

Монах Давид (Перовић)

ДИЈАЛОГ СА АНТИХАЛКИДОНЦИМА Христологија Светога Максима Исповедника у *Писмима XII–XV*

Екџозе

Дактуелан ангажовани дијалог с антихалкидонцима (монофизитима севи-
ровским и сиријским) представља најважнији залог савремене теологије.
Тај дијалог је до краја христолошки.

У историји Цркве учитељ који је развио, објаснио и изразио дивиноху-
манизам Христа у његовој пуноћи и свим његовим аспектима неоспорно је
Свети Максим Исповедник. Међу његовим христолошким делима и међу
његовим *Писмима Писма XII–XV* и *XIX* јесу она која ће увек посебно при-
влачити нашу пажњу. Она су у кореспонденцији с изложењем вере коју је
прокламовао Четврти васељенски сабор у Халкидону 451. године, и то у
епохи борбе против јереси монофизитско-севироске и, опет, с изложењем
оне вере коју су прокламовали Леонтије Византијски, Леонтије Јерусалим-
ски и Свети цар Јустинијан. На основу оне интерпретације коју ће Свети
Максим у наставку елаборирати биће изнађени аргументи и средства за
надилажење контроверзе која је претходила Шестом васељенском сабору —
сабору који ће се бавити јереси монотелитском и моноенергетитском и који
ће довести до интеграције христолошке доктрине у целокупно исповедање
црквене вере. Погледајмо, дакле, улогу оне теологије која је као златна ка-
рика искована у поменутих писмима.

Писма Светог Максима налазе се у тому 91 Мињове Грчке патрологије,
на страницама 363–658. Пошто су *Писма XVI–XIX* конституисана исто-
времено као омилије, и као такве оне се садрже у *Писмима XII–XV*, то смо
ми одлучили да рад на њима концентришемо искључиво на *Писмима
XII–XV*, а која су, опет, сама по себи мали теолошки трактати. При свему то-
ме, само ће нас део *Писма XIX* интересовати, део у коме Свети Максим при-

ступа теми енергија. А то је опет нешто што, по нашем мишљењу, конституише везу с потоњом проблематиком овога учитеља богословља.

Севи́ровска христологија

Ради бољег разумевања аргументације Светог Максима неопходно је укратко се подсетити стајалишта Севи́ровог и његових ученика. Закупљен мишљу да првенствено заштити јединство Христа, или јединственога Христа, Севи́р је одбацио Орос Халкидонског сабора о двама природама и при том је сумњичио Сабор за несторијанизам. Зато он и говори о једној јединственој природи (μία φύσις), интерпретирајући при том формулу Светог Кирила Александријског: „Једна оваплоћена њприрода Логоса“ (μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Под том једном природом Севи́р подразумева Божанску Реч, и сматра да је та природа, која је раније била „проста“, оваплоћењем постала „једна сложена природа“ (μία φύσις σύνθετος).

Севи́р допушта да Христос буде „од две природе“ (ἐκ δύο φύσεις), мислећи тиме да каже да се „Реч оваплотила“ и да пре оваплоћења није постојала једна преезистентна људска природа. При свему томе он ипак не допушта чињеницу да је Христос био од „две природе“ (δύο φύσεις), па ни, како то тврди Халкидонски орос, „у двама природама“ (ἐν δύο φύσεσι). Ако још и можемо замислити „две природе после сједињења“, то ипак није ништа више од интелектуалног представљања (ἐν θεωρία), „путем замисли“ (τῆ ἐπινοία), или путем маште“ (τῆ φαντασία).

Севи́ровска концепција, дакле, значи да у Христу нема човечанства као засебне природе, човечанства које би конкретно постојало.

Христолошка визија Светог Максима

Свети Максим оспорава монофизитску христологију како у целини тако и ону Севи́рову посебно, остајући при том веран православној христологији прокламованој у Халкидону.

Христолошке теме Писама

1. *Две њприоде у Христу и њихова очуваност њпосле сједињења* — Λόγος је у своме оваплоћењу узео тело обдарено умом (νοῦς) и разумом. И будући савршен Бог, Он је постао савршен човек.

