

СПАСЕЊЕ КАО ПРЕОБРАЖЕЊЕ: ЛИТУРГИЈСКА СОТИРИОЛОГИЈА СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

Адам А. Ј. Де Вил*
Институт Миџополија
Андреја Шийицкој при
Универзитету Св. Ап. Павла,
Ошава, Канада

Апстракт: У раду који следи аутор разматра њрошируки процес спасења као преображења душе кроз молићву и подвижничку борбу, који води усјону од врлине до духовној знања и достиже свој врхунац у теологији. Реч је, наиме, о литургијској сотириологији Светог Максима Исповедника која је у вези са схватањем спасења као преображења. У том смислу, аутор као важне кораке до спасења истиче испрајавање у врлини, умозрење и познање божанских ствари, те преображај човека и обожење који су приказани у химнографији празника Преображења Господњеј.

Кључне речи: подвиј, преображење, врлина, умозрење, духовно знање, спасење.

Увод

Пишући у касним тридесетим годинама 20. века, велики швајцарски теолог Ханс Урс фон Балтазар је запазио процес разарања западне културе и хришћанства који се само увећао у међупериоду од шездесет и пет година. У том смислу, фон Балтазар је указао на склоност неколицине ка покушају да поврате изгубљени Едем – врт наслада који је неискварен од заједљивости модерности и нужних учесталих узбуркавања историје. За многе хришћане, ову мисао о рајском периоду

* logoseasternchristianjournal@gmail.com.

** Изворник: Adam A. J. DeVille, „Salvation as Transfiguration: The Liturgical Soteriology of St. Maximus the Confessor“, *Theandros – An Online journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, Volume 3, number 2, Winter 2005/2006, www.theandros.com.

треба пронаћи у отачкој мисли, а наш задатак је једноставан: морамо се вратити начину којим су ствари решене у њихово време.¹

Ипак, између патристичког и нашег доба постоји велики утврђени јаз. Прошли век је био тај у којем су високо софистицирани теолошки спорови били решавани често по цену изгнанства, изопштења, па чак и смрти за оне на погрешној страни.² Данашње време, насупрот томе, јесте време у којем многи људи сумњају у сами концепт истине. Они су потпуно равнодушни према тренутном постојању неспојивих и отворено противречних „истина“ мислећи да ниједна од њих није вредна умирања.³ Штавише, чак и многи хришћани, посебно у Северној Америци и Западној Европи, сумњају у многе истине вере (посебно моралне) „једном предане светима“.⁴

У том кључу, темељни византијски теолог попут Максима Исповедника може бити релевантан. Ако је Максим релевантан, може ли му се приступити преко овако широких пространстава времена и простора и тако дубоко различитих културних миљеа?⁵ Овај есеј ће доказати да је Максим релевантан за нас данас⁶ и да му се може приступити, али не простим усвајањем свих његових идеја или имитирањем свих његових решења за проблеме његовог доба. Као што нас је Александар Шмеман упозорио, сваки повратак Оцима ће се показати деструктивним ако желимо само да се вратимо њиховим идејама или текстови-

¹ Ханс Урс фон Балтазар, „The Fathers, the Scholastics, and Ourselves“, *Communio*, vol. XXIV, no. 2 (Summer 1997), 347–396 (овај есеј је оригинално објављен 1939). Фон Балтазар показује како је блесаво романтична и стога непожељна – доиста немогућа – идеја повратка: „Ниједно време није потпуно слично другом, и Црква увек стоји пред новом ситуацијом и пред новом одлуком којом она може допустити себи да прими савет и укор из њених прошлих искустава у којима, међутим, одлука мора бити суочена директно: Прошлост не може никада олакшати – када је она већ дата – саму одлуку.“ (стр. 370).

² Видети не једини повезан пример, позната осуда Светог Максима: G. Berthold, *Maximus Confessor. Selected Writings*, New York: Paulist Press, 1985.

³ Видети Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, једну од најдубљих и најутицајнијих расправа о филозофској кризи нашег доба.

⁴ Јуд. З. За елоквентан и теолошки аргументован одговор на ове сумње, видети енциклику папе Јована Павла II, *Veritatis Splendor*, Vatican City: Polyglot Press, 1993.

⁵ За почетни покушај смештања Максима у неки историјски контекст види Jaroslav Pelikan, „The Place of Maximus the Confessor in the History of Christian Thought“, у Heinzer Felix и Christoph Schonborn, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confessor*, Fribourg-en-Suisse: Editions Universitaires, 1982, 387–402.

⁶ Како примећује Ендрју Лаут, све више људи уочава Максимов значај за наше доба, о чему сведочи обновљена научна пажња која му је поклоњена, види: Andrew Louth, „Recent Research on St. Maximus the Confessor: A Survey“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 42, no. 1 (1998), 67–84.

