

СВ. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК – УВОДНА РАЗМАТРАЊА*

Торстејн Толефсен

Апстракт: Аутор украјко разматра сјисе Свѣтој Максима Исповедника, као и његову философску терминологију и његово философско залеђе, са крајким осврћом на преходна израживања мисли и учења Свѣтој Максима.

Кључне речи: Максим Исповедник, сјиси, философија, философски извори, савремена израживања

Списи Св. Максима

У *Алексијади*, Ана Комнина с дивљењем приповеда како је њена мајка, Ирина Дукина, често виђана с једном књигом „философа и мученика Максима“. Једног дана Ана рече својој мајци да се она сама никада не би усудила да слуша тако узвишено учење какво је учење Св. Максима. Његови су списи, вели Ана, *дубоко мисаони и теоријски* (πάλλυ θεωρητικόν τε και νοερόν).¹ Његово учење је, очигледно, схватано као тешко за разумевање, а са наведеном се реченицом модерни тумач може само сложити. Требало би да додамо да је те текстове веома тешко читати због сложености њихове синтаксе. То, међутим, као што ћемо видети, не важи у потпуности за све његове списе.

Литература о Св. Максиму мора се пажљиво ишчитавати како би се пронашле битне опаске о књижевним жанровима које је он користио.² То није сасвим упутно, због тога што класификација неког књижевног дела према његовој форми често пружа решење о начину на који би га требало тумачити. У античкој философији то илуструју Платонова дијалогска форма и Аристотелова форма расправе. Тунберг каже да је „Максим практиковао стил ‘гностичких реченица’, мајстора какви су били Евагрије, Нил, Дијадох Фотички, Макарије и други. Заправо, он је и сам постао један од мајстора тог стила, баш као и његов ученик Таласије“.³ Максимова дела *Четири сјошине глава о љубави* (надаље *О љуб.*) и *Гностички сјослови* (или *Појавља о теологији и икономији Овајлођеној Сина Божијој*, надаље *Гнос. сјос.*) су оба написана у жанру „гностичких реченица“. Такве реченице или главе повезиване су у такозване „стослове“, при чему је сваки од њих

* Текст који је пред нама је превод уводног поглавља докторске дисертације Т. Толефсена, коју је он успешно одбранио на Универзитету у Ослу (Норвешка) 2000. године. Ова дисертација је објављена под следећим насловом: Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of his Metaphysical Principles* (Acta humaniora 72, University of Oslo, Unipub forlag, 2000).

¹ Грчки текст налази се у: Anne Comnene: *Alexiade*, Paris 1967, књига 5, 9.3.

² Andrew Louth (1996) садржи нека интересантна запажања (стр. 20–22) на којима сам развио властито излагање. Blowers (1991) погл. 1, садржи извесне важне информације о *Одговорима Таласију*.

³ Thunberg (1985), стр. 22.

састављен од сто невеликих текстова.⁴ Једна „глава“ у ствари не представља веома дугачак одељак. Она се састоји од једне до тек неколико реченица. Те главе су уређиване саобразно теми, као што се на пример види у *О љуб.*, која садржи четири стослова *о љубави*. Унутар тих стослова често се могу открити мања тематска јединства, на пример у *Гнос. стиос.*, друга глава, главе 1–10, где се созерцава извесна теолошка тема.

Тај жанр је представљао установљени монашки стил писања пре него што је Св. Максим написао своја дела.⁵ Спорим и усредсређеним читањем могло би се стећи практично разумевање аскетског пута и његове унутрашње повезаности са дубоким истинама хришћанске вере. Такви списи су врло погодни за мисаону делатност, па отуда и одређени практични мотив који лежи иза коришћења овог жанра. Ти списи нису били намењени томе да буду читани у једном даху. Човек би се пре задржавао на њима, размишљао о њима и откривао везу између самих списа, постепено разоткривајући њихову главну идеју.

У тим главама писци су обично излагали кратак преглед традиционалне монашке мудрости, мудрости која потиче од египатских пустињских Отаца из четвртог века и других првобитних монашких заједница. Да је та мудрост *традиционална*, излаже нас једном проблему који није задавао бригу само Св. Максиму, већ читавом античком разумевању хришћанске вере. Јарослав Пеликан објашњава тај проблем на следећи начин:⁶

Према његовим водећим поборницима, православно учење заправо није имало историју, него је од самог почетка остало неизмењено... На извесне начине, чини се да би документовано сведочанство доиста подржало ту претпоставку. У теологији, као и у реторици, постојала је „јака сагласност која је повезивала све писце који су временски били далеко одвојени, тако да се не може у прецизном смислу говорити о 'развоју', него само о традицији“.

Уколико је то тачно, да ли је и даље могућно говорити о „мишљењу Св. Максима“ или рећи да његови списи садрже *његову* теологију и философију? Мислим да јесте могућно, но то захтева шири коментар. Ако се прихвати идеја да је православно учење од самог почетка остало неизмењено, ипак се морамо сложити да се о традиционалној вери није промишљало у светлу сваке могуће промене, нити да су хришћанском погледу на свет све импликације биле разјашњене. Списи Св. Максима сведоче о његовој личној рецепцији хришћанског учења, те о његовој способности да изложи теолошке и философске *импликације* тог учења кроз једну кохерентну теорију о метафизичким начелима. Целокупност тих философских импликација, које су извучене из основних доктринарних претпоставки, није, да боме, канонска. Ако се његова мисао и даље назива „ортодоксном“ а не „хетеродок-

⁴ Код других аутора постоје примери стослова са деведесет, па чак и сто педесет глава. Andrew Louth (1996), стр. 20, објашњава због чега, на пример, Евагрије користи деведесет глава.

