

Искупљење и обожење¹

1. "Бог се учинио човеком, да би човек могао постати богом". Ове дубоке речи, које први пут срећемо код светог Иринеја,² налазимо касније и у делима светог Атанасија,³ светог Григорија Богослова,⁴ светог Григорија Нисијског.⁵ Потом су их Оци Цркве и православни богослови понављали из века у век, настојећи да овом лапидарном фразом искажу саму бит хришћанства: неизрециву снисходљивост Бога до крајњих граница нашег људског пада, до смрти – снисхођења које људима открива пут усхођења, безграничне хоризонте сједињавања творевине са божанством. Нисходећи пут (καταβασίς) Христове божанске Личности омогућава човечанској личности пут нашег усхођења (ἀναβασίς) у Духу Светом. Било је потребно добровољно унижење, искупљујући кенозис Божијег Сина да би пали људи могли остварити своје призивање, призивање ка обожењу (θεοσις) творевине, дејством нетварне благодати. На тај начин, искупитељни подвиг Христов, или, тачније, у најширем смислу оваплоћење Речи, очигледно се овде везује са коначним циљем постављеним пред творевином, а то је – њено сједињење са Богом. Ако је то сједињење остварено у божанственом Лицу Сина – Бога који постаде човек – онда је неопходно да се оно оствари и у свакој човечанској личности, како би сваки од нас такође постао бо-

¹ Преведено (на руски) са француског. Што се тиче стила овог, и других одељака, које је написао Вл. Николајевич Лоскиј у Француској, на основу сведочанстава блиских му пријатеља, он је сам много пута казао да би за руског човека писао друкчије.

² Против јереси, V, (P.G. t. 7., col. 1120).

³ Прва реч против аријеваца, гл. 54. (P.G. t. 25., col. 192 B).

⁴ Догматске поеме, X, 5–9 (P.G. t. 37., col. 465).

⁵ Велика огласитељска беседа, гл. 25 (P.G. t. 45., col. 65 D).

гом по благодати, или, "причасником божанске природе", како каже свети апостол Петар (II Петр. 1:4).

Пошто се по учењу Отаца оваплоћење Речи тако тесно повезује са нашим коначним обожењем, сасвим је оправдано поставити питање: да ли би се оно савршило и у случају да Адам није сагрешио? То питање, које се некад постављало, изгледа нам сад празно, нереално. Наиме, ми не познајемо неко друкчије стање човека осим овога које је следовао за првородним грехом и у којем је наше обожење – испуњавање божанског плана – постало немогуће без Оваплоћења Сина, како је оправдано и потребовао карактер искупљења. Син Божији је сишао са небеса да би уништио владавину греха у нашој природи и победио смрт – данак греху. Христова Страдања, Смрт и Васкрсење, кроз која је извршен Његов искупљујући подвиг, сасвим разумљиво, заузимају средишње место у Божијем Домустројству у односу ка палом свету. Због тога је сасвим схватљиво да догмат о Искупљењу има најважније значење у богословској мисли Цркве.

Међутим, покушамо ли да догмат о Искупљењу размотримо самостално, изолујући га од целовитог хришћанског учења, у том случају свагда ризикујемо да ограничимо Предање тумачећи га искључиво у зависности од Искупитељевог подвига. Тада се развој богословске мисли ограничава трима границама: првородним грехом, његовим исцелењем на Крсту и усвајањем, од стране хришћана, спаситељне последичности Христовог подвига. У овако суженим перспективама богословља, у којима главно значење припада идеји искупљења, светоотачки израз "Бог се учини човеком да би човек постао богом", постаје нам туђ и необичан. Занимајући се искључиво нашим спасењем ми заборављамо на сједињење са Богом, или, тачније, ми сједињавање наше са Богом сагледавамо само у његовом негативном аспекту који се тиче нашег садашњег жалосног стања.