ма, а не њиховом духу и уму. Мој утисак је да, уз неколико изузетака, „патристички препород“ јесте радије повратак светоотачким текстовима него ли уму Отаца, као да су светоотачки текстови самодовољни и саморазумљиви. То је заиста „првородни грех“ целокупног западног теолошког развика који је од „текстова“ направио једино *loci theologici*, то јест, спољашње „ауторитете“ теологије, раздвајајући теологију од њеног живоносног извора – Литургије и духовности.⁷

Проблем са оваквим текстуалним приступом Оцима, укључујући и Максима, јесте тај што њихов живот није протицао у књигама, већ у црквама и манастирима, у молитви и на Литургији. Ако у нашем времену покушамо да разумемо шта нас је Максим имао научити у вези са спасењем, веома ћемо погрешити ако погледамо само његова написана дела и не упражњавамо подвиге неопходне за спасење. Другим речима, читање Максима није довољно, већ морамо и делати. Стога, после разматрања његовог троструког процеса спасења схваћеног у светлу Христовог преображења завршићемо са размишљањем о литургијским текстовима празника Преображења Господњег. Јер, пре свега у Светој Литургији, Оци су ти који остају живи са нама и кадри су учити нас испреко гроба. Овако надмудрујемо херменеутички проблем прилажења том давно умрлом: с ону страну њихових текстова ми гледамо њихову живу заједницу са нама у Литургији и њихово тренутно посредство за нас. Као што то фон Балтазар тако речито истиче: „Ми нећемо сакупљати живе и свете документе наших живота (а историја Цркве је наш живот) као што неко сакупља маркице или лептире. То би значило да смо већ мртви. Хајде да читамо историју, нашу историју, као живи приказ тога шта смо некад били, са двосеклом свешћу да је све ово отишло заувек и да, упркос свему, тај период младости и сваки тренутак нашег живота остаје тајанствено присутан у извористима наше душе као нека врста слатке вечности“.⁸

⁷ Alexander Schmemmann, „Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform“, у: Thomas Fisch (уп.), *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1990, 42. Овај есеј је првобитно објављен у *St. Vladimir's Theological Quarterly* 13 (1969), 217–224.

⁸ Ханс Урс фон Балтазар, *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, прев. Mark Sebanc, San Francisco: Ignatius Press, 1995 [1988], 13. За сажето поређење Максима и Григорија (и његових кападокијских сабораца) видети: George C. Berthold, „The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor“, у Heinzer Felix and Christoph Schonborn (уп.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confessor*, Fribourg-en-Suisse: Editions Universitaires, 1982, 51–9. Упор. такође Andrew Louth, „St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition“, у S. Coakley and D. A. Pailin (уп.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honor of Maurice Wills*, Oxford: Clarendon Press, 1993, 117–130.

I Спасење као преображење: темељне аскетске вежбе

На први поглед, Исповедникова сотириологија се може чинити безнадежно нејасна. Сваки знак „слатке вечности“ је добро сакривен писањем о томе да је он изузетно непрозиран и реторички украшен. Чини се да је Максим последња особа од које би се тражио практични савет о томе шта је неопходно да бисмо задобили вечно спасење.⁹ Насупрот његовој великој склоности ка размишљању и реченицама које се чине бескрајне, Максим је, заправо, имао највише обзира према молитви и практичном животу.¹⁰ Парадокс Максимовог живота је да он, иако најкомплекснији међу теолозима, није ништа друго до обичан монах и човек молитве чија се читава брига усредсређује на „подвижничку борбу“¹¹ и води до, као што ћемо видети, преображења у Христу.

Сотириологија овог светог монаха – онолико колико је можемо размотрити систематски, премда Максим није био систематичар – може бити резимирана као процес преображења душе кроз молитву и подвижничку борбу, процес који води успону од *врлине* до *духовној знања* и достиже свој врхунац у *теологији*.¹² Редом ћемо размотрити сваку од њих.¹³

Ова монашка брига пројављује се више пута кроз *Амбивиу 10*, у којој налазимо Исповедниково стално враћање теми „подвижничке борбе“.¹⁴ *Амбивиа 10* је разноврстан одраз који креће од много тема у обрасцу „латералног мишљења“, као што је Лаут нагласио, али поред тога повезан је са заједничком бригом за практична средства неопход-

⁹ Како нам и Лаут говори, нико други до Фотије, Патријарх цариградски из деветог века, сматрао је Максима као веома тешког за тумачење и разумевање. И Лаут примећује да Максим „сигурно зазире од тачака!"; Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, London and New York: Routledge, 1996, 81.

¹⁰ *Ibid.*, 21.

¹¹ Видети напомену 14 испод.

¹² Упор. Св. Максим Исповедник, *Амбивиа 10*, 31В, цитирано у Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, 131.

¹³ У коментару о преображењу Максим пише да „ова три шатора представљају три етапе спасења, односно један шатор представља врлину, други духовно знање и трећи теологију“. Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, 46, цитирајући СТ II.13–16.

