечење Бога сигурно уверење наде на обожење природе људи“ (PG 90, 321D). Упореди и: Климент Александриски, Педагогос I, 7 (ВЕПЕС т. 7, стр. 126).

³⁰ Пери диафорон апорион (PG 91, 1097AD).

³¹ Исто (PG 91, 1097B).

³² Упор. Прос Таласион 63, школ. 35: „Промисао Божји се показује у ипостасном сједињењу Логоса са телом“ (PG 90, 692B).

³³ Пери диафорон апорион (PG 91, 1097D).

³⁴ Исто (PG 91, 1304D — 1308C).

Бога, и због свога узласка к Богу, добио би као једину награду са-мога Бога³⁵.

У овом тексту светог Оца као да изгледа да би обожење Адама, као сједињење његово са Богом, било остварљиво и достигну да он није сагрешио. Међутим, и поред тога, имамо право да поставимо овде још једно питање на основу целокупног богословског става светог Максима. Је ли обожење, као натприродна благодат, достигну за било коју створену природу, па макар и природу потпомагану божанском силом? За светог Максима натприродно обожење је једна стварност, „коју ни један принцип (логос) бића по природи сасвим достићи не може“³⁶. Или, како каже на другом месту: човек може да чини врлине, али не и своје обожење, зато што у будућем веку (веку обожења), „успокојићемо своје силе у односу на по природи пролазне ствари, поставши оно (= обожени) за које никако не постоји сила по природи да се достигне, будући да за оно што је изнад природе (као што је обожење), природа не поседује постизајну моћ. Јер ни једно створено биће није по природи творац обожења, пошто не може ни Бога постићи“³⁷. А исто тако у 5 примедби на овај текст додаје се следеће карактеристично: „Трпимо дакле по благодати као натприродно, али не вршимо обожење. Јер немамо по природи пријемчиву силу обожења“³⁸. Обожење дакле, и то као пуно „по ипостаси“ сједињење са Богом, јесте недостижно за створену човечанску природу по себи, па макар она била и предпадна природа првог Адама. Зато ће свети Отац објавити отворено да је само тајна очовечења Бога извршилац натприродног обожења. „Десно дакле, по промислу постоји тајна оваплоћења Логоса, као извршилац по благодати од пре векова предодређеног натприродног обожења спасаваних“³⁹. Исто ће казати свети Максим када, тумачећи нејасна места светог Григорија Богослова, призна да „цео човек се обожава благодаћу очовеченог Бога обоготвораван“⁴⁰: Можемо дакле, на основу последњег места да кажемо да Адам, да није сагрешио, свакако би се обожио, не међутим просто „Божанском благодаћу“, него управо „благодатћу очовеченог Бога обоготвораван“, зато што обожење неизоставно претпоставља сједињење по ипостаси човечанске природе са Богом Логосом који је обожује, или другим речима, обожење човека претпоставља и захтева (као услов) очовечење Бога. Да би постао, дакле, човек бог (= обожење), потребно је као предуслов тога, да постане најпре Бог човек (= очовечење). Дакле предуслов (πρὸϋπόθεσις)

³⁵ Исто (PG 91, 1308B).

³⁶ Прос Таласион 63 (PG 90, 684A).

³⁷ Исто, 22 (PG 90, 321A).

³⁸ Исто, школ. 5 (PG 90, 324A).

³⁹ Исто 63 (PG 90, 684A). Предајући праву веру оглашеноме, у вези мере обожења, свети Григорије Богослов пише следеће: „Веруј Сина Божијега... Који је толико (постао) човек ради тебе, колико ћеш ти постати кроз Њега Бог“ (Логос 40, 45; PG 36, 424B). Упор. мишљење светог Максима, који вели да се Бог Логос очовечио „да толико нас обожи по благодати, колико је Он по икономији природом постао човек“ (Прос Таласион 64, PG 90, 725C). Упор. Исто, 22, PG 90, 320A); Прос Теопемптон, PG 90, 1400D).

⁴⁰ Пери диафорон апорион (PG 91, 1088C).

нашег обожења јесте оваплоћење Бога Логоса, које само по себи нема никаква предуслова, као што смо раније показали. Свакако, као што смо видели, свети Максим пише у једном раније наведеном месту, да први Адам напредујући возглавио би у себи твар и да би се најзад и сам сјединио „кроз љубав“ са нествореним Богом, зато што је љубав сила „која обожава човека Богом кроз богољубље“⁴¹. Али међутим сила истинске љубави, по светом Максиму, не састоји се само у овом, да кажемо, једноосмерном кретању човека ка Богу, зато што љубав, као што каже свети Отац, има увек и „добар заокрет“ (од Бога ка човеку): „Чинећи (љубав) човека Богом кроз обожење човека, а Бога човеком кроз очовечење Бога. Јер хоће Логос Божји и Бог увек и у свему да врши тајну свога оваплоћења“⁴².