⁵ Thunberg (1985) стр. 22, Louth (1996) стр. 20.

⁶ Jaroslav Pelikan (1977) стр. 3.

сном“, то је због тога што је црквена заједница у темељима његовог система препознала своју традиционалну веру. Са становишта православља, његова философија могла би бити сасвим истинита, уколико је тај систем природан а његов творац не извлачи закључке противне вери на којој Црква опстаје. Према мом мишљењу, списи Св. Максима садрже једно чврсто излагање начела хришћанског погледа на свет, па можемо говорити о „мишљењу Св. Максима“ или о „теологији и философији Св. Максима“.

Ендрју Лаут сврстава дела Св. Максима у три литерарна жанра. Он најпре помиње жанр гностичких стослова, о којима сам малочас расправљао, потом долази жанр питања и одговора и, најзад, коментар.⁷ Списи који су састављени у облику питања и одговора највећим делом су писани за особе које су Св. Максиму постављале разна питања. Овде би требало напоменути две ствари. Прво, та дела су представљала коментаре о тешким текстовима из Светог Писма (*Огјовори Таласију*), из Предања (*Амбиџа*), или из једног и другог (*Quaestiones et dubia*). Св. Максим је такође писао чисте коментаре, као што су *Тумачење 60. ѿсалма*, *Orationis Dominicae expositio* (надаље *Or. Dom.*) и *Мистиџија* (надаље *Мистџ.*). Ово последње наведено дело представља тумачење – богато по својим философским импликацијама – Литургије. Друго, ти списи су, сходно жанру, повезани са монашким катихизисом. Они су углавном упућени одређеним личностима и следе образац питања и одговора којима су духовни Оци прибегавали док би поучавали своје ученике. Св. Максим је написао једно дело које директно одговара овом катихизису, *Liber asceticus*, дијалог између духовног Оца и његовог ученика.

Остали списи у жанру питања и одговора, као што су *Огјовори Таласију* (надаље *Ог. Тал.*) и *Амбиџа* (надаље *Амб.*), у највећој су мери написани као прилично дугачка и сложена излагања која су од највеће теолошке и философске важности. Сложеност се односи и на синтаксу и на теоријске садржаје. Језик стослова често је лакши и читљивији од, рецимо, *Амбиџе*. *Амбиџа* од својих читалаца захтева споро изучавање и позапашну лингвистичку и философску проницљивост.

Неколицина писама Св. Максима, као и његова *Opuscula theologica et polemica* (надаље *Th. pol.*), такође припадају жанру питања и одговора.

Када се тумач позива на одломке из тих дела или их наводи у прилог подршке неком тумачењу, он мора следити правило да у разматрање узима контекст тог одломка. Одломак, по правилу, не би требало у потпуности вадити из његовог оквира. У највећем броју случајева, међутим, незгодно је прекидати излагање учесталим информацијама о тим контекстима. Стога ћу избегавати да компликујем своју аргументацију овим врстама дигресија. Као тумач, међутим, ипак сам обавезан да допустим да то начело руководи мојим делом.

Текстови који служе као полазна тачка мог тумачења већим делом се налазе у Мињовој *Patrologia graeca* (надаље PG), томови 90 и 91. Критичка издања могу се наћи у *Corpus Christianorum, Series Graeca* (надаље CCSG), али до данас је објављено тек неколико дела. Штавише, нова издања се објављују спорим темпом. Критичка издања која сам консултовао набројана су у Библиографији. Дабоме, могло би представљати проблем то што се читав тај *корпус* још увек није појавио у критичком издању, али тако

⁷ Louth (1996) стр. 20–21.

је како је – немамо другог избора до да користимо PG док чекамо нешто боље. Према Ларсу Тунбергу, поређење *Og. Tal.* између PG издања и CCSG издања показује да PG није толико нетачно да би нас преко сваке мере реметило. И Ендрју Лаут доноси такав закључак када у једном критичком приказу из 1998. године каже да је (до сада) CCSG издање већим делом „пружало добродошло јемство принципијелној поузданости текста (Combefisa и Oehlera) објављеног у Мињовој *Patrologia Graeca* (90–91)“.⁸ Немамо другог избора до да радимо на тексту из PG издања, пошто изгледа да је целовито критичко издање одгођено у далеку будућност.⁹

