

МЕСТО ОБОЖЕЊА У ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВЉУ*

Ендрју Лаут

Апстракт: У овом раду аутор тврди да обожење, по месту које заузима у православном богословљу, одређује облик тог богословља: прво, оно је којија учења о оваилоћењу; друго, оно сведочи о људској страни обожења у љумени коју обухвата одговарање на сусреш са Богом који нам се дарује у Христу преко Духа Светага; и коначно, обожене сведочи о дубљем значењу апофатичког пућа.

Кључне речи: обожење, оваилоћење, преображење, мистичко богословље, апофатика

Често се тврди да је учење о *θεωσις*, односно обожењу, својствено грчкој патристици или православној теологији; и то се тврди и у негативном и у позитивном смислу. У негативном смислу се често тврди да обожење стоји у најштријој могућој супротности са библијским учењем о оправдању и најјасније означава правац у коме је грчка и православна теологија одступила од аутентичног хришћанства. У позитивном смислу православни теолози често тврде да је обожење својствено православној теологији, а други хришћани, протестанти и римокатолици, да ће управо у учењу о обожењу западни хришћани наћи оно што им је најпотребније у православном предању. Тим речима је професор Cunliffe-Jones, пре много година, похвалио „хришћански хуманизам у концепцији *θεωσις*-а – мењања и обнављања човечанства силом Божијом“;¹ несумњиво је нешто од те исте наде покренуло и објављивање ове књиге (мисли се на књигу *Partakers of the Divine Nature* – *прим. прев.*).

Овакво схватање централног места обожења у православној теологији произлази из чињенице да су недавно објављене три важне студије о том предмету. Прва књига, Emil Bartos, *Deification in Eastern Orthodox Theology* (Обожење у источној православној теологији),² ставља у жижу рад румунског свештеника, о. Димитрија Станилоајеа – особе која се често сматра највећим православним теологом прошлог века. Другу књигу – *La Déification de l'homme d'après la pensée du Père Dumitru Stăniloae* – приредио је епископ Joachim Giosanu.³ Трећа је капитална студија о обожењу др Нормана Ресе-

* Наслов изворника: Andrew Louth, “The Place of Theosis in Orthodox Theology,” у Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature : The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Fairleigh Dickinson University Press 2007, стр. 32-44.

¹ Н. Cunliffe-Jones, *Christian Theology since 1600* (Duckworth, 1970), 124.

² Emil Bartos, *Deification in Eastern Orthodox Theology: An Evaluation and Critique of the theology of Dumitru Stăniloae* (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 1999).

³ Évêque Joachim Giosanu, *La Déification de l'homme d'après la pensée du Père Dumitru Stăniloae* (Iassy: Trinitas, 2003).

ла (Norman Russell), коју сам прочитао више од једног пута пре него што је била објављена.⁴ Нисам могао изразити своје мисли по питању *обожења* без великог ослањања на оно што сам научио из тих штива. Уместо да се надовезујем на ту просветљујућу и темељну анализу историје учења о обожењу код грчких Отаца, задовољићу се разматрањем *месџа* које обожење има у православној теологији.

Често ме погађа то што у теологији – као и у другим дисциплинама – изгледа као да анализи појмова на мучан начин измиче поента. Појам се разложи на своје саставне делове и сваки од тих делова се појединачно анализира – историјски и идејно – а затим се сви поново саставе, али се ипак чини да недостаје управо оно значење које тај појам има за оне који га цене. То је посебно видљиво у тексту о обожењу у Бен Древеријевом (Ben Drewery) елегантном и сажетом есеју о обожењу, приложеном Зборнику чланака (Festschrift) у част Гордона Рупа (Gordon Rupp).⁵ Појам обожења је анализиран на начин који показује Drewery–ов изванредан увид у значење дато том термину код различитих грчких богослова; његова критика је изнесена оштро и јасно. Али оно што је интересантно у вези са његовим приказом је то што када год треба да изрази сопствено схватање истине за коју је обожење чврсто везано, он не покушава да сам изнесе алтернативни појам – своје разумевање оправдања, на пример, учења за које мислим да не помиње – већ наводи цитате из црквених песама, нарочито оних од Чарлса Веслија (Charles Wesley), које осликавају његову методистичку традицију. Обожење је појам који он може да анализира и за који не мари много; оно што је за њега битно је учење о библијској светости, не анализирано као појам, већ изражено у побожним стиховима црквених песама. Методиста Древери врло добро схвата *месџо* које учење о библијској светости заузима, методистичко учење за коју су други тврдили да се у многим тачкама приближава учењу о обожењу, али он не придаје значај месту учења о обожењу, и сматра га појмом сумњивог порекла и опасних значења. У овом огледу желим да кажем нешто о *месџу* које обожење заузима у православној теологији.