2. Свети Анселмо Кентерберијски у своме трактату "Cui Deus homo", без сумње, први је покушао да догмат о Искупљењу развије самостално, одбацивши од њега све остало. Хришћански хоризонти се ограничавају драмом која се одвија између Бога, бескрајно ожалашћеног грехом, и човека, неспособног да удовољи потребама карајуће правде. Та драма налази и добија разрешење у Христовој смрти – смрти Божијег Сина, који је постао човек да би нас заменио Собом и тако уплатио наш дуг божанском правосуђу. Али, у чему се, у том случају, огледа икономијско дело Духа Светог? Његова улога се своди на ролу помоћни-

ка у Искупљењу који нам само омогућава да се користимо искупитељном заслугом Христовом. Коначна перспектива нашег сједињења са Богом се брише, или се, у сваком случају, скрива пред нашим погледима суровим зборницима богословске мисли, који су усмерени на схватање првородне кривице и њеног искупљења. Уколико је цена нашег Искупљења исплаћена Христовом Смрћу, тада Васкрсење и Вознесење собом представљају само славни свршетак Његовог подвига, својеврсну апотеозу, без правога смисла и односа према нашој судби. Тако "искупитељно" богословље, усредоточено на Христова страдања, очигледно се не занима Његовим прослављањем над смрћу. Сам подвиг Христа – Искупитеља, којим је то богословље ограничено, умањује се, осиромашује се и сведено је на измену Божијег одношаја према палим људима, изван било каквог одношаја ка самој човековој природи.

Сасвим друкчије схватање Христовог искупитељног подвига налазимо нпр. код светог Атанасија. Христос, каже он, предавши смрти храм Свог тела, принео је жртву за све људе да би их учинио невиним и слободним од првородног греха, са једне стране, а са друге – да би Себе показао победником над смрћу, и да би нетрулежност Свог сопственог тела учинио почетком свеопштег васкрсења.⁶ Овде се јуридикчко обличје Искупљења допуњује другим – обличјем физичким, или још тачније, биолошким: сликом победе живота над смрћу, нетрулежности, која доминира у природи изопаченој грехом.

И уопште код Отаца, као и у Свештеном Писму, ми налазимо многе описе којима се дочарава, Христом извршена, тајна нашег спасења. Тако, у Евангелију, Добри Пастир јесте "пасторално" обличје Христовог подвига;⁷ силни човек, надјачан другим, још силнијим, који од њега одузима оружје и лишава га власти, јесте лик Војводе⁸ који се код Отаца, а и у богослужењу, често понавља; то је Христос, надмоћник над ђаволом, уништитељ адових врата који својим барјаком чини Крст;⁹ присутан је и "исцелитељски" лик – обличје болне природе исцељене противотровом спасења;¹⁰ налазимо и лик који можемо назвати "дипломат-

⁶ Прво слово против аријеваца, гл. 20, (P.G. t. 25. col 129 D – 132 A).

⁷ Мт 18: 12–14; Лк 15: 4–7; Јн 10: 1–16.

⁸ Мт 12: 29; Мк 3: 27; Лк 11: 21–22.

⁹ Св. Атанасије, тамо, гл. 30 (P.G. t 25, col 148).

¹⁰ Св. Јован Дамаскин, "Треће слово о иконама", пар. 9 (P.G. t. 94, col. 1332 D).
Христов лик – лекара људске природе поражене грехом, често се везује за

ским": лик божанствене хитрости која је осујетила ђаволове смицалице¹¹ итд. Најзад, лик који чешће сусрећемо од осталих, који апостол Павле позајмљује из Старог Завета, припада области јуридикких одношаја.¹² Узето у предложеном смислу Искупљење се јавља јуридикким обличјем Христовог подвига, заједно са многим другим могућим ликовима. Користећи реч "искупљење" овако како то сада чинимо, у смислу општег термина који дочарава спаситељски подвиг Христов у свој његовој ширини, ми не смемо заборавити да такво јуридикко изражавање има симболички карактер: Христос је у тој мери Искупитељ, у којој је и Војвода који господари смрћу, у којој је и истинити Првосвештеник,¹³ итд.

