

ТАЈНА ХРИСТОВА У МИСТАГОГИЈИ СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Познати израз Светог Апостола Павла Тајна Христова,¹ који се односи на предвечно замишљену Тајну Христовог Оваплоћења, је засигурно једно од својих најдубљих тумачења добио у делу Светог Максима Исповедника. Дуго се сматрало да је главно место Максимовог тумачења Тајне Христове, његов „60. Одговор Таласију“ не само усамљени метеорит на небу светоотачке мисли,² већ да он представља јединствен и усамљен случај и у оквиру Максимовог корпуса, те да је тешко у осталим његовим делима пронаћи места којима би се потврдило овакво Максимово становиште³. Међутим велики број богослова не само Православних,⁴

¹ Рим. 14.24-25; Кол. 1,26.

² G. Florovsky, „*Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation*“ *Evharisterion*, Festal Volume of the 45 Anniversary of Prof Hamilcar Alivisatos, Athens, 1957, 70-79. Reprinted in Chapter VI, „Dimensions of Redemption“, of the *Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. III: *Creation and Redemption*, Nordland Publishing Company: Belmont, Mass., 1976, 163-170, 168.

³ Α. Θεοδώρου, *Cur Deus Homo? Ἀπροϋπόθετος ἢ ἐμπροϋπόθετος ἐνανθρώπησις τοῦ Θεοῦ Λόγου*, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 19 (1972), 297-340, 339-340.

⁴ С. Л. Епифанович, *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Москва: Мартис 1996, 87-88; Преподобни отац Јустин (Поповић), *Православна философија истине*, књига 2, Сабрана дела Оца Јустина Новог, књига 18, Београд: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ и Манастир Телије код Ваљева, 2004, 9; D. Stăniloae, *Filocalia sfintelor nevoînțe ale desăvârșirii*, vol. 3, Bucharest, 1948, 496; G. Florovsky, „*Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation*“ *Evharisterion*, Festal Volume of the 45 Anniversary of Prof Hamilcar Alivisatos, Athens, 1957, 70-79. Reprinted in Chapter VI, „Dimensions of Redemption“, of the *Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. III: *Creation and Redemption*, Nordland Publishing Company: Belmont, Mass., 1976, 163-170, 168; Јеромонах Артемије (Радосављевић), *Τὸ Μυστήριον τῆς Σωτηρίας κατὰ τὸν Ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν* [Тајна спасења према Светом Максиму Исповеднику] (докторска дисертација) Атина, 1975, 180-196. Такође исти аутор, „Le problème du ‘présupposé’ ou du ‘non-présupposé’ de l’Incarnation de Dieu le Verbe“, in: F. Heinzer – C. Schönborn (éd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Paradosis, 27), Fribourg (Suisse) 1982, 193-206; V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu* (Theologie historique, 93), Paris: Beauchesne, 1993, 485. Кратак преглед становишта по овим питању је дат у А. Јевтић, *Свети Максим*

већ и западних⁵ је прихватио становиште по коме Максим Тајну Христову тј. Тајну Његог Оваплоћења види као део оригиналног плана спасења – обожења и обоготворења творевине, договореном на Великом Савету Свете Тројице, док само мало број научника тврди да Оваплоћења код Максима не може имати било какав други контекст ван Адамавог пада и потоњег искупљења⁶. Модерна истраживања се нису задржала само на томе да Максимово промишљање Тајне Христове сагледају као оригинални и јединствени израз његовог теолошког генија, већ поучена синтетичком природом његове мисли, упустила су се у проналажење његових како библијских, тако и светоотачких извора. Тако су настале значајне студије, Епископа Атанасија Јевтића⁷ и о. Богдана Букура⁸ које осветљавају питање Тајне Христове код Максимових претходника. Јевтић у својим радовима указује на Светојовановске и Светопавловске упуте на Тајну Христову које Максим прати у свом „60 одговору Таласију“⁹. За разлику од Јевтића, Букур, пошавши од јудаизма Другог Храма показује низ места код Максимових претходника, раниохришћанских аутора попут Тертулијана и Светог Иринеја Лионског, Дионисија Ареопажита, али и потоњих Светих Отаца, као што су Свети Исак Сирин, Свети Јован Дамаскин и Свети Григорије Палама, где је Тајна Христова схваћена као предвечно планирано Оваплоћење

Исповедник: Живот и избор из дела са уводима, схолијама и студијама, Врњци-Требње-Лос Анђелос 2012, 320-349, посебно 329-333.