Под „местом“ подразумевам начин на који учење дејствује у целокупном православном искуству, обухватајући и образац теологије. Проучавајући историју хришћанске теологије, често смо премало пажње посвећивали ономе што бих назвао образцем богословља: мозаик, такорећи, који се јавља када се различита верска учења уклопе једна са другима. Склони смо да прихватимо као истину онај образац богословља са којим смо упознати из сопственог хришћанског искуства, или који смо сабрали читањем и размишљањем, и да га намећемо свему што проучавамо, ма шта то било. Уколико се тај образац не уклопи, жалимо се да је неуклапање последица недовољног схватања онога о чему је реч. Потребно је много понизности и стрпљења да бисмо преиспитали наш шаблон, и да бисмо покушали и успели да откријемо од кога је или из које је традиције преузет, односно усвојен онај шаблон који настојимо да разумемо. Ово се, мислим, нарочито односи на покушаје неправославних да разумеју учење о обожењу.

Ма какви били разлози, учење о обожењу је изгубило централну улогу у западној теологији још негде у дванаестом веку, иако се његово место међу мистцима одржа-

⁴ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in Greek Patristic Theology*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2004).

⁵ Ben Drewery, “Deification”, у *Christian Spirituality: Essays in Honour of Gordon Rupp*, ed. Peter Brooks, 33–62 (London: SCM Press, 1975).

ло, са свим маргинализовањем и сумњама, али и привлачношћу коју такво прогнање повлачи за собом.⁶ Више није део обрасца ни савремене римокатоличке ни савремене протестантске теологије; западни покушаји да га схвате су имали за последицу то да га уподобе страном оквиру, у који се, што не изненађује, врло незгодно уклапа. Како се уклапа у теолошки образац који се налази код грчких Отаца и у савременој православној теологији? (Не мешам их, као да су исто, али ипак мислим да су у овом случају одговори готово идентични, што не изненађује, с обзиром на значај виђења грчких Отаца за савремено православно богословље.)

Оваплоћење: космичка димензија обожења

Желим да наставим излагање указивањем на различите видове у којима обожење има истакнуто место у православној теологији, и у односу на друга учења, и – што је можда важније – у односу на православно искуство као целину. Дозволите да почнем осврнувши се на најпознатију светоотачку тврдњу о учењу о обожењу, изражену речима Светог Атанасија при крају дела *De Incarnatione*: „Он (Логос Божији) је постао човек да бисмо ми постали богови. Он се показао у Телу да бисмо ми прихватили познање невидљивог Оца; и Он је претрпео увреде од људи да бисмо ми могли наследити непропадљивост“.⁷ Овде је учење о обожењу представљено као препис учења о оваплоћењу. Можда је, ипак, боље говорити о *goiaħajy* обожења и о *goiaħajy* оваплоћења, јер Свети Атанасије говори о нечему што се десило; он говори о завету између Бога и човечанства у оваплоћењу, и о исходу тога. Обожење изражава последице оваплоћења у пуној мери; као што је у оваплоћењу Бог Слово поделио са нама све оно што значи бити човек, тако ћемо у обожењу моћи да учествујемо у свему што значи бити Бог – као што је рекао Свети Иринеј, „у својој преизобилној љубави постао је оно што смо ми, да би од нас могао начинити оно што је Он“.⁸ Он је учествовао у нашем животу, до саме смрти, да бисмо ми могли бити искупљени од смрти и да бисмо могли учествовати у божанском животу. Оваква представа о размени, коју латински оци зову *admirabile commercium* (чудесна размена), јесте место у које се обожење уклапа; оно није толико учење које треба анализирати, колико је начин освајања природе и ширина нашег одговора на оваплоћење. Остатак цитиране реченице излаже нешто о природи те размене: Реч постаје видљива преко тела, да бисмо ми могли наћи приступ невидљивом Богу; Реч је у телу подвргнута увредама и срамоти да бисмо ми могли достићи стање које је ван домашаја свега онога што срамота и увреде повлаче са собом, стање које он назива непропадљивим, *ἀφθαρσία*. Мало касније ћемо подробније истражити шта то повлачи за собом.

Обожење се, дакле, односи на људско назначење, назначење које своје испуњење налази у сусрету лицем–у–лице са Богом, сусрету у коме Бог предузима први корак тиме што се сусреће са нама у Оваплоћењу, где ми гледамо „славу Јединороднога од Оца“ (Јн. 1, 14), „славу Божију у лицу Исуса Христа“ (2. Кор. 4, 6). Како бисмо у цело-

⁶ Док је још увек значајно код мистика Бернарда од Клервоа, нема га код Петра Ломбарда, а Тома Аквински користи само језик *deificatio* (обожењу) Христове људске природе, а не и људских бића.

⁷ Атанасије Велики, *De Incarnatione* 54.