Св. Максим „философ“

Да ли би Св. Максима требало да сматрамо философом? По мом мишљењу, на ово питање требало би да одговоримо потврдно. У догматској историји он фигурира као највећи теолог свог века. Упамћен је као монах који је бранио учење о две Христове воље против монотелитства. Та одбрана је, међутим, била заснована на темељу философских идеја које су биле развијане пре његовог упуштања у тај спор. Попут других хришћанских мислиоца у раној Цркви, он није био свестан било какве начелне разлике између хришћанске теологије и философије. Ако повучемо црту назад у историју, до Св. Јустина Мученика, можемо увидети на који су начин мислећи Хришћани властиту веру могли схватати као истинску философију. То, дабоме, не значи да је хришћанство, захваљујући својим ученим представницима, сматрано за једну међу осталим философским школама. Да је хришћанство било *истинска* философија, онда би остале философије биле дисквалификоване као адекватна тумачења стварности. Штавише, као философија, хришћанска истина је поимана као она која поседује извесну интелигибилност која јој даје легитимну предност спрам људског разума. У *Дијалогу са Трифоном*, Св. Јустин сматра да се задатак философије састоји од истраживања Божанског.¹⁰ Многи нису успели, каже он, да открију истинску природу философије. Због тога се појавило мноштво различитих школа. У основи, философска наука је једна те иста, и човеку је дата из неког посебног разлога. Философија је, говорио је он, „нешто најплеменитије у Божијим очима, којем нас сама она води и са којим нас уједињује [...]“.¹¹ Слично схватање философије налази се код Св. Григорија Ниског, када у *Живојшћу Мојсијевом* одређује *истину* као поуздано поимање реалног бића. Философски живот јесте живот у тиховању (*ήσυχία*), који је, према овом схватању, поистовећиван са монашким животом.¹² Философија, као размишљање о божанским питањима, није нешто што Црква мора да позајми од „Грка“. Св. Григорије је поводом паганског учења писао:¹³

⁸ Louth (1998), стр. 68.

⁹ Тунберг ми је казао да је једном (путем писма) упитао П. Шервуда (P. Sherwood) о стању тих текстова, и добио је одговор да у великој мери можемо имати поверења у PG. Надам се да будућност неће показати да је наше поверење било неосновано.

¹⁰ *Дијалог са Трифоном*, глава 1.

¹¹ *Дијалог са Трифоном*, глава 2, превео Thomas B. Falls (1977).

¹² *De vita Moisis* 2.23.

¹³ *De vita Moisis* 2. 115.

Наш водич у врлини [Бог] заповеда некоме ко „позајмљује“ од имућних Египћана да прихвати такве ствари као што су философија природе и морала, геометрија, астрономија, дијалектика, и ма шта друго за чим трагају они изван Цркве, пошто ће те ствари бити корисне када временом божански храм тајне нужно буде улепшан умним богатством.

Св. Максим је био сасвим свестан тога да је постојала паганска или „грчка“ философија. Али, према његовом схватању, истинску философију представљала је хришћанска философија. Философија је, колико ја могу да разумем, поимана као „љубав према мудрости“, при чему је та *мудрост* била σοφία τοῦ Θεοῦ, што је исто што и Λόγος τοῦ Θεοῦ, тј. Христос.¹⁴ У Христу, каже Ап. Павле, „скривена су сва блага мудрости и знања“.¹⁵ У *О љубави* Св. Максим каже:¹⁶ „Хришћанин упражњава љубомудрије (= философију) у ово троје: у заповестима, у догматима и у вери. (Тако) заповести одвајају ум од страсти; догмати га уводе у знање бића; а вера – у созерцање Свете Тројице“. Ово казивање сада треба повезати са Максимовим учењем о троструком духовном развоју.¹⁷ Терминологија варира, али први степен се у појединим одломцима назива „практичком философијом“, други „природном философијом“, а трећи „теолошком философијом“. Не смемо да заборавимо да термин философија има конотације у вези са монашким животом, али то не значи да би требало да једноставно изједначимо философију са монаштвом. Философија и монаштво могу да поседују исте карактеристике, али не нужно и исте намере. Философирање о три ствари из наведеног цитата требало би да буде уобичајена делатност једног живог монашког живота или чак свих хришћана, као што одломак из *О љубави* наговештава. У природној философији догме уводе дух у знање о бићима. Шта се овде подразумева под „догмама“? Претпостављам да би оне могле да се односе на Символ вере („никео-цариградски Символ вере“) како их је разумевао Халкидонски сабор (из 451. године). Тај Символ вере, са својим светотројичним устројством и својим теолошким и икономијским званичним изјавама, најизвесније има импликације које би могле да се развију у хришћански философски систем космологије, метафизике и онтологије, тј. да те догме уведу дух у знање о бићима.

Многи наши савременици, непознајући рану Цркву ни источну традицију, могу сматрати да за хришћане философска рефлексивност мора бити ограничена на оно што се може извући из Светих Списа. Но, могло би се поставити питање, није ли та врста делатности изворно философска? Да бисмо одговорили на ово питање, требало би најпре да се сетимо да Свети Списи не представљају научне или философске уџбенике који експлицитно подучавају детаљима неког философског погледа на свет. С друге стране, библијско учење о Богу и Његовим створењима има импликације које би могле или би требало да се философски развијају. Надаље, према схватању Св. Максима, Бог је открио Себе, не само кроз писма и стихове Светих Списа, већ и кроз сам створени,

¹⁴ Уп. *Прва Коринћанима* 1:24 и *Јн.* 1:1 и даље.

¹⁵ *Колошанима* 2.3.

¹⁶ *О љуб.* 4.47, PG 90: 1057c.

¹⁷ За детаље видети последњи део одељка 5.4.