Следствено, можемо већ са сигурношћу да кажемо да, по светом Максиму, „тајна која је у почетку била стављена (*paradén*) у праоца“, а које тајна Христа представља „доказ и испуњење“, не би се испунила сем једино кроз очовечење Бога Логоса, из простог разлога, што обожење представља нешто недостижно за сву створену природу саму по себи, и што пуно истинско обожење означава сједињење по ипостаси човечанске природе са Богом. А то (обожење) изграђује и извршава само очовечење Бога као почетак, продужетак и завршетак његов. Управо ради тога је и поставио у Тројници човекољубиви Бог, у предвечном савету своме, обожење у Христу човека и твари, дакле то само сједињење по ипостаси човечанске природе, са Богом Логосом. Ради овог циља (или: краја) управо је и створен човек и свет, будући да се на тај начин открива „најунутрашњија дубина Очевог доброте“⁴³.

Како се међутим усаглашава ова богословска визија светог Максима са фактом пада човека, као и оваплоћења Бога Логоса ради искупљења и спасења палог Адама? Овде поново долазимо на већ наведени сотириолошки карактер целокупног богословља Светитељевог. Али, поставља се питање: Зар овај сотириолошки карактер не трпи штету и не искорењује се богословским гледиштем светог Максима о неусловљености божанског оваплоћења? Већ смо рекли да свети Отац не чини никакве „претпоставке“ о томе шта би било да Адам није пао и тд. Ако ми, међутим, тражимо да нађемо у делима светог Максима позитиван одговор на непостављено од њега питање, али које је могуће поставити, тада ћемо наћи ниже наведена места његова, у којима се показује јасно да би оваплоћење и очовечење Логоса било, независно од пада човека, и то због тога што постављени од Бога првобитни и крајњи „предобри циљ“ човека и света, био је циљ „Логосовог оваплоћења и нашег обожења“ (као што би рекао свети Јован Дамаскин)⁴⁴. Он би се остварио тада (без Адамовог пада) „не претрпевши никакво преиначење у себи самом“⁴⁵. Грех

⁴¹ Исто (PG 91, 1084C).

⁴² Исто.

⁴³ Прос Таласион 60 (PG 90, 621B).

⁴⁴ Логос ис то генесион тис Иперагијас Теотоку. И Теотокос, Атина 1970, стр. 90.

⁴⁵ Пери диафорон апорион (PG 91, 1097C).

пак Адамов није био непредвиђен и изненадан за Бога, није приморао Бога да промени свој првобитни план по унутрашњем „смислу“ свом. Предвиђање, по предзнању, Адамовог греха донело је просто једно „увођење“ другог „новијег“ начина остварења божанског плана⁴⁶, то јест икономични „начин“ оваплоћења и крсног страдања Христовог, првенствено ради искупљења и спасења палог човека, а затим, или тачније, истовремено, ради коначног обожења његовог. Овај „нови начин“ непроменљивог и неизменљивог „самог по себи“ предвечног плана Божјег савета, показује се јасно у следећем тексту светог Оца, где он раздваја „промишљање“ од „суда“ Божјег; и, с једне стране, промишљање (као шире) примењује на оваплоћење, као на тајну која остварује и сачињава натприродно обожење, а, с друге стране, суд као тајне страдања Господњег, (уведене) ради искупљења и спасења пале природе Адамове. Тако читамо: „Десно, дакле по промишљању, постоји тајна оваплоћења Логоса, као извршиоца по благодати од пре векова предодређеног натприродног обожења спасаваних, које ни један принцип (логос) створених бића савим достићи не може; а лево, по суду, очигледно постоји тајна животворних страдања Бога који је пожелео да пострада по телу; као делатна (тајна), с једне стране, потпуног укидања свих неприродних својстава и кретања уведених у природу непослушношћу (Првозданог); а као творачка, с друге стране, целосног (= недефектног) васпостављања свих раније природних својстава и кретања, по коме (васпостављању) се уопште не налази ни један искривљен принцип (створених) бића“⁴⁷. Ово место свети Максим појашњава у примедби 35 и 36, пишући: „Промисао, говори, показује (се) у сједињењу Логоса по ипостаси са телом; а суд се пројављује у пристанку да пострада телом ради нас; кроз која, сједињење и страдање, изграђено је спасење свега. Оваплоћење, вели, било је ради спасења (= обожења) природе, а страдања — ради искупљања свих који су кроз грех држани у смрти“⁴⁸.