⁸ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* 5. *praef.*

сти схватили шта то значи, важно је да схватимо то да обожење не треба поистоветити са искупљењем. Христос је засигурно дошао да нас спасе, и одговарајући на Његово спасоносно делање и реч ми бивамо искупљени; али обожење припада ширем појму божанске *οἰκονομία* (= икономије): обожење је врхунац стварања, а не пуко исправљање пада. Један од начина да се ово представи је да се мисли о томе као о луку који се протеже од стварања до обожења, приказујући оно што јесте и остаје Божија намера: стварање васељене која је, кроз човека, предодређена да учествује у божанском животу, да буде обожена. Напредовање дуж тог лука је човек осујетио, у Адаму, који је изневерио Божије намере и довео до пада, који је потребно исправити искупљењем. Зато постоји нешто што бисмо могли замислити као мањи лук, који води од пада до искупљења, а чија је сврха да обнови функцију већег лука, од стварања до обожења. Губљење представе о обожењу доводи до мањкања свести о већем луку од стварања до обожења, и стога до усредсређења на нижи лук, од пада до искупљења; мислим да није неправедно указати на то како је таква усредсређеност на мање значајан лук науштрб већег лука била својствена великом делу западне теологије. Последице су очите: губитак свести о космичкој димензији теологије, тежња да се створени поредак посматра као једва нешто мало више од позадине за велику драму искупљења, што за последицу има то да се оваплоћење види само као средство за искупљење, за исправљање Адамовог пада: *O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* – као што *Praeconium Pascale* каже: „О сигурно нужни греху Адама, Христос те смрћу уништи! О срећна кривицо која си за послужила таквог и тако великог Искупитеља!“⁹

Православна теологија никада није изгубила увид у већи лук, лук који води од стварања до обожења. То можемо видети у теологији јереја Сергеја Булгакова, чије је патристичко учење често – неправедно, мислим – погрешно оцењивано. У првом тому последње, велике трилогије, *Божанска мудрост и божанско човештво* (*The Divine Wisdom and the Divine Humanity*), он овако говори о обожењу у контексту оваплоћења:

Бог жели да подели са светом свој божански живот и да Сам „борави“ у свету, да постане човек, да би и од људског рода направио богове. То превазилази ограниченост људске маште и одважности, то је тајна Божије љубави „од вечности сакривене у Богу“ (Еф. 3, 9), непозната самим анђелима (Еф. 3, 10; 1. Пт. 1, 12; 1. Тим. 3, 16). Љубав Божија не зна за границе и не постоји горња граница коју би досегла у пуноћи божанског прегоревана зарад света: оваплоћењу. И ако се сама природа света, призвана из небића у своје створено стање, овде не појави као препрека, то неће бити ни њено пало стање. Господ долази чак и палом свету; љубав Божију не одгони ни беспомоћност створења, ни његов пали лик, чак ни грех света: Јагње Божије, које добровољно носи грехе света, пројављено је у Њему. На тај начин, Бог даје све за обожење света и за његово спасење, и не остаје ништа што није дао. Таква је љубав Божија, таква је Љубав.

⁹ *Praeconium Paschale* је део Васкршњег бдења у Западној Цркви; види *Missale Romanum* (Ratisbon: F. Pustet, 1963), 227–27; превод је мој.

Она је таква у унутарњем животу Свете Тројице, у предавању три ипостаси једних другима, и таква је у односу Бога према свету. Ако тако треба да схватимо оваплоћење – а сам Христос нас учи да га разумемо тако (Јн. 3, 16) – излишно је питати се да ли би се оваплоћење догодило независно од пада. Веће садржи мање, закључак садржи у себи оно што претходи, и конкретно обухвата опште. Љубав Божија према палом човечанству којој није мрско узимање пале Адамове природе, већ садржи љубав непропадљивог човечанства.

И то је изражено у мудрости сажетих речи никејског Символа Вере: „ради нас и ради нашег спасења“. То и, у свој разноликости и уопштености његовог значења, садржи богословље оваплоћења. То и се нарочито може схватити у смислу поистоветивања (*другим речима*). Тако га схватају они који сматрају да је *спасење* разлог за оваплоћење; у ствари, конкретно, оно управо то и значи за пало човечанство. Али то и се исто тако може разумети и у смислу својственог (*другим речима* „и нарочито за“, или сличних израза), одвајајући опште од појединачног, другим речима, не ограничавајући моћ оваплоћења нити је трошити само на искупљење. *Λογος ἠοσθησε σηλο*: ово морамо разумети у свом обиљу његовог значења, и са теолошке тачке гледишта, и са космичке, и антрополошке, и христолошке и сотириолошке. Последње, најконкретније, обухвата а не искључује друга значења; тако да, такође, богословље оваплоћења не може бити ограничено границама сотириологије; то би било, шта више, немогуће, као што историја догме сведочи...