Анселмова заблуда се није садржала само у томе што је развио јуридикку теорију Искупљења, него је и више у томе што је покушао да у јуридикким одношајима, садржаних у термину "искупљење", пронађе и види адекватан израз тајне нашег спасења извршене Христом. Одбацујући друге изразе те тајне као неадекватне представе ("quasi quaedam picturae"), он је предпостављао да ће у јуридикком облику – лику искупљења – пронаћи сам садржај истине, њену "рационалну основу" (veritatis rationabilis soliditas), доказ неопходности тога да је Бог био дужан да умре ради нашег спасења.¹⁴

Немогућност да се рационалним путем изрази неопходност искупитељног подвига, изнуђавањем јуридикког смисла термина "искупљење", показао је свети Григорије Богослов путем привођења ка још већем апсурду: "Преостаје да се испита питање и догмат – каже он – које многи занемарише, али су за мене врло важни да се испитају. Кома и ради чега је проливена та, ради нас изливена, крв – велика и преславна крв Бога и Архијереја¹⁵ и

причу о милосрдном Самарјанину, коју је у том значењу први протумачио Ориген. Види његову 34. поуку на Лукино евангелије и тумачење на Јованово евангелије 20: 28 (P.G. t. 13, col. 1886–1888, et. t. 14, col. 656 A).

¹¹ Св. Григорије Нисијски, Велико огласитељно слово, гл. 22–24, (P.G. t. 45, col. 60–65).

¹² Рм 3:24; 8:23; I Кор 6: 30; Еф 1:7; 14:30; Кол 1:14; Јевр 9; 15; 11:35 – са значењем ослобођења. I Тим 2:6; I Кор 6; 20; 4:22; Гал 3:13 – са значењем уплаћеног откупа.

¹³ Жртвопринодно или свештеничко обличје Христовог подвига код апостола Павла у суштини је истоветно јуридикком лику, лику откупа или сопственог

¹⁴ *Cum Deus homo* I, 4, (P.L. t. 158, col. 365).

¹⁵ У оригиналу: *Sacrificateur*, што на руском буквално значи: Жртвоприносник или Првосвештеник (Прим. прев. на руски језик).

Жртве? Ми смо били у власти Нечастивог, продани греху и посредством сластољубивости куписмо себи повреду. А ако се цена искупљења даје не некоме другом, него само ономе који држи у власти, питам: коме и због чега је принесена таква цена? Ако Нечастивом, како је то онда жалосни! Разбојник прима плод искупљења, не да га само прима од Бога, него Самог Бога прима, за своје насиље узима толико непроцењиву плату, да би много праведније било нас помиловати! А ако Оцу, онда, као прво, на који начин? Па ми нисмо били у Његовом ропству. А као друго, из ког разлога је крв Јединорођеног мила Оцу, када Он ни Исака није примио, мада га је његов отац принео, већ је жртвоприношење заменио: уместо разумне жртве жртвован је ован? Није ли очигледно да Отац прима жртву не само због тога што је тражио или што је имао потребу за њом, него по свом домоустројству: човеку је било неопходно да се освети човечанством Бога да би нас тако Он Сам избавио надјачавши мучитеља Својом силом и да би нас узнео к Себи, кроз Сина, који посредује и све устројава у Очевој част, Кома је Он у свему покоран! Таква су Христова дела: а више од овог, нека буде овенчано ћутањем!"¹⁶ Из предложеног текста проистиче да појам искупљења код светог Григорија Богослова никако у себи не садржи неопходност условљену било каквом карајућом праведношћу, већ се осликава као израз Икономије чија тајна не може бити адекватно разјашњена рационалним појмовима. "Ми смо заимали потребу у Богу који се оваплотио и који је умро да бисмо оживели" – каже он даље (пар. 28). "Али ни једно од њих (чудеса) није упоредиво са чудом мог спасења. Малобројне капи крви васпостављају цели свет" (пар. 29).