Након сједињења две природе су сачуване, не квалитативно (οὐ ποιοτήτων = севи́ровска теорија), него стварно и фактички, то јест квантитативно (ποσότητα = и једна и друга). Разлика сваке од њих — две природе или

суштине — наставља да постоји (πράγμα τῶν οὐσιῶν ἢ διαφορά), што значи да је есенцијални принцип сваке од њих сачуван. Две природе се не мешају, па је, благодарећи тој околности, обожење човека остварљиво (в. *Писмо XII, PG 91, 469 A — 473 B, 485 D — 488 C* и *Писмо XIV, 536 A*).

2. *Стварно њостоје две њприроде (δύο φύσεις), а не само једна* — Увек треба говорити о двома природама, и при том употребљавати број, с обзиром на њих обе. Број означава квантитет предмета, али не и њихову поделу; он показује разлику, али не и одвајање онога чему је он број.

Порицање двојства природа после њиховог сједињења доводи до елиминације природа. Христос је после сједињења двојак у погледу природа (супротно ономе што афирмишу Аполинарије и Севир), и такође један и јединствен у погледу ипостаси (супротно ономе што афирмише Несторије). С једне стране, Он је после сједињења Бог и човек, а с друге пак стране, његове природе су сачуване, и различите су и стварно и суштински (в. *Писмо XII, 473 B — 476 D, 485 A–C; Писмо XIII, 513 A — 516 D; 524 B–D; Писмо XV, 561 C — 565 C, 573 A, C–D*).

3. *Смисао израза Светѡга Кирила Александријског „μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη“* — Две природе Христове су различите, али не и раздвојене; оне су сједињене, али не и помешане или сливене. Против јеретика монофизита (севироваца) који не закључују тачно о јединству две природе, Свети Максим тумачи тај израз да би показао како му Свети Кирило придаје православно значење, за разлику од евтихијеваца и севиноваца, који му придају неправославно значење.

Употребљавајући ову формулу, Свети Кирило се, дакле, супротставља несторијанцима који не исповедају јединство природа. Када пише: „Ми сједињујемо једнога Христа, једнога Господа, само [као] једну оваплоћену природу Слова“, контекст јасно показује да изразом *само једна њприрода* он истиче једну јединствену ипостас. Наиме, он се никада није уздржавао да говори о двома природама после сједињења, баш као што никада није учио да је њихова разлика кроз сједињење била укинута. Онако како се говори о двома природама да би се указало на разлику две сједињене природе, тако се, на исти начин, и исповеда „само једна оваплоћена природа Слова“, и то да би се указало на ипостасно јединство. При том се на оба начина ниједанпут не изражава било који вид елиминације једног на рачун другог. Да би се отклонила сумња, свака од формула се употребљава одвојено: једна против Несторија, који негира ипостасно јединство, а друга против Аполинарија, Евтихија и Севира, који одбацују разлику природа после сједињења. На тај начин обе формуле испољавају комплементарност. У формули коју употребљава Свети Кирило ово *оваплоћена* уводи напомену о нашој суштини и

истовремено постаје израз који указује на две природе. И док ово *оваплоће-
ног* означава човечанство, дотле *једна њприрода Логоса* означава *заједничко
суштинне са својсјвом ипостјаси* (Писмо XII, 477 A — 481 A; 492 D — 497 A;
501 B — C; Писмо XIV, 536 D — 537 A; Писмо XVII, 584 A).

4. *Ипостјасно сједињење њприрода* — Ипостасно јединство је сусрет
две различите природе у само једној ипостаси. У овом случају, истоветност
сваке од двеју природа, једне *vis-à-vis* оној другој, остаје *нејовређена, не-
њпроменљива и недељива* (Писмо XII, 481 A — 484 C; 501 C–D; Писмо XIII,
521 A–C; Писмо XIV, 536 B; Писмо XV, 572 C).

5. *Христјос није једна слојжена њприрода:*

- а) Христос је једна слојжена ипостас (*ὁπόστασις σύνθετος*), но не и једна
слојжена природа (*μία σύνθετον φύσις*). Обе његове природе нису ство-
рене истовремено, зато што је његово нестворено Божанство било прет-
постојеће у/и чину оваплоћења.
- б) Оне нису обухваћене једна другом и не допуњују природно једна другу,
зато што оно натприродно не поседује са природним никакво заједничко
мерило.
- в) Сједињење божанске природе са човечанском природом у Ипостаси Ло-
госа јесте плод не физичке нужности, него хотимичног избора. Оно не
бива путем природног закона о састављању [или сједињењу], него путем
надилажења начина састављања, када се Реч Божија сједињује с телом
неизрециво, а на шта нас Вазнесење подсећа. Оно бива путем Његове
слободне воље, Његовог савета и Његове љубави према људима, ради че-
га се Он и очовечио. А Он се оваплотио по Домостроју, и при том никако
путем природног закона.