⁵ H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekennters*, Einsiedeln: Verlag 1961, 270. See also Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco: Ignatius Press 2003, 134; P. Sherwood, Introduction to St Maximus the Confessor, *The Ascetic Life. The Fourth Centuries on Charity*, New York: Newman Press 1955, 71-72; 232-3, n. 292; I.-H. Dalmais, „Texte choisis. Le mystère du Christ (Question à Thalassius 60)“, *Connaissance des Pères de l'Église* 17 (1985), 19-21.

⁶ V. Lossky, *Mystical Theology of the Eastern Church*, London: James Clark and Co. 1957, 136-7; A. Θεοδώρου, *Cur Deus Homo? Ἀπροϋπόθετος ἢ ἐμπροϋπόθετος ἐνανθρώπησις τοῦ Θείου Λόγου*, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 19 (1972), 297-340; J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1996, 84-104, посебно 87.

⁷ Јевтић се темом Тајне Христове бави у неколико радова објављених у његовом зборнику о Светом Максиму Исповеднику („Тајна Христова по учењу Светог Максима Исповедника, 285-300; „Протологија и есхатологија Светог Максима Исповедника“, 301-319; Велики Савет Божији код Светог Максима Исповедника“, 320-348), у којима подробно излаже могуће Максимове Ново-заветне изворе.

⁸ B.G. Bucur, 'Foreordained from all Eternity: The Mystery of the Incarnation According to Some Early Christian and Byzantine Writers,' *Dumbarton Oaks Papers* 62 (2008), 199-215.

⁹ Јевтић, 285, 330-331, нота 17.

Христово¹⁰. Тиме је, могло би се свакако рећи, и одбачен приговор да Максим чини изузетак у светоотачкој мисли у погледу схватања Тајне Христове. Други приговор да је тема Тајне Христове код Максима изолована и сведена само на његов релативно кратки „60 одговор Таласију“, па према томе може да се сматра ако не инцидентом, онда споредним и не толико важним погледом на Оваплоћење. У низу ранијих радова¹¹ сам покушао да дам одговор на ову питање, заступајући становиште да „60 одговор Таласију“ није неки усамањен случај у Максимовој мисли, већ да схватање Оваплоћења као Тајне Христове које са тамо излаже представља угаони камен његове теологије, и ако би се он извукао целокупна његова теологија би изгубила смисао. То што је ово место овако експлицитно изражено и наглашено у „60 одговору Таласију“ дугује чињеници да одговори на питања Таласија представљају тумачења тешких библијских места, те он овде објашњава Таласију зашто се на Христа упућује као на Јагње, предвиђено још пре постања света, а јављено у последња времена ради нас (1Петр. 1.19-20). Са друге стране имајући у виду нарочито последње студије Јевтића и Букура, које заправо оповргавају да је такво Максимово становиште изузетак, може се слободно рећи да пошто Максим није ни мислио да је његово становиште оригинално и да отступа од претходне светоотачке традиције, није ни имао разлога да се том темом подробније бави на другим местима. То опет не значи да цела Максимова теологија није проткана Тајном Христовом и да ова Тајна дубоко прожима епистемолошке, космолошке и онтолошке аспекте његове мисли на шта указују наши ранији радови¹². Ако претпоставимо да су епистемолошки, космолошки и онтолошки аспекти Максимове теологије обједињени у литургијској пракси Цркве, онда би био логичан избор да за светотајински карактер Тајне Христове погледамо Максимову *Мистагогију*, рад који научници сматрају најори-

¹⁰ Bucur, 'Foreordained from all Eternity', 199-209.