природни свет. Постоје два закона, писани закон и природни закон, и оба закона, каже Св. Максим, „једнака су по части и уче истим стварима; ниједан није већи ни мањи од другог, што показује, како је и право, да љубитељ савршене мудрости може постати онај ко жели мудрост савршено“.¹⁸ Божанско откривење кроз Свето Писмо и природу није нешто што је „писано“ посредством лако приступачних чланака. У традиционалном догматском учењу Цркве основе су јасно постављене, али оно што то учење повлачи за собом у погледу појединости једног целовитог погледа на свет мора бити истраживано посредством ваљано увежбаног ума. Према Св. Максиму, ум на ваљан начин постаје увежбан онда када се човек креће по стази духовног развоја. Речи које је изрекао Перикле Јоану (Perikles Joannu) у великој мери сажимају оно што је за Св. Максима значила хришћанска философија:¹⁹

За Византинце, као и за антику, за читав средњи век, па и за један део новог доба, философија значи поглед на живот. У своме испуњењу она није философија појма, а још мање пуко сазнање онога што се може досегнути разумом, него доживљај целине, чија је сврха обликовање људског живота. Њен предмет обухвата целину бивствујућег, божанског и земаљског, а њен циљ је да помогне човеку да постане сличан Богу.

Фон Балтазар је изнео схватање да је мисао Св. Максима *синтетичка*.²⁰ Међутим, под тим фон Балтазар није подразумевао да је Св. Максим крајње површно сакупио грађу из различитих традиција и изградио некакав поглед на свет. Пре, он је увек критички преиспитивао своје изворе и давао предност ономе што му се чинило основнијим и ауторитативнијим. Ја се не слажем са овим схватањем Исповедника. Мој је утисак да се његова мисао превасходно развијала на *дедуктиван* начин; да је настојао да своје идеје изрази једном употребљивом терминологијом, мењајући њен појмовни садржај онда када је то нужно. Он није полазио од неке огромне количине грађе коју је настојао да синтетички организује, већ пре од основног литургијског увида у догматске истине и одатле покушавао да извуче философске импликације. Када кажем да је његова мисао била дедуктивна, не тврдим да је расуђивао на формалан начин од премиса ка закључцима. У ствари, то је радио подједнако ваљано, но чини се да се његова мисао од премиса ка закључцима већим делом развијала интуитивно.

Аналитичку снагу мишљења Св. Максима допуњавало је његово прибегавање дедуктивном поступку. Максимова анализа имала је и конструктивни и деструктивни аспект. У вези са конструктивним аспектом могло би се говорити о извесној синтетичкој тенденцији, но тај је синтетички нагон оправдан и модификован укупним дедук-

¹⁸ Amb. 10, PG 91: 1128d.

¹⁹ Joannou (1956), стр. 2: „Philosophie bedeutet für die Byzantiner, wie für die Antike, das ganze Mittelalter und noch einen Teil der Neuzeit, Lebensanschauung. Sie ist in ihrer Vollendung nicht Begriffsphilosophie und noch weniger die bloße Erkenntnis des mit der Ratio erreichbaren, sondern ein Ganzheitserlebnis zum Zwecke der Gestaltung des menschlichen Lebens. Ihr Gegenstand umfaßt die Ganzheit des Seienden, des göttlichen sowohl wie des irdischen, und ihr Ziel ist es, dem Menschen zu helfen, Gott ähnlich zu werden“.

²⁰ Von Balthasar (1961), стр. 47 и даље.

тивним кретањем његове мисли. Аналитичке способности Св. Максима откривају се кроз два смера: прво, он је кадар да у учењима других (била она ортодоксна или хетеродоксна) распозна оно што је, према његовом схватању, од трајне вредности. Пример за то јесте вредност коју он проналази код Оригена и Евагрија, упркос очигледним јеретичким елементима њиховог мишљења. Још један пример представља позитивни потенцијал који он проналази у списима Ареопагита. Друго, учења оних који су осумњичени за јерес он сецира с великом философском и теолошком проницљивошћу и улази у стварне проблеме у вези с тим питањем. То се показује у његовој критици оригенизма и у дијалогу са Пиром (*Pyrh.*) о јереси монотелитства.

Његова философска терминологија, чак и ако је махом идентична с терминологијом философских школа, често је испуњена новим, хришћанским садржајем. Иако већина његових философских кључних термина потиче из новоплатонизма, Св. Максим поседује философски речник који није *υποζαίμλιβαο* изван Цркве. Од времена великих Кападокијаца (четврти век), преко векова христолошког спора, хришћански аутори су преузимали и „христијанизовали“ многе философске термине који су од времена Св. Максима Исповедника установљени као уобичајен хришћански речник. Изаберимо само неке од значајнијих термина из тог речника, који имају извесну историју у философским школама: τὸ ὄν, τὰ ὄντα, οὐσία, συμβεβηκός, ἴδιον, διαφορά, γένος, εἶδος/εἶδη, διαίρεσις, ὅρος, ὀρισμός, δύναμις, ἐνέργεια, ἀρχή, τέλος, αἰτία, κίνησις, λόγος/λόγοι, φύσις, υπόστασις, ἀσυγχυτος, ἀσυγχυτος ἕνωσις, μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή, διαστολή, συστολή, ἐπιτηδεύουσις, διάστημα, διάστασις, и тако даље. Св. Максим је усвојио извесно хришћанско интелектуално наслеђе које би себи могло слободно да изрази кроз философске термине и концепције. Верујем да је Св. Максим истински философ, не толико због тога што је користио философски речник и прибегавао рационалним концептуализацијама, већ стога што је био кадар, на основу литургијског искуства и догматског увида, да на стваралачки начин употреби то наслеђе како би промислио и изразио, систематично и кохерентно, импликације које Литургија и догматика имају за хришћанску космологију, метафизику и онтологију.