Оваплоћење је унутрашња основа творевине, *разлој њеној стварања*. Бог није створио свет да би га држао удаљеним од Себе, на тој несавладивој метафизичкој удаљености која одваја Творца од његове творевине, већ како би надвладао то растојања и потпуно се сјединио са светом; не само споља, као Творац, чак ни као провиђење, већ изнутра: „Логос постаде тело“. Због тога је оваплоћење већ предодређено људској врсти.¹⁰

Учење о оваплоћењу чува ово значење да је Бог створио свет како би га сјединио са собом; оно чува значење да је сврха стварања остваривање сједињења са Богом. Човечанство, обликовано тако да буде микрокосмос и спона васељене, требало је да има кључну улогу у том процесу обожења; у оваплоћењу, Реч долази човечанству као људско биће да Сам узме на Себе ту улогу, да испуни човекову сврху за васељену – нешто о чему је Свети Максим Исповедник побожно размишљао у четрдесетпрвој од својих *Ambigua*, или „Тешкоћа“.

¹⁰ S. Boulgakoff, *Du Verbe incarné* (Paris: Aubier, 1943), 97–98; превод је мој. Ехои Бартове доктрине Божијег обећања човеку као унутрашњег основа (узрока) стварања су пре-ехои.; рад Булгакова је први пут штампан 1933. године, када је само први том Бартове *Kirchliche Dogmatik* био објављен.

Обожјење је начин изражавања смисла „домостроја – *οικονομία* – тајне од вечности сакривене у Богу, који је саздао све“ (Еф. 3, 9), плана који није исцрпљен у искупењу неопходном услед пада човечанства; то је вид сажимања сврхе стварања. Свест о том луку који се пружа од стварања до обожења је од суштинског значаја за очување све-сти о космичкој димензији божанског домостроја. Други начин „смештања“ учења о обожењу се јавља приликом дубљег разматрања претходно цитиране реченице Светог Атанасија. Обожење је представљено као исход оваплоћења, као исход човековог одговора на оваплоћење Логоса. Види се промена, преображење, људског бића. Ово су велике речи, али оно што неоспорно означавају јесте права *промена*: промена која је последица повратка суделовању у Божијем животу. Ова промена обухвата поновно успостављање наше људске природе, преобликовање, исправљање свих изопачења и трулежности које смо навукли на своју људску природу погрешним коришћењем – злоупотребом – својих људских способности и живљењем по вредностима и принципима који су далеко испод оних вредности и принципа које је Господ својим промислом неразлучиво везао за творевину. Ово поновно успостављање човечанске природе је нешто што се не може остварити без Божије благодати, без свега онога што повлачи живљење Бога Слова као човека, чиме нам је с једне стране показао шта значи бити прави човек, а са друге стране је искусио и савладао нагомилану снагу зла која се пројављивала у човековој природи и његовом делању – коначно искусивши и надвла-давши снагу саме смрти. То поновно успостављање наше човечанске природе је стога нешто што превазилази наше људске моћи – никаква само–помоћ не би била ни близу довољна – али са друге стране то је нешто што захтева најдубљу посвећеност свих наших људских моћи; то није промена у којој ћемо ми пасивно бити исправљени – нека врста моралне и духовне хирургије – то је промена која захтева нашу најпотпунију сарадњу, која захтева праву аскетску борбу. Ниједна теологија не може себе звати у правом смислу православном уколико не обухвата такво аскетско посвећивање.

Због тога најважнији рад за савремену православну теологију није нека од тако-званих „Симболичких књига“, које православну веру објашњавају у односу на римокатолицизам и протестантизам у седамнаестом и осамнаестом веку, нити неки од радова руских теолога из емиграције из прошлог века – иако су многи од њих заиста велики – већ је то збирка аскетских текстова коју су саставили Свети Макарије Коринтски и Свети Никодим Агиорит, названа Добротољубље (*Philokalia*), објављена 1782. године. Заиста се може показати да се све од суштинског значаја за савремено православље може пронаћи у том делу, толико је велика његова вредност.¹¹ На насловној страни *Добротољубља* пише: „Антологија [*Philokalia*] светих подвижника [или: будних], сакупљена од наших светих и богоносних Отаца, у којој је, кроз етичку философију засновану на пракси и созерцању, разум очишћен, просветљен и усавршен...“. Сврха књиге је, стога, у очишћењу, просвећењу и усавршавању разума – процесу који ће га оспособити за чисту молитву, односно истинско општење са Богом, у коме разум или срце, духовна основа човекове личности, остварује свој коначни циљ. Тај процес није могућ

¹¹ Види мој допринос у Зборнику чланака (*Festschrift*) у част Епископа Диоклијског Калиста Вера: “The Theology of the *Philokalia*”, у *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West*, ed. John Behr, Andrew Louth and Dimitri Conomos, 351–61 (Crestwood, NY: St. Vladimir Seminary Press, 2003).