¹⁴ Ова фраза се јавља више пута у његовим списима. У *Амбиви 10* она долази у одељцима 1108А (Louth: стр. 97), 1109В (Louth: стр. 98), 1145А (Louth: стр. 119), 1145С (Louth: стр. 120), 1148А (Louth: стр. 120), 1149С (Louth: стр. 122), 1161А (Louth: стр. 129). Као што Лаут пише у његовом уводу, „за Максима, без обзира на домен спекулација у којим његов интелект тумара, аскетска теологија остаје фундаментална“ (стр. 44).

на за богомислије и задобијање спасења.¹⁵ Тако се Максим често враћа на примере, између осталих, Мојсија, Аврама, пророка и патријараха, и светих који у поседовању „непогрешивог знања о Богу и божанским стварима... правилно поступају на правом путу“.¹⁶ Тај прави пут је зајемчен кроз подвижничку борбу против грехова којима је наша пала природа склона у покушају да одрекне или избегне смрт.¹⁷ Без такве борбе, немогуће је почети процес богопознања: „Подвижничка борба уништава зло и кроз пројављивање врлина одсеца од света оне који су били потпуно руковођени њиме у њиховој нарави“.¹⁸ Таква борба, Максим пише на другом месту, „побеђује тело, чуло и свет, и умом кроз љубав познаје Бога, а веза ума и разумљивог бива изгубљена“.¹⁹

Према Максиму, подвижничка борба као први степен процеса спасоносног преображења просто тежи „потпуном гушењу страсти и прекиду чувствене жеље“,²⁰ или ономе што је опште познато међу византијским теолозима као *apatheia*.²¹ Човек долази до тог степена кроз подвижничку борбу која је сама састављена од умртвљења телесних жеља укључујући, између осталог, и „самољубље... таштину и сујету“,²² „срамоту уста“,²³ „пројдрљивост“²⁴ и „завист“²⁵ – првенствено кроз молитву²⁶ док не постане „потпуно несвестан богатства и здравља и осталих пролазних добара које врлина превазилази“.²⁷ За Максима, дакле, први корак на путу ка спасењу јесте хватање у коштац са тим

¹⁵ *Ibid.*, 94.

¹⁶ *Амбивија* 10, 30: Louth, *Maximus the Confessor*, 128.

¹⁷ Жан Клод Ларше пружа корисну анализу последица греха и смрти по Максиму у делу „Ancestral Guilt according to St. Maximus the Confessor: A Bridge Between Eastern and Western Conceptions“, *Sobornost* 20/1 (1998), 26–48. Упор. John Boojamra, „Original Sin According to St. Maximus the Confessor“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976), 19–30.

¹⁸ *Ibid.*, 1161С, стр. 129.

¹⁹ *Амбивија* 10, 1148А: Louth, *Maximus the Confessor*, 120.

²⁰ Максим Исповедник, *О молићви Господњој*, у *The Philokalia*, trans. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware (London/Boston, 1984), 291.

²¹ Упор. *Амбивија* 10 1148ВD: Louth, *Maximus the Confessor*, 121.

²² Максим Исповедник, *Спошнина њеџа* у *The Philokalia*, 262.

²³ *Ibid.*, 265 (упор. 2 Сам. 4, 4).

²⁴ *Ibid.*, 274.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Више о Максимовом приступу молитви види у „О молитви Господњој“ у *The Philokalia*, 285–305.

²⁷ *Амбивија* 10, 1172D: Louth, *Maximus the Confessor*, 136. Другде, Максим даје још једну листу порока или телесних жеља против којих човек мора ратовати: „бес, крвожедност, гнев, лукавство, лицемерје, препреденост, озлојеђеност, грамзивост, и све тако редом што људску личност чини подељеном. Писмо 2: О Љубави 397D у Louth, *Maximus the Confessor*, 88.

ригорозном вежбањем којег би се сваки планинар прихватио пре покушаја да савлада високу планину.

Тако исто, у духовном животу, успињање на гору Тавор и таворска светлост Христове спасоносне божанске силе могу достићи само они који су прво предузели ригорозну вежбу и дисциплину тела у циљу очишћења душе и остављања света иза себе, те уздицањем ка Богу који је без облика и изнад света.²⁸ Како примећује Лев Жилет: „Пре досезања преображењске светлости, тежак пут подвижништва је неопходан“.²⁹ Сада ћемо се осврнути на плод подвижничке борбе, то јест, на оне трансцендентне врлине чије достизање представља други корак у процесу преображења, које пак води крајњем циљу свештеног обожења, а тиме и спасењу.