¹¹ 'The Mystery of Christ as Revived Logos Theology', саопштење дато на међународној конференцији 'The Architecture of Cosmos', одржаној у Хелсинкију од 2. до 4. септембра 2013. године (рад под истим насловом, али у проширеној верзији треба да изађе у: P. Anala & T. Lankila, *The Architecture of Cosmos in Maximus the Confessor*, Helsinki: Luther-Agricola-Seura), као и у раду 'The Oneness of God as Unity of Persons in the Thought of St Maximus the Confessor', који је као саопштење изложен на међународној конференцији 'Maximus the Confessor as European Philosopher', одржаној на Freie Universität-у у Берлину од 26. до 28. септембра 2014. године. (Рад је под истим насловом, у проширеној верзији, такође предат за објављивање у S. Mitralaxis, *Maximus the Confessor as a European Philosopher* [Studies in Byzantine History and Civilization], Brepols).

¹² Ibid.

гиналнијим изразом Максимовог генија¹³. О. Ендрју Лаут је већ указао на везу која код Максима постоји између космолошког плана и литургијске праксе, а која се односи на пет подела које постоје у творевини:

„Поделе престају да раздвајају и одељују, и постају нека врста меревина. Литургијски покрет, дакле прославља превазилажење пет подела путем Оваплоћења као што Максим образлаже у *Апорији* 41, а ритама литургије омогућава учеснику да спозна исцелитељну моћ божанске благодати. Поделе нису укинуте, већ оне доприносе разноврсности која је неизбежна код створења која су „од Бога“ (како то Максим често каже): уместо да одвајају и умањују, оне почињу да указују на богатство и разноликост Божије творевине“¹⁴.

Непотребно је зато рећи да *Мистагогија* одражава све космолошке тренутке на које је указао Максим у другим радовима у њиховој литургијској пуноћи. Међутим, пошто за Максима, космолошком плану одговара онтолошки и епистемолошки план, литургијске радње не изражавају само космолошке, него и онтолошке и епистемолошке моменте. Штавише, осим решавања питања постепеног напредовања према Богу, Максимово тумачење литургије такође дотиче проблем Божије једноставности и јединства.

Веза са Дионисијем Ареопагитом је очигледна од почетка текста, јер сам Максим изјављује да је његов увод у тајне или тајноводство нека врста допуна Дионисијеве *Црквене хијерархије*¹⁵. Садржај овог Максимовог текста као и његова основна структура изражавају основне принципе Максимове теологије. Тако, се у тексту може приметити петострука структуру која постоји у епистемолошким, онтолошким и космолошким аспектима Тајне. Првих пет поглавља откривају пет разлика које постоје на различитим нивоима стварности. Максимово поистовећивање Цркве са сликом и обрасцем: а) Бога, б) света постојећег од видљивих и невидљивих суштина, в) чувственог света, г) човека, и д) душе, могло би заправо да се односи на пет парова божанских происхођења и усхођења, односно настанка и превазилажења пет подела из *Апорије* 41.

¹³ P. Mueller-Jourdan, *Typologie Spatio-Temporelle de l'Ecclesia Byzantine: La Mystagogie de Maxime le Confesseur*, Leiden: Brill 2005, 10; C. Boudignon, 'Pseudo-Macarius as the unnoticed but explicit source of the Mystagogy of Maximus the Confessor', саопштење дато на међународној конференцији 'The Architecture of Cosmos' („Архитектура космоса“), одржаној у Хелсинкију од 2. до 4. септембра 2013. године.

¹⁴ A. Louth, *Maximus the Confessor*, London: Routledge 1996, 74.

¹⁵ *Mystagogia* (=Myst.), procem in: C. Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia* (*Corpus Christianorum. Series Graeca* 69) Turnhout: Brepols 2011, 6, 54-56). Користи-мо српски превод *Мистагогије* Атанасија Јевтића објављеног у: Јевтић, *Свети Максим Исповедник*, 147-195, 149.

Пето поглавље, које се баве душом, описује способност душе да себе уједини са Богом постепеним напредовање ка њему. Максим не помиње у овом поглављу поделу на мушко и женско, јер ова подела није претпостављена првобитним планом стварања. Наглашавањем умних способности људске природе, Максим показује да су људи заиста створени ради созерацавања Бога, а не ради телесног сједињења мушкарца и жене.