После ускогрудих хоризоната искључујућег јуридикског богословља, ми код Отаца налазимо неизмерно богатство схватања искупљења које собом обухвата победу над смрћу, почетак свеопштег васкрсења, ослобођење природе поробљене ђаволом, не само оправдање, него и васпостављање творевине у Христу. Код Отаца, Страдање је неодвојиво од Васкрсења, а прослављено тело Христа који седи десно од Оца – од живота хришћана на земљи. Али ако се Искупљење представља као централни момент Оваплоћења, тј. Домоустројство Сина у односу на пали свет, онда се оно пројављује такође и моментом много обухватнијим од Домоустројства Пресвете Тројице у односу на творевину,

¹⁶ 45. слово на Свету Пасху, пар. 22 (P.G. t. 36, col. 656).

створену ни из чега и призвану да слободно достигне обожење – тј. сједињење са Богом, да би тако Бог постао "све у свему". Отачка мисао никада не прикрива ту коначну перспективу. Уколико је Искупљење за непосредни циљ имало наше спасење, то спасење ће се јавити – у свом коначном осуштаствљењу у будућем веку – као наше сједињење са Богом, као обожење творевине, искупљене Христом. Но тај коначни свршетак предпоставља присуство Домустројства другог Божанског Лица, посланог у свет после Сина.

Дејство Духа Светога неодвојиво је од дејства Сина. Да бисмо могли, заједно са Оцима, казати: "Бог се учинио човеком, да би човек могао постати богом", није довољно само допунити недостатке Анселмове теорије прихватањем много богатијег схватања искупљења које налазимо код Отаца. Пре свега, потребно је поново пронаћи прави значај и смисао Домустројства Светог Духа, различитог, али неодвојивог од Домустројства оваплоћеног Логоса.¹⁷ Ако се Анселмова теорија могла базирати на искупитељном подвигу Христовом, изолованој од свега осталог хришћанског учења сужавањем хоризоната Предања, то је произишло отуда што је Запад већ изгубио правилно поимање о Лицу Светог Духа, пошто Га је ставио у други план и од Њега начинио својеврсног помоћника или "викара" Сину. Оставићемо у страну ово питање пошто оно захтева продубљену анализу догмата о исхођењу од Оца и од Сина, и последице коју је он учинио на целокупно Западно богословље. Ограничићемо се стога задатом темом – да бисмо показали због чега разумевање нашег коначног обожења не може бити постављено само на христолошкој основи и због чега је потребно пневматолошко образложење.

3. Савремена богословска мисао Запада чини огромне покушаје да се врати ка светоотачким изворима првих векова – и у бити ка делима грчких отаца – које желе да укључе у неку католичку синтезу. Не само посттриденско богословље, него и средњовековна схоластика, без обзира на њено философско богатство, данас се показују богословски недовољним. Ванредни напори су учињени да се воспостави значење појма Цркве као Те-

¹⁷ Код светог Атанасија ми већ налазимо извесне почетке пневматолошког тумачења изреке: "Бог је постао човек, да би човек могао постати богом". То је ванредно јасно дефинисано у поређењу Христа – "Бога - Телоносца", и хришћана - "духоносних људи", Логос је примио тело да бисмо ми могли примити Светог Духа (О оваплоћењу, пар. 8, P.G. t. 26, col. 996 C).

ла Христовог, као нове твари васпостављене Христом, као природе или тела коме је Глава васкрсли Христос.