II Преображење кроз врлину

Почевши процес подвижничке дисциплине, човек хита следећој етапи у спасоносном процесу обожења. Та етапа се садржи од стицања врлине коју Максим једноставно дефинише: „Врлина је постојано и потпуно непристрасно стање праведности“.³⁰ За Максима, ова тврдња је суштински вредна, како ради ње саме тако још више због њене улоге „божанских кочија“ које нас одводе до Бога.³¹ Како он то каже, ако човек „има врлине саме и њих ради, он је благословен... ако пак уклони све телесне и спољашње предности од стања општег блаженства, и остави ништа друго до врлине, стање блаженства остаје. Јер врлина је, по себи, довољна за срећу.“³²

Иако Максим потврђује да је стицање врлине Божији дар, он више пута наглашава да је наша одговорност да прихватимо или одбацимо: „Господ нам је дао *tropos* спасења и вечну силу да постанемо синови Божији; одсада, наше спасење је наша сила“.³³ То није, другим речима, у Божијој моћи да нас присили да сарађујемо са његовом вољом: створени човек не може постати син Божији и бог по благодати кроз обожење уко-

²⁸ „Јер, доиста велики и застрашујући јаз између Бога и људских бића јесте жеља и приврженост телу и овоме свету.“ Амблџа 10 1172А у Louth, *Maximus the Confessor*, 135.

²⁹ Lev Gillet („A Monk of the Eastern Church“), *The Year of Grace of the Lord: A Scriptural and Liturgical Commentary on the Calendar of the Orthodox Church*, trans. Deborah Cowan (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001 [original English edition: 1980]), 240.

³⁰ Максим, *Синојина џеџа* у *The Philokalia*, 261.

³¹ Амблџа 10, 1124В (12), у *Ibid.*, 107.

³² Амблџа 10, 1173А (34), у *Ibid.*, 136.

³³ Максим, *Liber asceticus*, PG 90, 953В: цитирано у Aidan Nichols, *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship* (Edinburgh, T&T Clark, 1993), 208.

лико се прво кроз његов слободни избор не роди у Духу“.³⁴ Када човек чини тај избор, онда се сво оружје спасења, читав пантеон светих ратника отвара њему, јер Бог подједнако свима даје силу која природно води спасењу, тако да свако ко жели може бити преображен божанском благодаћу. И ништа не спречава некога да постане Мелхиседек, Авраам или Мојсије, једноставним преношењем свих светих на њега, не мењањем имена и места, већ подражавањем њихових модела и начина живота.³⁵

Од тих модела живота пресудних за врлину, ниједан се не сматра тако високо похвалан као смиренумље, које Максим сматра као *sine qua non* свих врлина. Смиренумље је карактеристична врлина светих који се „чврсто држе модела врлине *par excellence*, мислим на смиренумље. Смиренумље јесте чврста заштита свега што је добро, подривајући све што се противи томе“.³⁶ Како примећује на другом месту, „највећи од свих благослова (јесте) смиренумље које чува остала добра и уништава њихове противнике“.³⁷

Један од благослова је да врлина, заснована на смиренумљу, преноси способност читања и разумевања божанског откривења, нарочито библијског откривења. „Чим неко упражњава врлине са истинском знањем, он стиче духовно поимање Писма“³⁸ и тако избегава буквално тумачење које Максим осуђује на многим местима.³⁹ Такво читање Писма је део стицања духовног знања које води умозрењу и, коначно, нашем спасењу. „Сваки љубитељ спасења је или потпуно посвећен упражњавању врлина или созерцатељном животу. Јер без врлине и духовног знања нико не може постићи спасење на било који други начин.“⁴⁰ Ба- већи се питањем духовног знања, кренимо даље како бисмо разумели овај следећи степен у успињању ка гори нашег спасења, гори Тавор.

III Преображење кроз духовно знање

За Максима, духовно знање је оно које човеку омогућава да се вине изнад телесног и светског и попне на велике висине созерцања. Чим човек предузме подвижничку борбу, стекне смиренумље и узнапредује у врлини, онда он последишно наставља да развија зна-

³⁴ *Сѣоѡшѣна ѡѣша* бр. 97 у *The Philokalia*, 284.

³⁵ *Амбѣѡва 10*, 1144А (20b) у Louth, *Maximus the Confessor*, 118.

³⁶ *Амбѣѡва 10*, 1205А (51) у *Ibid.*, 153.

³⁷ Максим Исповедник, *Сѣоѡшѣна ѡѣша* у *The Philokalia*, 282.

³⁸ Максим, *Сѣоѡшѣна ѡѣша* у *The Philokalia*, 273.

³⁹ Види, нпр., *Сѣоѡшѣна ѡѣша*, пасус 27, 33–40 у *The Philokalia*, 266–270.

⁴⁰ *Сѣоѡшѣна ѡѣша* у *The Philokalia*, 275.