Слично томе, у четвртом поглављу Максим се бави људским бићем, али овде не ставља нагласак на поделу на рај и васељену, већ на исконску људску способност да сједини телесну целомудреност, са природним созерцањем душе и мистичним богословљем ума. Стога, Максим и објашњава како људско тело кроз етичку философију, односно целомудреност доприноси природном, односно физичком созерцавању душе и мистичном богословљу ума. Подела између раја и васељене се не помиње јер је ова подела настала злоупотребом људских моћи. Уместо да буде усмерен према Богу и созерцава Бога, ум се преусмерио ка створеној природи, и људска бића су почела да проналазе задовољство и уживање за душу и тело у чулном свету. Преусмеравање ума ка чулном свету изазвало је поделу на рај и васељену. Веза са Богом је прекинута и целокупна чулна природа је изгубила свој центар уједињења у човеку, чијом посредничком улогом једино и може учествовати у самом животу Бога. Не бавећи се последицама пада, Максим се усредсређује на правилну употребу људских чулних, душевних и умских способности.

Треће поглавље се односи на чулни свет. Ово је најкраће поглавље и нуди веома кратак опис чулног света који се састоји од земље која подсећа на храм и неба које личи црквени олтар. Дужина овог поглавља несразмерна је дужини других поглавља. Могуће објашњење ове чињеница је да садашњи наслови поглавља нису део оригиналне структуре рада. Према Кристијану Будињону, уреднику критичког издања *Мистагогије*, најранији рукописи овог Максимовог списка садрже вероватно оригиналну структуру рада, где наведених пет (или свих седам) уводних поглавља су уствари подељена само у три поглавља и то:) Црква као слика и образац Бога, б) Црква као слика видљивог и невидљивог света и в) Црква као слика људског бића¹⁶. Ова стара структура уводних поглавља боље се уклапа у наш аргумент, јер чува оригиналну структуру божанског плана у вези са Оваплоћењем. Тако, последње две поделе изазване падом не учествују у предвечном плану спасења људских

¹⁶ Ова информација, добијена на основу увида у 66 рукописа *Мистагогије*, саопштена ми је од стране Кристијана Будињона, уредника критичког издања овог дела, у приватном разговору на конференцији „Архитектура Космоса“, одржаној у Хелсинкију од 2. до 4. септембра 2013. године.

бића. Ово је евидентно у Максимовом тумачењу појединих момената који се јављају у току литургије.

У наставку, ћу анализирати значења литургијских радњи у позадини теме нашег интересовања, тј. Тајне Христове као предвечног плана спасења. Осмо поглавље *Мистагогије* описује свештене радње или дејства, која започињу уласком епископа у Цркву, а завршавају са његовим седањем на Горње место, односно Свештенички престо (Владичански трон у апсиди Цркве иза Свете Трпезе). Максим поистовећује „први улазак Архијереја у Свету Цркву током Свештеног Сабрања” са „образцем и сликом првог доласка у телу Сина Божјег и Спаситеља нашег Христа у овај свет”¹⁷. Максим упућује на Христов земаљски живот поистовећујући Оваплоћење Логоса, Његову смрт и касније васкрсење из мртвих са ослобођењем и искупљењем људске природе од пропадљивости, смрти и тираније ђавола. Максим тврди да је Христос својим Оваплоћењем, земаљским животом и васкрсењем вратио људску природу назад у „првобитну благодат”¹⁸. Враћање људске природе у стање првобитне благодати указује да је Христос надвладао поделе на мушко и женско и на рај и васељену изазване Адамовим падом. Христово Вазнесење на небо и васпостављање на Наднебески престо симболично се изображава уласком Аријереја у олтар и његовим узласком на Горње место. Литургија оглашених понавља догађаје из Христовог земаљског живота и представља их путем појединих литургијских чинова, свештенорадњи и дејстава епископа, који овде симболично представља Христа. Врхунска тачка Литургије оглашених је читање Јеванђеља, која изображава крај историје и времена¹⁹. Она је такође је показатељ близине другог доласка Исуса Христа. Од ове тачке па надаље ток литургије узима облик првобитног и предвечног плана спасења, јер се све дешава после другог Христовог доласка у Царству Небеском. Према Максиму, постоје две готово истовремене литургијске радње које прате читање Јеванђеља. То су силазак епископа са Горњег места и отпуштање оглашених, пропраћено затварањем врата храма²⁰. Силазак епископа са Горњег места је образац Христовог другог доласка у слави, отпуштање оглашених симболично представља Страшни суд, раздвајање достојних од недостојних, и њихов улазак у Брачну одају Христову. Затварањем врата Цркве (а не Царских двери), цела Црква постаје Брачна одаја Христова и подела између храма (даће) и олтара, који означава поделу између видљивог и невидљивог, односно чулног и умног, тако бива уки-