Пошто је први Адам проиграо своје призивање – добровољно достизање јединства са Богом, то сједињење двеју природа у својој Личности остварио је оваплоћени, Други Адам, Божија Реч. Сјединивши се са палим светом у свој његовој реалности, Он је изагнао силу греха из наше природе и Својом смрћу, која је означавала гранично сједињење са нашим палим стањем, прославио се над смрћу и над трулежношћу. Ми у Крштењу симболички умиремо са Христом да бисмо са Њим реално васкрсли у новом животу Његовог прослављеног тела, да бисмо постали члановима тог једног тела које реално постоји, историјски на земљи, али које своју Главу има на небесима, у вечности, у наручју Пресвете Тројице. Једновремено жртвоприноситељ и жртва – Христос приноси на небеском Престолу ту исту жртву која се савршава на земљи, на многим земним престолима у христичкој тајни. На тај начин, нема никаквог разора и међу невидимог и видивог, између неба и земље, између Главе Седећег десно од Оца, и Цркве, Његовог тела, у коме се без претанка излива Његова пречасна крв. "Оно што је било видно код нашег Испушитеља, сада се налази у тајнама".¹⁸

Овакво схватање јединства хришћана који образују једно тело Христово, почиње да се рађа свагде на Западу. Нарочито литургичка и сакраментална мисао пројављује органски карактер Цркве у аспекту нашег јединства у целосном Христу. Нема потребе да истичемо важност тог богословског учења о Телу Христовом, које се васпоставља у новом плану богатства светоотачког предања. За нас је сада важан тај факт, што у перспективи учења о Искупљењу поново открива могућности за много ширу христологију и еклисиологију, где питање о нашем обожењу и нашем сједињењу са Богом поново може заузети своје место.

Ми опет можемо заједно са Оцима казати: "Бог је постао човек, да би човек могао постати богом". Али када се они који и даље остају само на христолошкој и сакраменталној основи, у којој се Духу Светом одузима улога повезујућег чиниоца између Небеске Главе Цркве и њезиних чланова, потруде да протумаче те речи, тада настају велике тегобе, нерешива питања.¹⁹

¹⁸ Св. Лав, Проповеди, 74, 2 (П.Л. т. 54, цол. 398).

¹⁹ Да бисмо схватили тегобе са којима се римокатоличко богословље сусреће неспособно да сједини лично обожење са поимањем о цркви као Телу Хри-

У том поимању Цркве као Тела Христовог, Тела целосног Христа који собом обухвата људе, чланове Цркве (такво схватање ми, истину говорећи, у потпуности прихватамо), у том хришћанском тоталитаризму, може ли се очувати схватање човечанских личности међусобно различитих и пре свега друкчијих од једног Лица Христовог које се, очигледно, овде поистовећује са лицем Цркве. Не ризикујемо ли тада да изгубимо и личну слободу и након тога пошто смо спасени од детерминизма греха, да паднемо у својеврсни сакраментални детерминизам у коме је органски процес спасења, који се збива у колективу Цркве, усмерен у правцу да ликвидира лични сусрет са Богом. У коме смислу се ми појављујемо као једно тело у Христу, и у којем другом значењу се ми не појављујемо као једно тело, нити можемо то бити, не преставши да постојимо као човечанске личности или ипостаси од којих је свака призвана да у себи оствари јединство са Богом. Јер, очигледно, постоји само толико савеза са Богом колико и човечанских личности, пошто свака од њих представља апсолутно један и непоновљиви одношај са божанством, а на небу је могуће само онолико пројављивања светости колико је било, колико јесте и колико ће бити личних судби на земљи.

Кад ми говоримо о људским личностима у вези са питањем о Телу Христовом чији чланови и ми постајемо, треба се јасно оградити од значења речи "личност" које припада социологији и великом мноштву философских система, и пронаћи правило, "канон" наше мисли, више у разумевању личности или ипостаси на начин како је оно постављено у тринитарном богословљу. Тај догмат који ће наш ум поставити пред антиномију апсолутне истоветности и ништа мање апсолутне различитости, огледа се у разлици између природе и личности или ипостаси.

Ту свака личност живи не путем искључивања других, нити супротстављањем себе томе што није "ја", него (користећи језик психологије који је врло погрешан у примени на Тројицу) путем одрицања овладава природом за себе; другим речима, лична егзистенција установљава однос ка другоме, личност битише захваљујући усмерењу ка другоме; ο Λογος ην προς τον θεον, каже се у прилогу евангелија по Јовану. Укратко казано: личност може у потпуности бити личност само у оној мери у ко-

стовом, корисно је прочитати дело: P. Louis Bouyer, *Mustere pascal*, pp. 180-194. Paris, 1945.