без тела, као ни без обраћања пажње на општење са другим људима, што је омогућено телом; сврха аскетизма је обнављање изворних способности створене стварности, што захтева труд појединца, али се не може остварити само личним трудом, нити издвојено од целокупне Божије творевине у којој је човеку додељена кључна улога.

Управо ослањајући се на један од радова сабраних у Добротољубљу желим да мало развијем појам аскетике која је садржана у основној тврдњи Светог Атанасија да је Логос „постао човек како бисмо ми могли постати богови“. То је један од краћих радова у збирци, студија *О молишви Господњој* Светог Максима Исповедника. Као што о. Gabriel Bunge примећује, у овој дивној књизи о молитви у светоотачкој традицији, недавно преведеној на енглески, задивљује то да нам је Господ оставио не Символ Вере, већ молитву: најосновнија суштина нашег веровања је дата у молитви и кроз молитву.¹² Тај увид Свети Максим развија у својој краткој студији. О молитви Господњој, он каже следеће:

Јер иако скривена у ограниченој области ова молитва садржи целокупну сврху и циљ о којима смо малочас причали; или, пре, она отворено објављује ту сврху и циљ онима чији је разум довољно снажан да је опазе. Молитва садржи молбе за све што је божански Логос извршио кроз своје унижење (= испражњење од божанске славе) у очовечењу, и учи нас да тежимо ка оним благословима које нам даје сам Бог Отац кроз природно посредништво Сина и Светог Духа.¹³

Наставља говорећи мало касније да наш одговор на оваплоћење, кроз које примамо обожење, подражава деловање Слова у очовечењу – наше обожење одражава Његово очовечење, начело који је објавио Свети Атанасије – и, нарочито, наш одговор обухвата *κένωσις* (= кенозу), самоунижење, које подражава *κένωσις* кроз које је Бог Реч преузео људску природу:

Логос нам дарује усвојење. Даје нам оно рођење које се, надишавши природу, благодаћу Божијом спушта одозго на нас преко Светог Духа. Чување и одржавање тог Божијег дара зависи од одлучности оних који су тако рођени: од њиховог искреног прихватања Божије благодати која се на њих излива и, преко извршавања заповести, од њиховог неговања лепоте која им је благодаћу дата. Шта више, ослобађајући себе од страсти они стичу светост у оном степену у којем је, намерно се лишавајући Своје узвишене славе, Бог Логос постао прави човек.¹⁴

¹² Gabriel Bunge OSB, *Earthen Vessels: The Practice of Personal Prayer according to the Patristic Tradition* (San Francisco: Ignatius Press, 2002), 11.

¹³ Maximus the Confessor, *On the Lord's Prayer*, ed. P. Van Deun, CCSG 23, редови 62–69 (Turnhout: Brepolis/Leuven: University Press 1991); превод на енглески језик у *The Philokalia: The Complete Text*, издали и превели G.E.H. Palmer, Philip Sherrard и Kallistos Ware, том 2 (London: Faber and Faber, 1981), 286.

¹⁴ *Ibid.*, редови 97–106; превод прилагођен у *Добротољубљу*, 287.

Наш *κένωσις* је самоослобађање (путем смирења) од страсти, страсти које је Свети Максим дефинисао као „неприродно кретање душе“.¹⁵ Ослобођена од таквих страсти, душа се враћа у своје природно стање – Логос, по речима Светог Максима, „васпоставља људску природу у њој својствено стање“¹⁶ – тако да, цитирајући реченицу која се налази мало даље у студији, „наш цео ум бива управљен ка Богу, напрегнут нашом подстицајном силом као неком јачином духа, и запаљен чежњом наше најватреније жудње“.¹⁷ У том обновљеном стању откривена је лепота душе испуњене благодаћу. Али то самоослобађање од страсти, од свих искривљења и изопачења које су пустошиле нашу природу, не може се десити без озбиљне аскетске борбе зато што обухвата стварну промену наше природе: промену која је враћа у њено истински природно стање.