¹⁷ *Myst.* 8 (CCSG 69: 37, 604-607), Јевтић, 168.

¹⁸ *Myst.* 8 (CCSG 69: 37, 612-613), Јевтић, 168.

¹⁹ A. Louth, 'The Ecclesiology of Saint Maximus the Confessor,' *International Journal for the Study of the Christian Church* 4/2 (2004), 109-120: 114.

²⁰ *Myst.* 14 (CCSG 69: 43, 694-608), Јевтић, 174.

нута. Потпуно јединство свих људских и анђеоских бића је симболично изражено певањем, заједно са анђелима, Трисвете песме (Свјат, Свјат, Свјат). Максим описује ово новоуспостављено стање као сједињење и равночасност људских бића са бестелесним и умним силама²¹. Коначно, после певања Трисвете песме и изрицања молитве „Оче наш“, Евхаристијска заједница улази у заједницу са Богом путем причешћивања божанским даровима. Ово означава преображај причесника у богове уподобљавањем Узрочнику Добра по благодати и заједничарењу²².

Покушаћу да укратко поновим пет литургијских свештенорадњи које одговарају појединачним Христовим делима спасења и очекиваног људског обожења, која у вези са петоструком космолошком, онтолошком и епистемолошком структуром.

Оваплоћење Логоса у свету, симболично представљено уласком епископа у Цркву, превазилази полне поделе на космолошке плану,²³ повезује разум са умом на епистемолошкој плану, и уједињује свеукупно човечанство у појединачном логосу врсте (εἶδη). Подела на мушко и женско је превазиђена зачећем Христа и његовим рођењем од Девнице Марије. Обједињавањем својих распарчаних способности и сједињењем разума са умом у „ум саразуман“²⁴, људска душа опажа да многострукост створеног света носи печат Бога Логоса. Тако, на свом путу ка јединству са Логосем, свако људско биће препознаје сродност са другим људима, која га води ка јединству људске природе у логосу врсте (εἶδη). Чак и специфичне разлике обухваћене родом и полом појединачних људских бића, које се могу описати логосом појединачних врста (εἰδικότατα εἶδη), налазе јединство у вишим логосима врста (εἶδη).

Следећи корак је помирење између раја и васељене, везивањем разборитости са мудрошћу и сједињавањем различитих логоса врста (εἶδη) у логос средњег рода (γενικότερα γένη). Као што Максим наводи, начином живота који одговара људској природи, обећањем покајаном разбојнику на крсту да ће истог данас са њим ући у рај, као и својим јављањима после васкрсења, Христос је сјединио васељену са рајем у једну земљу.²⁵

Улога крста је посебно значајна за Максима. Он прати Светог Апостола Павле (Кол. 1,20) приписујући крви Христовој, проливној на крсту, моћ да помири оно шта је на небесима са оним што је на земљи, укинувши непријатељске силе које су испуњавале простор између неба

²¹ *Myst.* 19 (CCSG 69: 47, 745-748), Јевтић, 176.

²² *Myst.* 19 (CCSG 69: 47, 745-748), Јевтић, 178.

²³ *Amb.* 41, 1319AC.

²⁴ Јевтић, 162.

²⁵ *Ambiguum* 41, PG 91: 1305D. Користимо српски превод Апорије 41 Атанасија Јевтића објављеног у: А. Јевтић, *Свети Максим Исповедник*, 236-247, 238.