јој нема ничег оног чиме је хтела да овлада само за себе искључујући друге, тј. када она има природу, заједничку са другима. Само тада се у својој чистоти пројављује различитост међу лицима и међу природом; у супротном, пред нама ће постојати *индивидууми* који међусобно деле природу. Нема никакве деобе, никаквог делења једне природе међу трима Личностима Свете Тројице: Божанствене Ипостаси нису три дела једне целине, једне природе, већ свака садржи целовиту природу, свака је целосна, пошто нема ничег само за себе: чак и воља – заједничка је у Тројици.

Осврнемо ли се сада на људе, створене по лику Божијем, моћи ћемо показати, полазећи од Тројичног догмата, општу природу у многим тварним ипостасима. Но, у реалности палог света, људи настоје да живе узајамним искључивањем, самоповређивањем, супротстављањем себе другима, тј. деобом, дробљењем јединства природе, самољубивим присвајањем део природе коју *моја* воља супротставља свему оном што није ја. У том аспекту то што ми обично називамо човековом личношћу није стварна личност, него индивидуа, тј. део опште природе, која је више или мање слична другим деловима или људским индивидуама од којих се састоји човечанство. Међутим, човек као личност у правом смислу речи, у њеном богословском значењу, није ограничен својом индивидуалном природом; он није само део целине – сваки човек у себи потенцијално садржи целину, сав земни космос,²⁰ чијом ипостаси се он јавља; сваки собом представља јединствени и апсолутно непоновљиви аспект свима заједничке природе. Тајна човечанске личности – то, што је чини апсолутно јединственом, незамењивом – не може се исказати рационалним појмовима, дефинисане речима. Све наше евентуалне одредбе неизбежно ће се односити на индивидуум, мање више сличан другима и коначан назив којим ћемо моћи именовати личност у њеној апсолутној својеобразности, свагда ће нам недостајати. Личности као такве – нису део природе; иако су оне и везане индивидуалним изразима природе у тварној реалности, оне ипак у себи садрже потенцијално, свака на свој начин, целину, сву свеукупност природе. У нашем обичном опиту ми не познајемо ни истинску личну многообразност, ни изворно једин-

²⁰ Када говоримо о "земном космосу" природе, чијом ипостасју (или ипостасима) се јавља човек, ми остављамо по страни питање о "небеском космосу" или свету ангела. То је сасвим друга тема која није директно везана са проблемом о коме овде говоримо.

ство природе; ми видимо људске индивидуе, с једне стране, и људске колективе – са друге стране, који се налазе у стању постојаног конфликта међу собом.

У Цркви пак, ми налазимо постојано осуштаствљење јединства природе, пошто Црква собом представља нешто најјединственије од било ког колектива: свети апостол Павле је назива "телом". То је човечанска природа којој је јединство остварено већ новим Адамом, као главом људског рода, у његовом продужавању у индивидуама; то је искупљена, обновљена и сабрана природа, поновљена у Ипостаси, у божанској Личности Божијег Сина који је постао човек. Ако се у тој новој реалности, наше индивидуализоване природе ослобађају својих ограничености (јелини или скити, слободни или робови...), ако индивидуум који постоји, супротстављајући себе свему што није "ја" треба да ишчезне, да постане чланом једног тела, то не значи да се самим тим уништавају човечанске личности или ипостаси. Напротив, само тада оне и могу достићи савршенство у својој стварној многообразности. Не будући деловима заједничке природе, насупрот индивидуумима, личности се не мешају собом у сили природног јединства које се усштаствљује у постојању, у Цркви.²¹ Оне не постају честицама Христове Личности, нити се у Њему налазе као у некој "надличности"; било би то супротно самом појму личности. Сходно томе, ми смо по нашој природи *једно* у Христу, јер је Он Глава наше природе која у Њему образује једно Тело.