Свети Максим подвлачи чињеницу да у случају Самога Богочовека
Христа, постоји јединство ипостаси и разноврсност природа. Дакле, крајњи
резултат и истовремено граница свега тога јесте јединство или сједињење
(Писмо XII, 488 C — 489 B; Писмо XIII, 516 D — 520 C; 529 A — 532 C).

6. *Слојжена Христјова Ипостјас* — Ова слојжена ипостас (*ὁπόστασις
σύνθετος*) није нова ипостас настала као резултат сједињења, него стварна
ипостас Сина Божијег, Једног од Свете Тројице. Ипостас пре сједињења ни-
је била недовршена или несавршена. Не, она је била и довршена и саврше-
на. А после сједињења она је не само остала Ипостас божанске природе
Логоса него је још постала Ипостас Логосове човечанске природе. Другим
речима, на природе које припадају ипостаси уопште не треба гледати као на
делове, пошто је она, ипостас, темељ њиховог јединства; дакле, темељ је-
динства две природе (в. Писмо XII, 489 C; 492 D — 493 A; Писмо XIII, 525 D
— 529 A; Писмо XV, 556 D).

7. *Природе од којих (ἐκ τούτων), у којима (ἐκ τούτοις) и са којима је (ταῦτά) Христῶс* — Свети Максим у својој борби против монофизитизма (затим против моноенергитизма и монотелитизма) користи формулу: природе од којих, у којима и са којима [или којих] је Христос“; формулу која се среће у форми: „не само да је Он од њих, него је, штавише, у њима, или, још боље, с којима (којих) је Он“. То да је Христос *од две њприроде* значи да је Он компонован од Божанства и човечанства као једини и сам од својих „делова“, то јест страна. То да је Он у *двема њприродама* потврђује чињеницу да Он постоји у Божанству и у човечанству, да је Он увек у једној и у другој од својих природа као сам Он у својим деловима или преко својих делова, и да га ми препознајемо као недељивог после сједињења природа. А то да је Он *са њприродама* потврђује чињеницу да је сам [Он] стварно и потпуно Бог и човек, и да је Он сам у исти мах Бог и човек (в. *Писмо XII, 468 B; 500 B — 501 B; Писмо XIII, 524 D — 525 A; XIV, 536 B; Писмо XV, 572 C — 573 A; Писмо XIX, 593 A–B*).

8. *Прожимање својстава* — Чињеница да Христос јесте у својим природама и са својим природама чини могућим прожимање или преношење својстава. У његовим чудима и у његовим страдањима појављује се Он лично, један Христос који дејствује и на божански и на човечански начин (в. *Писмо XV, 573 B; Писмо XIX, 592 D — 593 A*).

9. *Човечанска њприрода Христῶва је уиѡсѡстазирана* — Јединствена Ипостас Христова је Ипостас самог божанског Логоса. Она је Ипостас човечанске природе Логосове, као и божанске природе Логосове. Човечанска природа нема своју ипостас ван ове Ипостаси и никада је није ни имала. То је Ипостас Логоса од које човечанска природа Христова прима своје постојање и снабдева се опстанком. Човечанска природа Христова је уипостазирана (ἐνυπόστατον). Док појам *уиѡсѡстазирана* означава у исти мах „оно што је из себе самога, на начин засебан и саставни“, и опет „једно суштаство са својим посебним одликама, било то по броју, било то као биће исте врсте“ (*Писмо XV, 557 D*), дотле појам *ениѡсѡстазиран* (ἐνυπόστατον) означава „оно што није засновано на себи, него оно што можемо запазити у другима као један тип у њима као јединкама“, или пак као „оно што је у саставу с нечим другим, различитим по суштини, ради постанка нечега“ (*Писмо XV, 557 D — 560 A*). Човечанску природу је примио Логос лично. У Христу човечанска природа може доћи у постојање и постојати без своје човечанске ипостаси кроз Ипостас Логоса и у њој. Као таква, она може имати Ипостас Логоса за своју ипостас, слично природи божанској, и може пребивати у Ипостаси Логоса као тесно сједињена с њом, а при том се уопште не сукобљавајући с

њом. Ипостас Логоса, раније проста, сада постаје Ипостас компонована од природе божанске и природе човечанске (в. *Писмо XV, 557 D — 560 C*).