и земље²⁶. Крст служи као симбол помирења, јер сва непријатељства која су постојале између посебних слојева бића Христос је приковао на крсту (Кол. 2, 14)²⁷. За Максима, Христово помирење човечанства са Богом Оцем на крсту значи прилагођавање људске воље логосу природе. Тако, људска воља постаје непромењиво и непоколебљиво утемељена у логосу природе и бива по природи вођена истим логосом ка превазилажењу постојећих подела. Значај крста је додатно појашњен у односу на гроб и васкрсење у *Поглављима о богословљу и домостроју* I, 66-67. Максим заправо наводи да тајна крста крије логосе чулне природе, док тајна гроба крије логосе умствене природе. Крст означава одвајање од свега што делује преко чула, док гроб представља повлачење ума од свега што је умом мишљиво. Само потпуним одвајањем од свега што делује путем чула и ума, душа може препознати логосе творевине, који претходе свему створеног. Пошто васкрсење повезује крст и гроб објашњавајући њихову сврху, коначно јединство Логоса са логосима који су промишљани од Бога од вечности објашњава сапостојање чулне природе заједно са умственом природом. Максимова анологија између крста, гроба и васкрсења и логоса чулне природе, умствене природе и провиђења коначног уједињења између Логоса са логосима се такође може применити на разумевање треће и четврте поделе.

Понекад се чини да је јасно разликовање између подела тешко направити. Ово се може објаснити њиховом међусобном условљеношћу, јер када неко прати сопствени природни логос, онда поделе нису сегменти, који раздвајају и одељују, већ моменти на његовом путу према Логосу, који као што Лаут са правом примећује у горе цитираном пасусу, постају нека врста мердевина. Дакле, на другом нивоу, Христов крст, гроб и васкрсење одговарају васељени, рају и рајској земљи посматрано са космолошког становишта, разборитости, мудрости и разборитој мудрости сагледано са епистемолошког становишта. На онтолошком нивоу сва бића која припадају васељени својим логосима врста (εἶδη), кроз рајско преображење, налазе јединство својих бића са свим оним што се да подвести под логос средњег рода (γενικώτερον γένος).

У току литургије, Максим не указује на посебан тренутак, односно свештенорадњу, којом се указује на уједначавање поменутих разлика, али божанска читања и певања која претходе узласку епископа на Горње место указују на неке сличности са преображајем људских ум-

²⁶ *Expositio orationis dominicae 2*, in P. van Deun (ed.), *Maximi confessoris opuscula exegetica duo* (Corpus Christianorum. Series Graeca 23) Turnhout: Brepols, 1991, 33, 107-115. Користимо српски превод „Кратко тумачење Молитве Оче наш” Атанасија Јевтића објављеног у: Атанасије Јевтић, *Свети Максим Исповедник*, 111-142: 116.

²⁷ *Expositio orationis dominicae 2*, (CCGS 23: 35, 143-146). Јевтић, 116.

ствених способности. Пошто слушање божанских речи утиче на „стална и непроменљива стицања и расположења“ према вери, врлини, и знању, док божанска певања симболизују „добровољно саглашавање душе са врлинама“, ²⁸ може се закључити да је то сличан процес у коме ум и разум остварују своју силу, навику и дејство у мудрости, созерцању и знању, односно разборитости, делу и врлини.

Трећи корак у духовном напретку човечанства састоји се у превазилажењу космолошких поделу између неба и земље, и у повезивању врлине са знањем у врлинско знање. Гледано из онтолошке перспективе, све на небу, уједињено у једном логосу средњег рода (γενικώτερα γένη), и све на земљи, уједињено у сличном логосу, уједињује се у једном и заједничком логосу највишег рода (γενικώτατον γένος).

Догађај из Христовог живота који одговара том онтолошком, космолошком и епистемолошком степену је његово телесно Вазнесење на небо, које је симболично представљено у току литургије уласком епископа у олтар и његовим седањем на Горње место. Христово Вазнесење и пролажење кроз умствени поредак неба представља четврти корак у духовном напретку који на епистемолошком нивоу одговара уједињењу вере и незаборавног знања у најверније и непроменљиво знање свих стварности. На онтолошком плану, логос чулне природе, као и логос умствене природе који представљају логосе највишег рода (γενικώτατον γένος) бивају уједињени у најопштијем логосу бића.