Ми долазимо до закључка: ако се наше индивидуалне природе укључују у прослављено Христово човечанство, Крштењем улазе у јединство са Његовим Телом, присаједињују се смрти и Васкрсу Христовом, онда су наше личности, да би свака од њих могла слободно да оствари своје јединство са Богом, дужне да се у свом личном достојанству утврде Духом Светим: тајна Крштења – јединствена у Христу, треба да се допуни тајном Миропомазања – многообразија у Духу Светом.

5. Тајна нашег искупљења завршава се оним што Оци називају васпостављањем наше природе Христом, и у Христу. То је христолошко утемељење Цркве које се својим карактеристикама испољава у сакараментском животу, са припадајућим му ка-

²¹ "Раздељене неким начином на савршено одређене личности, као што су Петар или Јован, или Тома, или Матеј, ми као да смо, хранећи се једним телом, сливени у једно тело у Христу" (свети Кирило Александријски, Тумачење светог апостола Јована, XI, II P.G. t. 74, col. 560).

рактером апсолутне објективности. Али, уколико ми желимо да очувамо други аспект Цркве који носи карактер субјективности, ништа мање апсолутан, онда га обавезно морамо засновати на Икономији друге божанске Личности, независне својим проихођењем од Личности оваплотившег се Сина.²² У супротном, ризикујемо да обезличимо Цркву, подчинивши слободу њених људских ипостаси својеврсном сакраменталном детерминизму. Напротив, уколико ми будемо засебно издвојили субјективну страну, тада ћемо заједно са појмом Тела Христовог изгубити "логосну" основу Истине и запутићемо се у блудње "индивидуалне" вере.

Желимо да кажемо да Христово оваплоћење и искупљујући подвиг Његов, узети независно од Домустројства Светог Духа, не могу васпоставити лично мноштво Цркве које јој је толико потребно као и природно јединство у Христу. Тајна Педесетнице је битна исто колико и тајна Искупљења. Искупитељни подвиг Христов је неопходни услов обожења које се савшава дејством Духа Светога. Сам Господ то потврђује, говорећи: "Дођох да бацим огањ на земљу; и како бих желео да се већ запалио" (Лк 12:49)! Али, са друге стране можемо казати, да је дело Духа Светог са своје стране подчињено делу Сина, пошто, само примањем Духа, човечанске личности могу са пуним сазнањем сведочити о Христовом божанству. Син нам је управо оваплоћењем постао сличан; ми ћемо постати слични Њему кроз обожење, кроз присаједињавање божанству у Светом Духу који Христа објављује *свакој* човечанској личности понаособ. Искупитељни подвиг Сина односи се на нашу природу; обожење, савршено Духом Светим, предназначује се нашим личностима. Но, оба ова дела су неодвојива и незамислива једно без другог, пошто она узајамно условљавају једно друго, присуствују једно у другом постајући у коначном збиру, једним Домустројством Пресвете Тројице, извршеног двома божанским Личностима које Отац шаље у свет. То двојно Домустројство Речи и Утешитеља има циљ да сједини творевину са Богом.

Разматран са аспекта нашег пада тај циљ Божијег Домустројства назива се спасењем или искупљењем. То је негативан аспект коначног циља разматраног у односу на наш грех. Разматран, пак, са аспекта коначног призивања творевине, тај циљ се

²² "... Дух обитава у свакоме који Га прима, као да се само у њега једног уселио, међутим, Он и даље излива на све пуноту благодати" (свети Василије, Књига о Светом Духу, XI, 2; P.G. t. 32, col. 108-109).

назива обожењем. То је позитивна одредба те тајне која треба да се савршава у свакој човечанској личности у Цркви, и у потпуности да се разоткрије у будућем веку када, сјединивши све у Христу, Бог постане све у свему.

превео: *презвитер Миливој Р. Мијатов, парох*
Журнал Московске Патријаршије, 1967. године, број 9.