ње божанских ствари које му омогућавају да созерцава промисао Божију.⁴¹ Ово није строго линеарни процес и ми често сматрамо да се ове одвојене етапе преклапају и круже или се јављају готово истовремено. Како нас Лаут подсећа, „подвижничка борба није просто почетна етапа која треба да се достигне што је брже могуће, већ трајна брига о духовном животу“.⁴² Као што се планинар не успиње увек до врха правом линијом, већ покаткад мора да се спусти у намери да се попне из бољег положаја, или помери бочно да нађе повољнији положај за наставак успињања, тако исто и однос између врлине и духовног знања. „Човеково пројављивање кроз врлине Божије, који је (Бог) по природи невидљив, јесте у тесној вези са степеном до којег је његов ум обузет Богом и прожет духовним знањем“.⁴³

Врлина и духовно знање, дакле, иду заједно – иако не увек. У неким ретким случајевима неко ко је „упрљан страстима може стићи до знања божанских ствари путем веродостојног нагађања; али такво знање се не може схватити или изразити са икаквом прецизношћу“.⁴⁴ Друкчије речено, Максим признаје да оно што он назива духовним знањем није просто резултат „пуког учења“,⁴⁵ које је, колико често толико и не, само људска творевина.

Насупрот томе, Максим тврди да ми можемо постићи тачно знање божанских ствари, али такво достигнуће не бива због нашег сопственог домишљања. „За човека чији је ум обликован знањем које долази посредством врлина кроз божанског Духа се каже да је доживео божанске ствари. Јер, човек није стекао такво знање по природи, једноставно захваљујући његовом постојању, већ по благодати, захваљујући његовом учешћу у њој“.⁴⁶ Стога је духовно знање божански дар; а опет, ми морамо слободно изабрати да учествујемо у њему. Наше учешће није просто природно стицање чињеница о Богу, већ потпуно преображавајући процес у Богу и за Бога, тако да са Светим апостолом Павлом можемо рећи, „А живим не више ја, него живи у мени Христос“.⁴⁷ Ово измештање себе, овај потпуни дар сопства не значи да се било које стечено духовно знање састоји у опипљивим чињеницама и бројкама које се могу

⁴¹ Промисао је општа тема код Максима: види, *Амбивија* 10, 1188D (42)–1193A у Louth, *Maximus the Confessor*, 144–47.

⁴² Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, 69.

⁴³ *Спошнина иста* у *The Philokalia*, 278.

⁴⁴ *Ibid.*, 264.

⁴⁵ *Ibid.*, 265.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Гал. 2, 20.

видно разматрати и обзнањивати, већ то треба схватити више као „еротско“ знање изван искуственог.⁴⁸ Док карактеришемо његове појмове да га не бисмо погрешно разумели, Максим нас поврх свега наводи на главну мисао: „духовно знање уједињује znalца и познавано“ у „еротском сједињењу у Духу“.⁴⁹

За Максима, дакле, „духовно знање“, други степен у нашем преображењу у Христу, треба схватити више као монашку и брачну заједницу љубљених него као академску или научну. Духовно знање, као тај однос између људског и божанског, између наших напора и Божијег благог откривења, отелотворено је изнад свега у Христовом свадбеном себедавању.⁵⁰ Како примећује Ејдан Николс: „Суочен са тајном Оваплоћења Логоса, Максим најзад схвата да човек није обожен простим надовезивањем на његову природну динамичност, већ променом која испуњава његову природну жељу искључиво изменштањем исте у нови кључ, односно у домен бића и делатности својствене само личностима. Када је реч о спасењу, обожење и христологија ће уобличити једну тајну“.⁵¹

За Максима, обожење и христологија чине једну целину и духовно знање које стичемо не снабдева нас неким „новим подацима“ изван христологије. Максим, увек избегавајући улогу иноватора и искушење гностицизма, наводи да духовно знање једноставно односи човека у подручје проверене и истините догме. „Свети су примили многе божанске тајне... и беху одмах упућени у реално знање које је у сагласју са традицијом преданом њима од оних пре њих“.⁵²

Осим тога, Максим је на неколико места у потешкоћама да нагласи оно што је можда централни парадокс хришћанског живота: што се неко више приближава Тројичном Богу, његово знање постаје тамније – или, ако поставимо ствари метафорично као што смо имали обичај – што се неко више успиње до преображеног Христа на гори Тавор, толико постаје ослепљен светлошћу, тек, на томе врху и тиме ближи Христу, човек не може видети ништа телесним очима. Овај парадокс скривеног откривења је осликан нашироко у *Амбиви* 5:

Поставши човек, Он (тј. Христос) остаје потпуно необухватљив и показује сопствено Оваплоћење... да буде необухватиљивији од било које тајне. Што више постаје обухватив тиме, много више кроз то он постаје необухватљив. „Јер, Он је сакривен после откривења“,

⁴⁸ *Спошнина њеџа* 84–88 у *The Philokalia*, 280–282.

⁴⁹ *Ibid.*, 91, 88 у *The Philokalia*, 282.

⁵⁰ Видети Еф. 5, 25–32.

⁵¹ Aidan Nichols, *Byzantine Gospel*, 207.

⁵² *Амбиви* 41 1304D: Louth, *Maximus the Confessor*, 156.