Значајни ови текстови светог Максима, које смо тек навели, сматрамо да јасно представљају стварне размере богословља светог Максима о великој теми оваплоћења Бога Логоса, као основи (и извршиоцу) нашег обожења. Без да прави „претпоставке“ (= хипотезе), Светитељ открива неусловљеност тајне очовечења Бога Логоса, и у Христу обожења и утеловљења човека и твари. Следствено, по овом великом светом Оцу, Адам (узет било у предпадном, било у попадном стању своме) није „кључ тумачења“ свега, него је то Богочовек Христос, и једино Он.⁴⁹ Не објашњава се оваплоћење

⁴⁶ Види, исто.

⁴⁷ Прос Таласион 63 (PG 90, 684A).

⁴⁸ Исто, skol, 35—36 (PG 90, 692B). И на другом месту свети Максим јасно прави разлику између тајне искупљења и (кроз њу) васпостављања човечанске природе у „првобитној лепоти“ њеној, која (тајна искупљења) се изражава кроз вољна страдања Исуса Христа, и тајне обожења (која се остварила) кроз само оваплоћење Логоса. Тако, по њему, Господ Исус „кроз страдања — безстрашће, и кроз бол — пријатност, и кроз смрт — вечни живот дајући природи, опет је васпостави; ... а кроз само оваплоћење дарује природи натприродну благодат — обожење“ (Кефалеа дијафора IV 43, PG 90, 1324 BC).

Логоса из Адама, него и Адам и све остало објашњавају се из и у оваплоћеном Богу Логосу. У Њему, дакле Христу, састају се почетак (= стварање) и крај (= обожење) човека, али и између тога извршена Икономија спасења, тако да би се открио и показао у Васкрсломе коначни божански циљ свега: „Тајна отеловљења (= оваплоћења) Логоса има (у себи) силу свих пророштава и праобраза по Светом Писму, и знање свих појава створених бића. И онај који је упознао тајну крста и гроба, схватио је смисао прореченога (пророштва). А онај који је посвећен у неизрециву силу Васкрсења, сазнао је циљ ради којег је Бог из раније све створио“.⁵⁰

Отуда, можемо из свега напред реченога да закључимо да, по светом Максиму, обожење човека представља другу страну једне и исте тајне, чија је прва страна — оваплоћење Логоса. Као што, дакле, божанство очовеченог Логоса не трпи никакву промену или претварање у своме сједињењу са човечанством, управо исто тако и човечанска природа у обожењу (по неким Оцима: обоготворењу) своме не претвара се у божанску природу, у смислу пантеизма, нити трпи било какву промену по својој суштини: „јер као што је (Он) постао доле ради нас непроменљиво, и човек као и ми само без греха, разрешујући чудесно законе природе, тако и ми по следствености постајемо горе кроз Њега и богови као што је Он тајном благодати, ништа не мењајући од природе“⁵¹.

⁴⁹ Упор. Архим. Јустин Поповић, Антропос ке Теантропос, Атина 1969. „Мера свега Богочовек“, стр. 106 и даље.

⁵⁰ Пери теологијас ке икономијас I 66 (PG 90, 1108AB).

⁵¹ Пери диафорон апорион (PG 91, 1280D). Упор. исто (PG 91, 1280BC). „Оци Цркве говоре неприкривено о обоготворењу човека“ и појашњавајући то „учаху да се оно разуме као обожење које бива по благодати и причешћу (општењу), а не као прелажење у божанску суштину“ (В. Х. Јоаниду, О мистикисмос ту апостолу Павлу, Атина 1957, с. 123). Упор. Г. Флоровскии, Твар и тварност, Православнаја мисл, Випуск I, Парис 1928, стр. 209.

Dr. Artemije Radosavljevic, Priestermönch

DAS PROBLEM DER UNBEDINGTHEIT ODER BEDINGTHEIT DER
LEIBWERDUNG DES LOGOS (NACH DEM HL. MAXIM DEM
BEKENNER)

Die grundlegende Haltung des Hl. Maxim ist die, dass das Geheimnis der Vergöttlichung des Menschen fundiert ist und in seiner Gesamtheit weiterentwickelt wird im übersinnlichen Geheimnis der Inkarnation und Leibwerdung des Logos. In Verbindung mit diesem richtet der Verfasser sein besonderes Augenmerk auf das Hauptthema der Theologie des Hl. Maxim: dem Thema der Beziehung zwischen dem Fall des Menschen und der Leibwerdung Gottes, respektive der Unbedingtheit oder Bedingtheit der Leibwerdung des Logos. Obwohl der Hl. Maxim, wie auch andere Väter der Kirche, sagt, dass die Leibwerdung geschehen ist das selige Ziel, deswegen alles entstanden ist. Alles ist Seinetwegen, erklärt er in seinen Werken an vielen Stellen die »Unbedingtheit« der Leibwerdung des Logos. Nach ihm, stellt die Leibwerdung des Logos eine ursprüngliche Entscheidung Gottes über den Menschen und der Welt dar, die vor der Erschaffung getroffen wurde. Die Leibwerdung ist das selige Ziel, deswegen alles entstanden ist. Alles ist Seinetwegen und nicht Er wegen etwas. Auf dieses Ziel schauend hat Gott den Kern der Wesen geschaffen. »Alle Jahrhunderte und das, was in diesen Jahrhunderten ist, haben in Christus einen Anfang und ein entgültiges Ziel bekommen«.