Писмо XIX

Међу писмима христолошким — *Писмо XIX* има посебну улогу. Оно дефинише *дејствије* (ἐνέργεια) и *врсије дејства*: оно на чему се ради и оно на шта се делује (ἐνέργημα). Која је, рецимо, разлика између њих, с обзиром на то да је овде реч о делу (ἔργον) и пракси (πράξις)?

У одбрани православне вере против моноенергитизма Свети Максим ће узети тај принцип за полазни: енергија је сопственост природе која је као таква неодвојива од ње. Пошто у Исусу Христу постоје две природе, онда је неминовно да у Њему постоје и две енергије. Заиста, постоји само један субјект: Христова дела божанска и човечанска проистичу „једино од саме Божије оваплоћене Речи“, при чему је ово јединство по категорији ипостасно, и оно не може препустити место само једној енергији, будући да је она по карактеру — природна енергија. Оно што је кадро да се сједини — то су, у ствари, две активности — божанска и човечанска оваплоћеног Логоса. „Једини и сам Христос и Син чини оно што је божанско и оно што је човечанско путем само једне теандричке активности“ (*Сћоразум о јединсиџу, Mansi XI, 565*). „Он врши божанско на човечански начин [...], и Он чини човечанско на божански начин“ (*593 A*). Наиме, „Божанске доброте ради према људима, [Његова] тајна беше кеносис по самонастројењу; то јест, [Његово] добровољно силажење до плоти не беше отпадање од божанства. Он остаде оно што је био (иако) постаде оно што није (био), јер је [Он] непроменљив. И оно што [Он] постаде то и испољаваше, остајући оно што беше, јер је [Он] човекољубив. Са свим оним што чињаше као Бог, [Он] показиваше одлучно оно што је постао, и помоћу онога чиме страдаше као човек, [Он] потврђиваше оно што беше као непроменљив. Јер Он чињаше божанске ствари на телесан начин, остварујући их помоћу тела које не беше лишено физичке енергије, док човечанске ствари [Он] чињаше на божански начин, остварујући их помоћу самовласне воље. Но, Он у сваком случају не прихвати да буде искушан [једино] на начин човечанских страдања. Другачије речено, Он божанско не чињаше на божански начин јер не беше само Бог, нити човечанско чињаше на телесан начин јер не беше само човек. Због тога [Његова] чудеса не беху без страдања и страдања не беху лишена чуда, него, да се изразим смело, чудеса не беху нестрадална, и страдања очигледно беху чудесна; и једна и друга пак беху парадоксална, јер беху и божанска и човечанска, пошто потицаху од једног и истог Божанског Логоса који се оваплоти, и који помоћу и једних и других стварно потврђиваше истинитост тих ствари, ствари [чудеса] од којих [оне] произилажаху и јестаствоваху се, односно

биваху (ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ ΙΘ. ΠΡΟΣ ΠΥΡΡΟΝ ΤΟΝ ΟΣΙΩΤΑΤΟΝ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΝ ΚΑΙ ΗΓΟΥΜΕΝΟΝ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ 15 В, 354–356).

Актуелноста̄ теме ӣпостаси

Кључна идеја христологије Светог Максима у *Писмима XII–XV* јесте појам ипостаси са његовом конкретном применом, то јест појам ипостаси Христове (ὁλόστασις σύνθετον). Максимова теологија ипостаси се с крајњом прецизношћу репрезентује као прилог хришћанској теологији уопште и, опет, као прилог дијалогу између христологије халкидонске (православне) и антихалкидонске (монофизитске) посебно. А све се то опет збива у перспективи уклањања линије која раздваја једну христологију од друге.

Наравно да то неће бити могуће постићи другачије до путем стриктног поштовања појма ипостаси на који су уперене очи теолога. Управо је појам ипостаси фундаментална онтолошка категорија, а не, рецимо, категорија природе или суштине, или воље или енергије. Фактички, појмови овде побројани возглављени су појмом ипостаси; то јест, сама ипостас је снабдевена свим овим реалностима, с обзиром на то да природа, суштина, воља и енергија не постоје огољено, нити ван оквира саме ипостаси — Христове Ипостаси.