вели учитељ, „или, говорећи богообразније, и у откривењу. И ово тајна Христова по себи остаје сакривена и не може бити приказана ни разумом нити умом, већ слово о томе остаје неисказано, и када се схвати непознато“.⁵³

Што се неко више успиње, утолико види Христа несазнатљивог; што веће духовно знање неко има о божанским стварима, мање је способан да види и каже. Или, другим речима, што више светлост духовног знања осветљава нечији ум, све тамније нечије схватање Бога постаје, и тако се човек враћа назад вери. Овај теолошки парадокс заузима велики простор у Максимовим списима, нарочито о Преображењу, којем се, напослетку, враћамо.

IV Преображење као богословље: парадоксалан метод

Као савремени људи навикнути смо да мислимо како је теологија академска дисциплина са одређеним границама и јасно одређен појам. Максимова употреба овог појма може нам се учинити збуњујућа. Па ипак, у светлу горе поменутог, до сада можемо претпоставити да за Максима „теологија“, као и остале етапе спасоносног успињања ка гори Тавор, није академска дисциплина (Максим је, поврх свега, био наследник Евагрија, за кога је теолог био једноставно онај који се моли),⁵⁴ него радије резултат молитве. Теологија је углавном синоним за умозрење (гледање очима ума) Свете Тројице у и кроз Христа, проузроковано Духом надахнутом молитвом: „Теологијом смо научени од Оваплоћеног Бога Логоса пошто Он у себи открива Оца и Светога Духа“.⁵⁵

Такво умозрење Тројичнога Бога је колико откривење толико и прикривање, као што смо видели раније. Тако, Максим нас још једном води до класичног парадокса између апофатичке (одречне) и катафатичке (потврдне) теологије, који он разуме опет преко размишљања о Преображењу. Јер мислим да богоприлични догађаји који су се десили на гори преображења тајно указују на две универзалне теолошке методе: то јест, на ону која је истакнута, једноставна и неусловљена, и кроз јединствено и потпуно одрицање истински афирмише божанско, односно прилично и свечано уздиже своју трансцендентност кроз немост, и на ону која је сложена и

⁵³ Амблџа 5 1049А у *Ibid.*, 173.

⁵⁴ За више информација о вези између Максима и Евагрија видети Louth, *Maximus the Confessor*, 35–38.

⁵⁵ О молишви Господњој у *The Philokalia*, 287.

надовезује се на претходну, што је узроковало величанствене приказе... кроз потврђење.⁵⁶

Максим овде сугерише да се један пут ка гори Тавор који смо следили сада разилази. Сви планинари су прихватили подвижничке дисциплине и практиковали врлине које воде духовном знању и, пошто су узрапредовали кроз ове етапе, неки ће се попети још више помоћу „скривене апофатичке теологије“ у којој је „блажено и свето божанство – по суштини изван неописивости, непознатости и безбројности – уздигнуто изнад целокупне бескрајности, не остављајући ни делак трага разумевања за оне после њега, нити откривајући икакву идеју ма којем бићу“.⁵⁷

Други ће се, додуше, усредсредити на позитивно умозрење, или на оно што Исповедник назива „потврдан начин“ који има три компоненте: „делатност“, „промисао“ и „расуђивање“.⁵⁸ Било помоћу таквих „потврдних“ средстава или путем негативних, циљ је увек исти, „наш циљ је да разум оставимо насамо, кроз врлине раздвојеног од његове привржености телу“.⁵⁹ Само онај ко је тако одвојен може се успети на врх Тавора и тамо видети – и бити виђен – нестворену светлост која зрачи из Христа, који је извор и врхунац хришћанског живота.

Када неко на тај начин припремљен стигне на врх, Максим укратко описује шта их чека будући да су чекали и апостоли које је Христос узео са собом на његово преображење. Они су прешли из тела у дух – пре него што су ставили по страни овај телесни живот – променом у њиховом утицају чула коју је Дух извршио у њима... Затим, очистивши телесна и духовна чула, они бивају научени духовним значењима [*logoi*] тајни које су им показане... Тиме они долазе до јасног и правилног разумевања о Богу и бивају ослобођени од сваке привржености за свет и тело.⁶⁰

Они који се попну на Тавор тада затичу себе како стижу на врх у људском облику, али ипак узети изван људског облика да созерцавају Бога на начин који је чист, јасан и слободан од људске слабости и погрешивости. Како примећује Николс: За Максима, целокупан „садржај“ постојања, била то мисао или акција, није само обновљен већ „побољшан“ – наново створен из корена – уласком у живот деце Божије. Као Творац, Логос снабдева човека овом „грађом“, али

⁵⁶ Амбиџа 10 1165В (31В) у Louth, *Maximus the Confessor*, 131.

⁵⁷ Амбиџа 10 1168А (31D) у *Ibid.* 132.