Можда је ово добро место да исправимо погрешно схватање обожења, наимае да оно обухвата мењање наше човечанске природе у нешто што није људско, неку врсту *αιωσιεозε* која уклања наше човештво: да наведем неке често цитиране речи: „Ако је циљ хришћанина да престане да буде ‘човек, превише човек’, онда би природна последица у христологији била да се људска природа нашег Господа сматра пре проблемом него чињеницом“.¹⁸ За православну традицију, и нарочито за Светог Максима, ништа не може бити даље од истине: циљ хришћана је да поново постану истинска људска бића, да постану људски сарадници Бога за шта смо првобитно и створени, и да као људски саучесници учествују у божанском животу. Ничеово „*menschliches, allzumenschliches*“ („човечански, превише човечански“) ипак није добар начин сажимања онога што обожење повлачи, што и не изненађује; можда су ипак боље Булгаковљеве речи: „Господ долази да разговара са човеком, као са пријатељем, и тај разговор није *donum superadditum* [додатно дарован поклон] у виду његове непропадљиве природе, већ је, напротив, нешто сасвим обично“.¹⁹ Односно, људској природи је својствена способност разговора са Богом, „као са пријатељем“ и управо такву интимност Бог и захтева; то је оно што обожење значи. Обожење, стога, није превазилажење онога што значи бити човек, већ испуњење онога што јесте бивање човеком. Иако је потребно да увидимо колико смо далеко од тог испуњења, његово остварење умногоме омета уверење да бити човек значи бити пао и слаб („превише човек“). Као што је Николај Берђајев приметио, „не сматра се рад великог уметника сиромашним, ниским и безначајним само зато што је створен. А Творац света је највећи од свих уметника, и не постоји разлог да се негира да Он може да створи нешто божанско и узвишено“.²⁰ Обожење открива божанску и узвишену сврху за коју је човечанство створено. То је први начин на који бих предложио да посматрамо *месѝо* обожења у православном разумевању ствари.

¹⁵ Maximus, *Centuries on Love* 1.35.

¹⁶ Maximus, *On the Lord's Prayer* (О молитви Господњој), ред 135; *Доброћољубље*, 288.

¹⁷ Ibid, редови 542–45; *Доброћољубље* 298.

¹⁸ Цитирано према Drewery, „Deification“, 61, где он цитира према Н.Е.В.Турнер, *The Patristic Doctrine of Redemption* (London: Mowbray, 1952), 82–83, који сам опет цитира J.L.Haire, „On Behalf of Chalcedon“, у *Essays in Christology for Karl Barth*, ed. T.H.L.Parker, 104–5 (London: Lutterworth Press, 1956).

¹⁹ С. Булгаков, *Kupina Neopalimaya* (Paris: YMCA Press, 1927), 25.

²⁰ N. Berdayaev, *The Destiny of Man* (London: Geoffrey Bles, 1937), 27.

Преображење: људска димензија обожења

Други начин на који предлагем да посматрамо како је учење о обожењу „смештено“ у православној теологији наглашава стварну промену обухваћену преображењем људске природе коју обожење захтева, промену која је могућа само кроз преображајућу Божију силу удружену са нашим искреним и пожртвованим предавањем аскетској борби. Православна теологија жели да говори о овој промени речником онтологије, не зато што та промена подразумева претварање у нешто што није људско, већ зато што је темељна, радикална, и поново од самог корена изграђује оно што треба да буде људско. Није то нека површна промена модела понашања – иако обухвата и корениту промену нашег начина живота – није реч о томе да нас Господ посматра у другачијем светлу, као што се сматра да у себи садржи оправдање пуком вером. То је пре нешто коренито, и често се изражава онтолошким језиком. Та промена враћа човековој природи њену праву сврху, да буде пријатељ Бога, кроз Христа у Духу Светом, и да буде учесник у божанском животу и божанској природи. Људи треба да разговарају са Богом као са „пријатељем“, као што је рекао Булгаков у малочас цитираном одељку. У Старом Завету се говори да је Мојсије уживао такав однос са Богом: као што читамо у Књизи Изласка: „И Господ говораше с Мојсијем лицем к лицу, као што говори човек с пријатељем својим“ (Изл. 33, 11). Због тога је Мојсије постао, по мишљењу многих Отаца, архетип човековог сусрет са Богом. „Лицем к лицу“: тим је речима приказано испуњење нашег односа са Богом. „Јер сад видимо као у огледалу, у загонетки, а онда ћемо лицем у лице; сад знам делимично, а онда ћу познати као што бих познат“ (1. Кор. 13, 12). Преображење Господње, на којем је Мојсијево присуство било значајно, величанствени је јеванђељски опис догађаја у коме су одабрани ученици били лицем к лицу са Исусом као Богом. У четвртм Јеванђељу се, како се често примећује, догађај Преображења не помиње зато што је стварност Преображења стално присутна, Исус своје ученике зове пријатељима (Јн. 15, 15).

Шта се подразумева под гледањем Бога лицем к лицу? Пре свега, то мора значити да Бог има лице: лице откривено у Преображењу, лице о коме апостол Павле говори када говори о Богу „који рече да из таме засија светлост, Он засија у срцима нашим ради просветљења знања славе Божије у лицу Исуса Христа“ (2. Кор. 4, 6). Друго, наш коначан сусрет са Богом је сусрет, савез, са Другим; он неће бити поништен у Крајњем. Али тај сусрет је за нас такође преображење: „када се открије, бићемо слични Њему, јер ћемо га видети као што јесте“ (1. Јн. 3, 2) – преображење у коме ћемо постати „слични Њему“.