У књизи *Кембриџска историја касне грчке и ране средњовековне философије* (*The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*) Св. Максим се разматра под заглављем „Грчка хришћанско-платонистичка традиција од Кападокијаца до Максима и Ериугене“.²¹ Примамљиво је философији Св. Максима прилепити етикету „хришћански новоплатонизам“. Да ли је таква етикета оправдана? Опште је схватање да је Тома Аквински свесно радио на синтези традиционалне западно-хришћанске мисли и аристотеловске философије. Међутим, није могуће рећи да је Максим свесно настојао да оствари синтезу хришћанства и новоплатонизма. Требало би да се подсетимо да је неколицина његових претходника у властиту теологију већ била унела појмове, па чак и неке философске идеје, из философских школа а поготову из платонизма. Нема сумње да је уношење такве грађе могло да остави трага на првобитан изглед учења, но чини се да је Св. Максим био свестан тог проблема. Сваки пут кад он користи те појмове и идеје, они представљају преносиоце хришћанског садржаја. На пример, могло би се указати на његову употребу новоплатонистичких појмова као што су

²¹ Armstrong, прир. (1980), стр. 421 и даље.

οὐσία, πρόοδος и ἐπιστροφή који су прилагођени хришћанском учењу о створеном бићу. За детаље видети поглавље 4. Као етикета којој се прибегава у историјама философије, термин „хришћански новоплатонизам“ могао би се ваљано употребљавати. Међутим, увек би требало имати на уму да чак и ако новоплатонистичко учење и хришћанско мишљење грчких Отаца у многим примерима показују сличности и могу на плодан начин бити упоређивани, хришћанска философија грчких отаца представља аутономан опус мишљења које се у неким случајевима у основи разликује од новоплатонизма.

Св. Максим је пружио оригинални философски допринос, због тога што нико пре њега – па чак ни после њега – није систематизовао импликације хришћанског учења и праксе изграђујући поглед на свет који је у једнакој мери центриран у Христу, Логосу Божијем. Његови списи подупиру ову тврдњу, иако нису писани као систематски сређене философске расправе. У његовим списима има одељака који су мање-више директно философске природе, али, према мом мишљењу, још је важнија чињеница да све што је он написао заправо одражава философско тумачење света у његовом односу према Богу. Дакле, Максимова хришћанско-философска перспектива функционише на залеђини целокупног његовог дела, па је ту философију могуће реконструисати на основу оног што он изричито изговара у својим текстовима или на основу импликација какве из њих следе. Таква једна реконструкција јесте оно што ја покушавам да остварим.

Философски извори Св. Максима

Лако је показати да је Св. Максим добро упућен у теолошке традиције. Он поименце наводи многе писце и расправља о текстовима који потичу од неколико највећих источних Отаца. Своју мисао он формулише на основу извора који потичу од матичних православних мислилаца и посредством полемичког става према јеретичким схватањима. Оно што је теже утврдити јесу његови философски извори. Засигурно, већи део његове философске грађе извучен је из учења теолога, на пример из учења Василија Великог, Григорија Ниског, Григорија Богослова, Немесија Емеског, Кирила Александријског, Дионисија Ареопагита, Леонтија Византијског и Леонтија Јерусалимског. Као што сам већ рекао, он не мора да излази изван својих теолошких извора како би пронашао већи део свог философског речника, но, с друге стране, чини се очигледним да његово познавање секуларне философије превазилази оно што он може извући из учења Отаца.

Према *Vita et certamen*, Св. Максим је стекао највише академско образовање свог времена, титулу ἐγκύκλιος παιδείσις.²² Овде је проблем у томе што је то *житије* саставио један студитски монах из десетог века, а чак и да се оно ослања на ранију грађу, остајемо у неизвесности у погледу раних година Св. Максима.²³ Дакле, да би Св. Максим стекао тај тип образовања, своје школовање је морао да започне у шестој или сед-

²² *Vita et certamen* PG 90: 69с и даље.

²³ Уп. Louth (1996), стр. 4. Нисам стручњак за биографску грађу. На једној конференцији о Св. Максиму у Оксфорду 1997. године, Паулина Ален (Pauline Allen) је изложила рад с једном новом едицијом те биографске грађе.

мој а да га заврши у двадесет и петој години.²⁴ О његовом школовању Шервуд каже:²⁵

Оно је обухватало основне дисциплине: граматiku, односно читање и проучавање класичних писаца, реторику и философију. Философија је укључивала аритметику, музику, геометрију и астрономију, а у строгом смислу обухватала и логику, етику, догматику и метафизику. Настава се темељила на списима Платона и Аристотела, уз коментаре Прокла, Јамвлиха, Александра Афродизијског, Амонија и Порфирија.