⁵⁸ Амбиџа 10 1168В (31С) у *Ibid.* 133.

⁵⁹ О молићви Господњој у *The Philokalia*, 293.

⁶⁰ Амбиџа 10 11128А (17) у Louth, *Maximus the Confessor*, 109.

као Оваплоћена Реч, он му саопштава нови живот који „побољшава“ природу у његовој личности.⁶¹

Ово побољшање и обновљење, као што смо рекли, јесте за Максима слично успињању на гору Тавор, што није једнократни посао већ стално преображење за све нас.⁶² Спасење је, дакле, процес сличан планинарењу. Темељ планине спасења су аскетске вежбе молитве и самоодрицања; први корак је стицање врлина, од којих је смиреност најважније; следећи степен је духовно знање; претпоследњи врх је „теологија“ или умозрење божанства путем одрицања и потврђивања; затим, врхунац је потпуно преображење чиме је сопство премештено и ми постајемо обожени, слушајући, као Христос, Очеви хвалу, „Ово је Син мој љубљени, који је по мојој вољи“.⁶³ Оваква Очева препорука недвосмислено ставља пред нас читаву сврху нашег успињања: да знамо Очеви љубав и да будемо потпуно преображени у њу, екстатично усхићени њоме.⁶⁴ Таква љубав, како нас је Ханс Урс фон Балтазар подсетио, јесте извор и врхунац човековог живота као што ју је Максим разумео: „Pour Maxime, l'amour est la synthèse de tout ce que est humain dans l'homme“ [„За Максима, љубав је синтеза свега што је људско у човеку“].⁶⁵

У Спасење као преображење: неколико литургијских закључака

Почели смо питањем како Максим може бити важан за нас данас, и како можемо примити мудрост од личности која је живела тако давно у тако дубоко различитим временима. Сада смо у позицији да дамо одговор. Будући да се Максим није устручавао да саветује; читање његових често тешких расправа није толико битно колико молитва и,

⁶¹ Nichols, *Byzantine Gospel*, 198.

⁶² У својим коментарима на Преображење, архиепископ Јосиф Реја примећује да „преображење није просто догађај из две хиљаде година старе прошлости, или будућности која долази. То је, пре свега, стварност садашњости, начин живота доступан онима који траже и прихватају Христову близину.“ Joseph Raya, *Transfiguration of Our Lord and Saviour Jesus Christ* (Combermere, ON: Madonna House, 1992), 115.

⁶³ Мт. 17, 5.

⁶⁴ Обожење кроз успење до божанства је плод савршене љубави и добровољне заслепљености ума – због његовог трансцендентног стања – за створене ствари. *Споштина њеџа* 93 у *The Philokalia*, 283. За више информација о овој теми иступљена видети Louth, *Maximus the Confessor*, 42–43.

⁶⁵ Hans Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur* (Paris: Editions Montaigne, 1947), 263.

изнад свега, Литургија. Закључујемо кратким размишљањем о томе како три етапе спасоносног успињања до преображења налазимо у литургијским текстовима за празник Преображења⁶⁶ шестог августа.

Максим тврди да прва етапа у успињању на Тавор јесте подвижничка борба. Без борбе против наше пале природе ми нећемо никада напредовати у духовном животу. Ова тема је чак и данас, са извесном дозом критике, обзнањена нама у икосу јутрења шестог августа: „Хајде, остани будан!“ Ако дозволимо лењости да нас привеже за земљу, наши духови се никада неће покренути ка узвишеним стварима. Покренимо се и попнимо на успон божанске горе.⁶⁷ Тако, у једној од уводних празничних песама, постоји јасан позив упућен свима нама да се посветимо неопходном послу дисциплиновања наших страсти и превазилажења наше лењости како бисмо били спремни за успињање.

Друга етапа, као што смо видели, јесте стицање врлине. Ово, такође, налазимо у химнографији, јасно истакнуто у четвртој стихири великог вечерња: „О Господе, када си се преобразио на високој гори у присуству твојих најистакнутијих ученика, Ти си зрачио славом, показујући онима који воде свехвални живот врлина како ће се удостојити небеске славе.“⁶⁸ Још једном, Максимова тема може бити откривена.

Трећа и последња, етапа умозрења одводи човека до Тројичног Бога и дозвољава му да јасно види тајну сваке Личности. Ова тема проилази из неколико текстова празника, али је можда најбоље сажето у ексапостилару јутрења: „Данас, о Речи, Ти откриваш твоју светлост на Тавору. О непромењиве светлости вечне Очево Светлости! И у твојој Светлости, ми видимо светлост Оца и Духа Светога, водећи сву твар вечном нествореном светлошћу“.⁶⁹

Показали смо да спасење за Максима Исповедника јесте троструки процес постепеног преображаја у којем смо позвани на аскетске вежбе, врлину и духовно знање пре него што се узиђемо до богословског умозрења нестворене светлости и тако до обожења. На крају, спасење за Максима јесте процес сарадње и учествовања у благодати Божијој кроз неколико етапа успињања које нас, ослобађајући од сваке земаљске привржености, оспособљавају да

⁶⁶ Да смо имали времена, подједнако би било плодносно простудирати остале текстове овог празника који су одредили максимовски симбол утицаја, укључујући и Песму трећег Канона, која прославља једносустност Христову и неодолјиво подсећа на Максимово испитивање исте.