Упечатљиво је да у стицају околности које се односе на Преображење апостол Петар говори о томе да постајемо „причесници божанске природе“. Шта то значи? Која врста преображења – претварања – се испитује? Када говоримо о томе како постајемо учесници у божанској природи, или како постајемо богови, говоримо о нечему што нам је непознато, што превазилази нашу моћ схватања. Као што је пророк Исаија прорекао: „Да, Ти си Бог који се кријеш“ (Ис. 45, 15), и као што нас подсећа Свети Дионисије Ареопагит, како је откривено у Исусу Христу, „Он је скривен иза своје пројаве, или, говорећи више богословски, чак у својој пројави. Јер је чак и та Исусова тајна сакривена, и оно што је сама по себи не може се изразити речима или

појмовима, док оно што се може изговорити остаје неисказиво, а оно што се може схватити остаје непознато²¹. Оно што треба да буде божанско је изван наше моћи поимања; обожењем се не постаје нешто познато и схватљиво (као што наводе они који су сигурни да постајати обожен значи престајати бити човек), већ се улази у тајну, која превазилази све што смо у стању да схватимо. То се често назива апофатичким прилазом, ставом или начином сједињења.

Апофатичко богословље: богочовечанско сједињење

Чини ми се да постоје две стране – најмање – прилаза због чега се толико хвали апофатичко богословље. На једној страни, да цитирам великог савременог грчког филозофа, Христа Јанараса,

Апофатички став доводи хришћанску теологију до тога да за тумачење догми много чешће користи језик поезије и слика него језик конвенционалне логике и шематских појмова. Конвенционална логика свакодневног разумевања може врло лако појединцу дати лажан осећај да је истинито знање које, будући освојено разумом, бива њиме потпуно обузето, а тиме већ и истрошено. Док поезија, са својим симболизмом и сликама које користи, непрестано испољава смисао који извире из речи и надилази речи, идеју која више одговара свакодневном животном искуству, а мање умним представама.²²

Историјски гледано, овакво сагледање је у православљу било најочигледније у симболизму који прожима служење Свете Литургије, и у богатству литургијске поезије која је својствена православном богослужењу. Тајна Бога се не истражује „бегом самог ка Самом“, већ се слави у химнама и ритуалним радњама хришћанске заједнице, што је најјасније сагледао Свети Дионисије Ареопагит. Лепота душе, коју Свети Максим види као створену нашом аскетском борбом, јесте одговор на лепоту Божију, пројављену у творевини и прослављену у Литургији, лепоту која нас позива натраг ка Богу (овде у грчком језику постоји погодна игра речи између *κάλλος*, лепоте, и *καλεῖν*, позивања). То је једна страна апофатичког прилаза коју морамо да схватимо уколико желимо да правилно протумачимо обожење.

Друга страна је управо одбацивање коначности наших представа, улазак у мрак и непознато, што је оживео Свети Дионисије Ареопагит у својој краткој и језгровитој студији, *Мистиичко бојословље*.

Тројице Надсуштаствена и Надбожанска и Преблага, хришћанске богомудрости надзиратељу, управи нас ка наднепо-

²¹ Дионисије Ареопагит, *Ер. 3*. Преводи овог текста Дионисија Ареопагита су моји, понекад засновани на преводу Luibheid-Rorem-a у *Pseudo-Dionysius: The Complete Works, CWs* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987).

²² С. Yannaras, *The Elements of Faith* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), 17.

знајном и надсветлом и највишем врху мистичких Речи (Св. Писма), где су просте и (од свега) одрешене и неизменљиве тајне богословља покривене (=прикривене) у надсветлосном Мраку тајноскривеног Ћутања, које (тајне) у најтамнијем најпресветлије просијавају и, у свецелој недодирљивости и невидљивости, блистањима надлепотном преиспуњују умове без очију (тј. Анђеле).²³

Св. Дионисије наставља да пореди оне који иду овим путем са вајарима, који извлаче лепоту из камена тако што му одстрањују делове: „као они који праве статуу од природне громаде, па одузимају (клесањем) све сувишне насlage које су препрека чистом виђењу скривенога (лика); једино тим одузимањем они саму собом износе на видело скривену (унутра) лепоту“.²⁴ То је позната слика, која се протеже уназад преко Светог Григорија Ниског до Плотина,²⁵ и само порекло је важно, јер алузија Светог Дионисија објашњава да тај процес одсецања није само питање пречишћавања – и коначног одбацивања – појмова, већ је питање одсецања и пречишћавања самог појединца, или, како је то сам Свети Григорије изразио, подвргавања себе самом Христу који одсеца све оно у нама што сакрива праву слику Божију по којој смо створени. Да Свети Дионисије мисли на процес који мења нас саме, а не на неку врсту дијалектичког процеса, постаје јасно у следећем поглављу *Мистичкој бојословља*, где тврди да