Након што ово износи, Шервуд наставља: „Не може се поуздано рећи да ли су стоичко и новоплатонистичко учење непосредно служили као наставна грађа“. Сматрам да ова реченица подразумева да ученик није читао, на пример, новоплатонистичке текстове као такве, они су пре изучавани као одговори на питања из античке философије. Св. Максим је с успехом могао проћи кроз наставни план ове врсте, премда на основу његових списа не могу да утврдим да ли је он био непосредно упознат са тим и тим философским текстом и са тим и тим писцем. На пример, појам *οὐσία* је средишњи појам његове мисли, али садржај тог појма није превасходно аристотеловски. Нема места за тврдњу да је он имао непосредан увид у Аристотелове *Кашеџорије* или *Меташфизику*. Св. Максим је био упознат са врстом логике која потиче из Аристотелових *Кашеџорија*, али није могуће са сигурношћу рећи ни да је познавао Порфиријево *Исаџоџе*. Он је могао читати Порфирија, но врста логике коју су новоплатоничари извукли из *Кашеџорија* била је, као што ћемо видети (нарочито у поглављу 4), добро позната Оцима, па се Св. Максим преко њих могао упознати с том логиком. Међутим, могла би се изнети хипотеза да је Св. Максим, поврх тога, ову врсту логике познавао из логичких компендијума и уџбеника из седмог века. Мосман Руеше (Mossman Roueché) је, у два важна чланка, описао четири и објавио три таква текста.²⁶ Два текста представљају рукописе који се приписују самом Св. Максиму, и о њима Руеше каже:²⁷ „[...] пошто су текстови што се приписују Максиму искључиво сачувани у рукописима који садрже његова изворна дела, највероватније објашњење тог приписивања гласи да су они нађени међу његовим папирима након његове смрти (662. године) и погрешно пренесени под његовим именом.“ Та два текста назваћу Р2 и Р4, према редоследу по којем их је обрађивао Руеше. Алтернативна хипотеза Руешевој могла би да гласи да су каснији приређивачи изворних дела Св. Максима те логичке текстове схватили као корисно оруђе за разумевање његовог учења.²⁸ Међутим, ако је Руеше у праву, срећни смо што имамо да истражујемо *извесну* философску грађу коју је сам Св. Максим доиста познавао. Рукопис Р2 представља логички компендијум, а Р4 приручник. Оба рукописа садрже поједина објашњења техничког речника аристотеловско-новоплатонистичке

²⁴ Уп. Sherwood (1950), стр. 387 и даље, и (1952), стр. 1 и даље.

²⁵ Sherwood (1950), стр. 348.

²⁶ Roueché (1974) и (1980).

²⁷ Roueché (1974), стр. 63.

²⁸ Постоје неки преводи списа Св. Максима на грузијски из десетог и дванаестог века. Било би интересно сазнати да ли ти преводи садрже рукописе Р2 и Р4.

(порфиријевске) логике, попут појмова ὁρισμός и ὄρος (P2), γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον и σμυβερητός (P4). P4 садржи расправу о Аристотеловим категоријама, као год и излагање Порфиријевог дрвета. У поглављу 4 ћемо видети на који начин Св. Максим користи врсту логике која се налази у P4.

Мимо P-текстова, желео бих да формулишем хипотезу о још једном философском познавању које је Св. Максим могао стећи. Сматра се да се хришћански новоплатоничар Стефан, ученик Јована Филопона из Александрије, доселио у Константинопољ када је Ираклије 610. године постао цар.²⁹ Стефан је био писац коментара о Аристотелу, на пример трећег дела књиге *О Души* и *О шумачењу*. У Константинопољу је предавао о Платону, Аристотелу, геометрији, аритметици и астрономији.³⁰ Сада, *уколико* се Стефан заиста доселио у Константинопољ 610. године, и *уколико* је – као што је вероватно јесте – поред осталих са собом донео и књиге о философији (од хришћанских новоплатоничара Елијаса и Давида?), те *уколико* је држао предавања, и *уколико* је Ираклије око 610. године Св. Максима прогласио за *protoasecretis*,³¹ Св. Максим би се нашао у положају да се придружи том ученом човеку из Александрије, да слуша његова предавања и чита његове књиге. Једини објављени Стефанови списи који су мени познати налазе се у СAG, том XVIII, део 3, који садржи његове коментаре о Аристотеловој књизи *О шумачењу*. Нисам истраживао то дело, али можда би то било корисно како би се установило да ли постоји икакви трагови Стефановог учења код Св. Максима. Међутим, заиста *a priori* сумњам да би то у значајној мери расветлило учење самог Св. Максима.

Велики број философских термина и појмова које је Св. Максим употребљавао у својим списима, чак и да их је познавао из школе, испуњени су оним садржајем који је он касније у њих унео изучавајући Свете Оце. Са сигурношћу знамо да је читао Немесија Ефеског, код кога је пронашао одређене философске идеје, на пример идеју о човеку као микрокосмосу, а коју је Св. Максим развио на себи својствен начин. Један од најважнијих извора за његово учење о πρῶτος-ἑπιτροφη и сродним темама морао је бити Дионисије Ареопажит. Подстицај да развије учење о λόγοι потиче из многих извора, што ћу показати у поглављу 2.

Међутим, при свему томе требало би да запамтимо да се Св. Максим, баш као ни остали значајни мислиоци, не може свести на пуку пасивну жртву утицаја. Оно што је прихватио преобликовао је сходно властитом разумевању традиције у којој је живео, и на све то ставио властите стваралачки печат. Св. Максим је доиста изградио оригиналан систем мишљења.

Раније истраживање

Готово свако ко је нешто писао о Св. Максиму давао је коментаре о његовој космологији или метафизици. Међутим, будући да је тек неколицина истраживала његову

²⁹ Armstrong, прир. (1980), стр. 483. Хипотезу да је Ираклије позвао Стефана у Константинопољ одбацио је Бек (Beck, 1966), а подржао Лумп (Lump, 1973); уп. Kazhdan, прир. (1991), стр. 1953. Прихватили су је и Блументал (Blumenthal, 1976) и Сорабји (уп. Sorabji, прир., 1990, стр. 311 и 16). Но, према Вилсону (Wilson, 1983, стр. 47), „[...] може се сумњати у готову сваку реченицу изговорену о њему“.