Севиоровски монофизитизам све до овога момента није успео да пронађе излаз из замке или мреже у коју се једанпут уплео. Он ни данас не одустаје од својих премиса: а) да је природа фундаментална категорија, и б) да је севиоровски „антрополошки минимализам“ довољан да учини прихватљивом такву христологију. У међувремену Свети Максим, као и теологија на којој се он сам темељи — теологија кападокијских и халкидонских Отаца — сведочи да природа огољена или суштина огољена не могу постојати другачије до возглављене конкретном ипостаси која их обухвата и поседује.

На основу којих то разлога монофизити не прихватају појам ипостаси? Прво, на основу тога што се „о њој не говори у Библији“. Друго, „зато што је то философска, а не теолошка идеја“.

По нашем мишљењу, а на основу истраживања, оба разлога су неодржива:

- а) Појам ипостаси се налази у Библији, рецимо у *Посланици Јеврејима* 13 (в. *NATC/RED PATH, Concordance to the Septuagint, II–III, GRAZ 1975, 1417*), и у истој *Посланици* 11 1.
- б) Идеја и теорија ипостаси је промишљена и саграђена на темељу аристотелијанске идеје *о суштини првој и суштини другој*. У наставку, она као револуционаран појам (благодарећи кападокијским Оцима!) може бити од

највеће помоћи самој философији. У прилог томе треба рећи да тај појам дели исту судбину с појмом $\delta\zeta\omicron\upsilon\beta\sigma\iota\omicron\varsigma$, „философским“ појмом никејске и новоникејске теологије, појмом који је ушао у Никеоцариградски Символ вере и тамо заувек остао. И то у Символ вере који сами монофизити примају и исповедају.

Аналитичко-егзегетски метод

Што се тиче одговарајућег метода у обради теме христологије Светог Максима Исповедника, ту од користи може бити само један методолошки приступ, приступ аналитичко-егзегетски. Наиме, пре сваког аналитичког изложења христолошких тема у *Писмима XII–XV* мора бити приказана веза у којој теме стоје с историјатом христолошког догмата *IV, V* и *VI васељенског сабора*, односно с теологијом ипостаси кападокијских Отаца, као, наравно, и са христологијом монофизитском (севировском). Наставак приступа захтева давање егзегезе кључних појмова теологије православне и монофизитске. На основу продубљених закључака и, на првом месту, у светлости добро познатих догађаја и исходишта, што ће рећи на основу теологије Светог Максима Исповедника, наша заокупљеност дотичном христологијом правда се доприношењем побољшању актуелног дијалога између преговарача и посредника двеју христологија — православне и монофизитске — и опет све то зарад превазилажења многостолетне одвојености.

Постигнути резултати преговарача и посредника у том дијалогу ипак нису за потцењивање. Напротив, они су подстицајни за даље ангажовање у њему.

РЕЗИМЕ

Дијалог с антихалкидонцима (монофизитима севировским и сиријским) у свему је христолошки. Учитељ који је објаснио дивинохуманизам Христа у свим његовим аспектима јесте Свети Максим Исповедник. Писма XII–XV и XIX у кореспонденцији су с изложењем вере коју је прокламовао Четврти васељенски сабор у Халкидону 451. године. На основу интерпретације коју ће Свети Максим елаборирати биће изнађени аргументи и средства за надилажење контроверзе која је претходила Шестом васељенском сабору — сабору што ће се бавити јереси монотелитском и моноенергетитском.

RÉSUMÉ

Moine David (Perovic)

LE DIALOGUE AVEC LES ANTÉCHALCÉDONIENS
La Christologie de Saint Maxime le Confesseur
dans les lettres XII à XV

Le dialogue avec les Antéchalcedoniens (Monophysites sévériens et syriens) est de part en part christologique. Le Docteur qui a expliqué la divinité humaine du Christ sous tous ses aspects est Saint Maxime le Confesseur. Les lettres XII à XIX correspondent à son interprétation, de la foi proclamée au quatrième Concile Oecuménique de Chalcedoine en 451. C'est sur le fondement de cette interprétation que Saint Maxime élaborera par la suite les arguments et les armes qui lui permettront de lutter, lors des controverses qui précéderont le Sixième Concile Oecuménique, contre les hérésies monothélites et monoénergétistes.