колико се ка узвишенијем узносимо, толико се речи, сажимањима умних, сужавају. Као и сада, улазећи у надумни Примрак, наћи ћемо не краткоречитост него потпуно безречје и безмисао... узлазећи од доњих ка превасходећем, по мери успона (реч) се умањује, и после свег узласка сва ће бити безгласна и сва ће се сјединити у Неизречивоме.²⁶

Каква је природа тога да будемо неми када се нађемо све ближе и ближе – на крају се сјединивши са њим – Ономе који је изнад сваког људског схватања? Наравно да је то услед мањкавости језика да се исказе страхопоштовање пред божанским: страхопоштовање које се може изразити мноштвом симбола и поређења. Али то није Божанство насупрот нас, то је Божанство са којим бивамо сједињени, божанска благодат која продире у нас, одсецајући све што јој се противи, откривајући у нама божански лик који нам је стварањем дат у свој његовој слави и лепоти. Овај смисао апофатичког става као нечег што ни у чему не ограничава наше знање, већ открива сусрет са самим Богом, који нас мења, можда је најбоље изражен речима Владимира Лоског, у закључном поглављу његове *Мистичке теологије Источне Цркве*:

²³ Дионисије Ареопагит, *Мистичко бојословље 1* (наводимо превод на српски еп. Атанасија – *нај. ѡрев.*).

²⁴ *Ibid.*, 2.

²⁵ Уп. Gregory of Nyssa, *Life of Moses* 2.313, *Inscriptions of the Psalms* 2.11, *Homilies on the Song of Songs* 14; и Plotinus, *Enneads* 2.6.9.

²⁶ Дионисије Ареопагит, *Мистичко бојословље 3*.

Морали смо опет и опет, у току свог проучавања мистичке теологије Источне цркве, да се позивамо на апофатички став који је својствен њеној религиозној мисли. Као што смо видели, одрицања која привлаче пажњу на божанску неограниченост нису забране знања; апофатизам, веома далеко од тога да представља ограничење, омогућава нам да превазиђемо све појмове, све сфере филозофске спекулације. То је тежња ка све већој и већој пуноћи, у којој је знање претворено у незнање, теологија појмова у созерцање, догмати у искуство неизрецивих тајни. То је, шта више, егзистенцијална теологија која обухвата цело човеково биће, која га поставља на пут сједињења, која га приморава да се мења, да преображава своју природу тако да може стећи право знање (gnosis), а то је созерцање Свете Тројице. Сада, ова „промена срца“, ова *μετανοια*... (= метаноја), значи покајање. Апофатички пут источне теологије је покајање човеково пред лицем живог Бога. То је непрестано мењање личности која тежи својој целовитости: сједињењу са Богом које се остварује кроз божанску благодат и људску слободу.²⁷

Ово је, рекао бих, следећи вид „смештања“ обожења у православној теологији: обожење сведочи укорењивање теологије у преображавајућем сусрету са Богом, сада најпотпуније знаном у оваплоћењу, и њему се приступа кроз „врата покајања“.

Закључак

У овом есеју настојао сам да покажем да учење о оваплоћењу у православној теологији није нека изолована *тхеолоџумена* (= богословско мишљење, али не и догмат – *прим. ирв.*), већ да има оно што бисмо могли назвати структуралним значењем. На различите начине сам износио мисао да обожење, по месту које заузима у православној теологији, одређује облик те теологије: прво, оно је препис учења о оваплоћењу, и такође учвршћује већи лук божанског домостроја, који се протеже од стварања до обожења, на тај начин осигуравајући космичку димензију богословља; друго, оно сведочи о људској страни *обожења* у промени коју обухвата одговарање на сусрет са Богом који нам се дарује у Христу преко Духа Светог – правој промени која захтева озбиљну аскетску посвећеност са наше стране; и коначно, обожење сведочи о дубљем значењу апофатичког пута који се налази у православној теологији, значењу које је укорењено у „покајању човека пред лицем живог Бога“.

превод са енглеског:
Н. Н.

²⁷ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London: James Clarke, 1957), 238.

THE PLACE OF THEOSIS IN ORTHODOX THEOLOGY

Andrew Louth

***Summary:** Andrew Louth gives a very brief summary of deification in Orthodox theology. He investigates the place of theosis in the tradition of the East, presenting it in relation to the other elements that comprise the mosaic of this tradition's theology, and identifying three ways this doctrine functions within the overall Orthodox experience: (1) as a complement to the doctrine of the Incarnation in the economy and plan of God; (2) as a way to stress the real change involved in the transformation of the human nature; and (3) as a witness to the grounding of theology in the transforming encounter with God. Louth demonstrates that the doctrine of deification has "structural" significance in Orthodox theology and goes on to argue that it determines the shape of that theology.*

***Key words:** deification, theosis, incarnation, transformation, mystical theology, apophasism*