Die Vergöttlichung des Menschen und der Geschöpfe stellen in Wirklichkeit das erste und letzte Ziel und die Bestimmung der gesamten Schöpfung dar. Das heisst, dass die Leibwerdung nicht mit dem Fall des Menschen bedingt war. Als Bestätigung dessen, führt der Verfasser viele Stellen aus den Schriften des Hl. Maxim auf, und erwähnt, dass die jüngsten Forscher der Theologie des Hl. Maxim sich nicht mit diesem Thema beschäftigt hätten. In dieser Frage bestehen jedoch auch unterschiedliche Auslegungen (A. Teodoru behauptet beispielsweise, dass man bei dem Hl. Maxim die Idee der Leibwerdung von der Idee der Erlösung und Rettung unmöglich trennen könnte). Der Verfasser löst diese Bedenken mit der Behauptung, dass der Hl. Maxim in gleichem Maße positiv spricht, sowohl darüber, dass der Logos Gottes zu Leib geworden ist wegen der Erlösung und Rettung des gefallenen Adam, als auch darüber, dass die Leibwerdung ein »seliges Ziel ist, derentwegen alles entstanden ist«. Die Lehre des Hl. Maxim von der Vergöttlichung als eine hypostatische Vereinigung, ist der Schlüssel, laut dem Verfasser, für die Lösung dieser Zweifel. Der Schlüssel für diesen Zweifel ist nicht der erste, sondern der zweite Adam, der Gott-Mensch Christus. Die Vergöttlichung als ursprüngliches und entgültiges Ziel der Erschaffung des Menschen und der Schöpfung, schliesst auch die Rettung des Menschen von der Sünde und dem Tod mit ein, und beschränkt sich nicht nur darauf.

ПРОБЛЕМА УСЛОВНОСТИ И НЕУСЛОВНОСТИ ВОПЛОЩЕНИЯ БОГА ЛОГОСА (СЛОВА)

(ПО СВЯТОМУ МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ)

По основному положению Святого Максима таинство обожения человека основывается и строится в целом на таинстве вочеловечения и воплощения Бога Логоса. В связи с этим автор и уделяет особое внимание главной теме богословия святого Максима, теме соотношения между падением человека и воплощения Бога, т. е., безусловности и условности воплощения Бога Логоса. Хотя святой Максим говорит, подобно другим отцам Церкви, что воплощение последовало ради спасения человека от падения и от последствий греха, но всё же он на многих местах в своих трудах говорит и об „неусловности“ воплощения Бога Логоса. Воплощение Бога Логоса, по святому Максиму, представляет первобытное решение Божией воли о человеке и о мире, принятое ещё до сотворения мира. Воплощение есть блаженная цель, ради которой всё было сотворено. Всё сотворено ради этой цели, а не она сотворена ради чего-то. Руководствуясь этой целью Бог сотворил сущность бытия. „Все веки и всё то, что в них находится получили во Христе начальную и конечную цель“. Обожение человека и твари, на самом деле, представляет первую и последнюю цель и направление всего сотворенного. Это значит, что воплощение не условлено падением человека. В подтверждение такого положения автор приводит многие места из творений святого Максима, и подчёркивает, что новейшие исследователи богословия святого Максима не затрагивали эту проблематику. По данной проблеме некоторые учёные расходятся в своих взглядах. Учёный А. Теодору утверждает, на пример, что идею воплощения у святого Максима нельзя отделить от идеи искупления и спасения. Этот недоуменный вопрос автор решает утверждением, что святой Максим в одинаковой степени положительно учит како о воплощении Логоса Божиего ради искупления и спасения падшего Адама, также и о воплощении как „блаженной цели ради которой всё было сотворено“. Ключ для решения этой проблемы автор статьи находит в учении Святого об обожении как ипостасном соединении. Ключ для разрешения недоумения лежит не в первом но во втором Адаме — Богочеловеке Христе. Обожение человека как первобытная и последняя цель сотворения человека и мира включает в себя и спасение человека от греха и смерти, не ограничиваясь только ими.