³⁰ Armstrong, прир. (1980), стр. 483.

³¹ Louth (1996), стр. 4–5.

мисао с философске тачке гледишта, философско устројство његовог система и његова основна начела нису на ваљан начин испитани. Аргументација Св. Максима против оних који поричу да свет има почетак, према мом сазнању, никада није на ваљан начин испитана, као ни појединости његове идеје о Порфиријевом дрвету бића, нити систематска веза између *λοῖος*, енергија и три ступња духовног развоја, нити његов појам причаствовања. Овај закључак ипак мора бити модификован. Ерик Перл (Eric Perl) у својој дисертацији из 1991. године *Methexis: сῑваране, овајлођење, обожење код Свештог Максима Исповедника (Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus the Confessor)* додирује макар две од ових тема с изричито философске тачке гледишта: Порфиријево дрво и проблем причаствовања. Перл наглашава важност учења о *λοῖосима* за Св. Максима, и показује на који начин различити аспекти Исповедничког система образују једну интегрисану целину. Међутим, као што ћемо касније видети, не слажем са Перлом око неких посебних тачака. Мој је утисак да ово драгоцено дело пати од неких приметних слабости. На пример, на сопствено разочарање, нисам пронашао ниједно јасно одређење Максимовог појма причаствовања. То, међутим, не би требало да засени квалитет те књиге, која је у извесној мери подстакла моје властито истраживање.

Према мом мишљењу, Перлова теза представља значајан допринос стручној литератури о Максиму. Остали значајни доприноси јесу фон Валтазарова *Космичка литургија (Kosmische Liturgie, 1941 и 1961)*, која пружа увид у целокупно мишљење Св. Максима, *Ранија Амбиџа Свештог Максима Исповедника и његово одбацивање оригенизма (The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism, 1955)* Поликарпа Шервуда (Polycarp Sherwood), са својим нагласком на анти-оригенизму Амбиџа, и *Микрокосмос и Посредник (Microcosm and Mediator, 1965)*, Ларса Тунберга (Lars Thunberg), која представља проницљиву студију о антропологији Св. Максима. Једна новија студија од важности за свако будуће истраживање теме обожења јесте *Обожење човека према Свештом Максиму Исповеднику (La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur, 1996)* Жан-Клода Ларшеа (Jean-Claude Larche).

Међутим, упркос импресивном доприносу академског изучавања Максимовог дела у последњој половини двадесетог века, та литература махом пренебрегава новоплатонистичко залеђе Исповедничке мисли.³² На пример, када фон Балтазар пише о Максимовом основном појму *οὐσία*, он своју расправу започиње аристотеловском дистинкцијом између примарне и секундарне супстанције (= суштине).³³ Нема ни речи о платонистичкој залеђини првог Максимовог смисла *οὐσία*, тј. о *οὐσία* као највишој инклузивној „категорији“ која своје корене црпи из „највиших врста“ из Платоновог *Софиста*. Следећи фон Балтазара, Тунберг каже да дуалитет Максимовог појма суштине вероватно сеже до Аристотела.³⁴ Као што ће бити показано у поглављу 4, мислим да је погрешно стављати толики нагласак на аристотеловске корене овог важног појма. Уопште узев, чини ми се да ранији тумачи нису били довољно свесни важности новоплатонистичких школа (њихових философских учења и њихових коментара о Аристотелу) за поглед на свет касне антике.

³² Перлова студија овде представља значајан изузетак.

³³ Von Balthasar (1961), стр. 213 и даље.

³⁴ Thunberg (1995), стр. 83.

Ова слабост се донекле очитује и код Шервуда. Он утврђује анти-оригенизам ранијих *Амбиџа*, и углавном се задржава на седмом тексту. Његова анализа је уверљива али, као што је случај са свим великим идејама, показује и неке слабе тачке. Шервуд пропушта да увиди да је седма *Амбиџа* вероватно имала и један шири циљ, тј. да изради облик хришћанског метафизичког учења које је у критичкој напетости са новоплатонистичком философијом. Лаут, с друге стране, наглашава важност античких и касноантичких философских традиција, нарочито новоплатонизма, те каже да је утицај александријских хришћанских коментатора Аристотела из шестог века „још увек мало истражен“.³⁵ Не сме се заборавити да су коментатори Аристотела из тог периода махом били новоплатоничари. Основна идеја тих новоплатонистичких коментатора била је усаглашавање Платона и Аристотела, што је водило уношењу Аристотелових текстова у новоплатонистички наставни план за нове студенте.³⁶ Аристотел тих коментатора био је, дакле, Аристотел новоплатонизма. Уколико је Св. Максим у школи читао понешто од тих коментатора, Аристотел с којим се упознао засигурно је био новоплатонистички Аристотел.

Увиђајући важност философског залеђа, Перл упућује на књигу Стефана Герша (Stephan Gersh), *Ог Јамблиха до Ериуџене* (1978), као драгоцену грађу за проучавање Св. Максима.³⁷ У погледу тога слажем се са Перлом. Међутим, имам осећај да је добит од проучавања Герша ограничена, због његовог специфичног приступа овој теми. Перлов закључак је, с тим у вези, просветљујући:³⁸ „Гершов приступ је, међутим, пре аналитички него синтетички, пошто он у својим предметима истраживања изолује и испитује одређене теме или пак термине, али не настоји да ниједну од тих теорија изложи као јединствену, кохерентну онтолошку грађевину“. То ограничава вредност Гершове студије, иако она на јасан начин показује релевантност новоплатонистичког учења за метафизику хришћанских Отаца.