⁶⁷ *August Menaion: Service Books of the Byzantine Churches* (Newton Centre, Massachusetts): Sophia Press, 1994, 63.

⁶⁸ *Ibid.*, 50.

⁶⁹ *Ibid.*, 69.

видимо Бога као Мојсије и Илија на врху планине. Ово није директан прогрес од једног апсолута, етапа одвојена од следеће, него је то више кружни процес: не прави пут навише, него спирални који кружи назад ка себи и постепено се уздиже. Такво успињање ће нас одвести у коначну анализу нашег спасења као „избављења од смрти, раздвајања од пропадљивости, ослобађања од ропства, престанак бура, уништавање ратова, одагнавање таме, престанак патње, смиравање превирања, помрачење срамоте, ослобађање од страсти и, на крају, престанак свих зала“.⁷⁰ Ако су таква блага која нас чекају на врху горе Тавор, потрчимо са жудњом да се на њу попнемо, потпомогнути молитвама учитеља планинара, међу светима, оца Максима Исповедника!

Превод са енглеској:
Злашко Вујановић

Библиографија

August Menaion: Service Books of the Byzantine Churches (1994), Newton Centre, Massachusetts: Sophia Press.

von Balthasar, H. U. (1947), *Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur*, Paris: Editions Montaigne.

von Balthasar, H. U. (1995 [1988]), *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa* (прев. Mark Sebanc), San Francisco: Ignatius Press.

von Balthasar, H. U. (1997), „The Fathers, the Scholastics, and Ourselves“, *Communio*, Vol. XXIV, no. 2 (Summer 1997).

Berthold, G. C. (1982), „The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor“, у Heinzer Felix и Christoph Schonborn (ур.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg-en-Suisse: Editions Universitaires.

Berthold, G. C. (1985), *Maximus Confessor. Selected Writings*, New York: Paulist Press.

Boojamra, J. (1976), „Original Sin According to St. Maximus the Confessor“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20.

Gillet, L. („A Monk of the Eastern Church“) (2001), *The Year of Grace of the Lord: A Scriptural and Liturgical Commentary on the Calendar of the*

⁷⁰ Синоштина петта 76 у *The Philokalia*, 278.

Orthodox Church (прев. Deborah Cowan), Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, [original English edition: 1980].

Larchet, J. C. (1998), „Ancestral Guilt according to St. Maximus the Confessor: A Bridge Between Eastern and Western Conceptions“, *Sobornost* 20/1.

Louth, A. (1993), „St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition“, у S. Coakley и D. A. Pailin (уп.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honor of Maurice Wills*, Oxford: Clarendon Press.

Louth, A. (1996), *Maximus the Confessor*, London and New York: Routledge.

Louth, A. (1998), „Recent Research on St. Maximus the Confessor: A Survey“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Vol. 42, no. 1.

MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Nichols, A. O. P. (1994), *Byzantine Gospel Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, T.&T. Clark Publisher.

Pelikan, J. (1982), „The Place of Maximus the Confessor in the History of Christian Thought“, у Heinzer Felix и Christoph Schonborn (уп.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confessor*, Fribourg-en-Suisse: Editions Universitaires.

Raya, J. (1992), *Transfiguration of Our Lord and Savior Jesus Christ*, Combermere, ON: Madonna House.

Schmemmann, A. (1990), „Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform“, у Thomas Fisch (уп.), *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

The Philokalia (прев. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware) (1984), London/Boston.

Veritatis Splendor, Енциклика папе Јована Павла Другог (1993), Vatican City: Polyglot Press.

Примљено: 19. 2. 2013.

Одобрено: 25. 3. 2013.

SALVATION AS TRANSFIGURATION: THE LITURGICAL SOTERIOLOGY OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

Adam A. J. DeVille

*Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute at
St. Paul University,
Ottawa, ON, Canada*

***Summary:** The author discusses the triple process of salvation as the process of transfiguration of soul through prayer and ascetic struggle, leading up an ascent through virtue to spiritual knowledge and culminating in theology. It is, in fact, the liturgical soteriology of Saint Maximus the Confessor, which is related to the understanding of salvation as a transfiguration. In this sense, the author emphasizes important steps to salvation: ascetic struggle, persevere in virtue, contemplation, knowledge of divine things, transformation and deification of man which are shown in hymnography of the Feast of Transfiguration of Our Lord Jesus Christ.*

***Key words:** ascetic action, transformation, virtue, contemplation, spiritual knowledge, salvation.*