Постоје још нека новија дела која су од важности за философско изучавање Св. Максима. У њих спадају књиге Ричарда Сорабџија (Richard Sorabji) *Време, стварање и континуум* (*Time, Creation and the Continuum*) и *Материја, простор и кретање* (*Matter, Space and Motion*). Сорабџи развија одређене философске теме из антике и ставља велики нагласак на новоплатонистичке коментаторе. Он чак залази и у подручје грчких Отаца и показује како они излазе на крај с извесним физичким и метафизичким темама што су у завади с паганским традицијама. Додатни извор грађе, који је повезан с именом Сорабџија, представља низ превода новоплатонистичких коментатора. Први том објављен је 1987. године.³⁹ Планирано је да *Антички коментатори о Аристотелу* (*The Ancient Commentators on Aristotle*), са Сорабџијем као главним уредником, обухвата четрдесет томова. Сва та грађа је, наравно, доступна на изворном грчком у СAG, но уверен сам да ће објављивање превода пружити прилику стручњацима да се лакше упознају с врстом грађе коју ови важни извори нуде. Дела коментатора, било перипатетичара било новоплатоничара, представљају изузетно важан елемент у интелектуал-

³⁵ Louth (1998), стр. 73 и даље.

³⁶ Уп. Sorabji (1990), стр. 3 и 5.

³⁷ Perl (1991), стр. 11.

³⁸ Perl (1991), стр. 11.

³⁹ Philoponus: *Against Aristotle on the Eternity of the World*, предео Christian Wildberg.

ној клими у вековима пре Св. Максима, а наслеђе паганских школа је и даље присутно у раздобљу Св. Максима.

Ове критичке опаске не смеју да замраче чињеницу да су фон Балтазар и Шервуд пружили важне доприносе философском разумевању мисли Св. Максима. Ипак, дајем предност Шервудовој аналитичкој снази у односу на синтетичку енергију фон Балтазара. Шервудова интересантна анализа учења о *лојосима* је веома важна. Надаље, Тунбергова значајна студија о антропологији Св. Максима садржи обиље релевантне грађе и fine анализе које залазе дубоко у замршености Исповедникове мисли. Мишљења сам да ова моја студија о философском устројству система Св. Максима представља допуну његовој анализи. То не значи да се слажем са свим појединостима Тунберговог описа, али и даље сматрам да би његове књиге *Микрокосмос и посредник* (*Microcosm and Mediator*) и *Човек и космос* (*Man and the Cosmos*, 1985) требало да прочитају сви изучаваоци мисли Св. Максима.⁴⁰ Исто важи и за Ларшеову студију о обожењу. Међутим, у Ларшеовом тумачењу Св. Максима постоји један значајан проблем: његово порицање да теорија о причаствовању има неку систематичну улогу у Исповедниковој мисли. Према Ларшеу, Св. Максим не развија неко прецизно учење о причаствовању, иако с времена на време прибегава тој терминологији.⁴¹ Изгледа да Ларше пориче да је Св. Максим имао јасно дефинисан појам причаствовања.⁴² Као што ће бити показано од поглавља 6 и надаље, мислим да Ларше није у праву. Тврдићу да би целокупна метафизика Св. Максима, укључујући и његово учење о стварању и обожењу, била лишена свог основног начела у случају одсуства таквог једног појма. Према мом схватању, у Исповедниковој мисли засигурно постоји појам причаствовања. Штета је што то није увидео један од најчувенијих тумача у новој генерацији изучаваоца Св. Максима. Да поновимо, тај пропуст је можда настао услед недовољног схватања важности философског, тј. новоплатонистичког залеђа Исповедникове мисли.⁴³

Не тврдим да је моје тумачење исцрпilo ту философску грађу у мери у којој оно то заслужује, али верујем да сам макар бацио неко ново светло на философску мисао Св. Максима. Позвао бих на даље изучавање Исповедника из ове философске перспективе, и надам се да ће у будућности бити могуће осветлити оне тачке његовог учења које ми се и даље чине тамним.

превод са енглеског:
мр Александар Добријевић

⁴⁰ Ново издање *Човека и космоса* недавно је (1999) објављено на шведском: *Människan och kosmos*.

⁴¹ Уп. Larchet (1996), стр. 600–601. Уп. напомену 305. на страни 601.

⁴² Тако ми је макар рекао у једном разговору у Оксфорду 1997. године.

⁴³ Уп. Larchet (1996), стр. 601, напомена 305: „У том погледу, Максим се показује као независан не само од платонистичке и новоплатонистичке струје, већ и од самог Псеудо-Дионисија...“ („Maxime se montre à cet regard peu dépendant non seulement des courants platonicien et neo-platonicien, mais du Pseudo-Denys lui-même...“). Мени ово изгледа као прилично чудан закључак.

**ST MAXIMUS
THE CONFESSOR:
INTRODUCTORY REMARKS**

Torstein Tollefsen

***Summary:** This Introduction contains a brief description of the Maximus' writings and their interpretations. The central topics are Maximus as a philosopher and his knowledge of philosophical sources. Some lines in the development of modern research are described.*

***Key words:** Maximus the Confessor, philosophy, philosophical sources, writings, modern research*