Коначно последњи корак у Христовом домостроју спасења представља Његово седање у савршеној људској природи са десне стране Бога Оца. Последња подела, она између створене и нестворене природе је на тај начин превазиђена. Истовремено Христов повратак Оцу одговара способности душе да доживи Бога у Његовој неописивој једноставности, а не само на основу разлике између Њега као Истине, која се односи на божанску суштину и Њега као Добра, што указује на божанске нестворене енергије. Узвођењем своје људске природе до божанског престола, Христос је показао пут обожења остатку човечанства и указао на место које је припремљено за људска бића у Царству Божјем.

У Максимовом тумачењу тока литургије, Христово Вазнесење кроз умствени поредак неба и устоличење са десне стране Оца нису описани неким посебним свештеним чином епископа. Чини се да усхођење епископа на Горње место симболично представља не само Христово вазнесење на небо, него и друге две реалности, Његово пролажење кроз различите небеске редове и устоличења са десне стране Оца. Максимово тумачење се радије усредсређује на усвајање Христових дела спасења. Ово је очигледно у поглављима 9 до 13 *Мистагогије*, где Максим описује обраћење људи, њихово спознање закона божанских и њихове даље

²⁸ *Myst.* 24 (CCSG 69: 56, 903-908), Јевтић, 184.

очекивање уједињења са Христом упућивањем на њихова слушања божанских читања, певања и коначно и самог Светог Јеванђеља, који симболизује крај времена и историје. Овај период између Христовог вазнесења на небо и његовог другог доласка у слави симболично одговара периоду од епископовог усхођења на Горње место до његовог силаска са њега и затварања врата Цркве.

После силаска епископа са Горњег места, који је символ другог Христовог доласка, Страшни Суд се одвија у виду удаљења оглашених. Коначно, достојни спасења остају у Цркви, која се након затварање врата симболички преобразила у Брачну одају Христа, спремну за Христа, као младожењу, да уђе у њу. Пошто је нестала подела између олтарра, који симболички упућује на умствени свет, и остатка храма (лађе), која представља чулну стварност, може се очекивати да је човечанство потпуно присвојило резултате крста, гроба и Васкрсења. Као што крст и гроб Христов симболизују земаљски живот свих људских бића, васкрсење Христово се односи на предвиђено опште васкрсење. Символи крста и гроба се односе на одвајање оних који су спремни да уђу у Царство од свега што се сазнаје било чулима, било умом. Кроз опште васкрсење људска бића разумевају логоса свега створеног и ступају у коначно јединство са Логосом.

У светлу онога што је до сада речено, могуће је понудити и подробнији одговор на питање облика у коме би се Логос оваплотио да није дошло до Адамовог пада. Ако претпоставимо да литургија верних личи на оригинални божански план о људском обожењу, онда сама чињеница да се други Христов долазак одвија у домену који је ван сваке чулне и умствене стварности, може бацити барем мало светлости на неизрециву Тајну Оваплоћења. Тако, оваплоћење Логоса би се догодило на нивоу највишег јединства створене природе. То значи да би се Логос Божији оваплотио на нивоу најопштијег логоса творевине. Пошто је тај ниво и најопштији ниво створене природе који није посредован нити умом, нити чулима, искуство Логосовог оваплоћења би бити изравно и директно. Дакле, Христос не би морао да се оваплоти на нижем нивоу стварности, који укључује духовно или чулно тело, или било које појединачно својство, већ би његово Оваплоћење могло бити у свој својој општости, али и јединствености. Међутим, како највиши ниво створене стварности укључује у себи све разлике које постоје на нижим степенима стварности, не тиме што их пориче, већ тиме што их утврђује као суштинске, може се претпоставити да би се Логос оваплотио на нивоу телесног постојања, које по облику одговара његовом телу после васкрсења. Тако би, по оригиналном плану, наш Божић био идентичан нашем Васкрсу. Последња два од пет степена стварности, које су последице пада, треба одмах искључити. Сврха оваквог оваплоћења Бога не би била само одговор на тежњу творевине да се сједини са Њим, већ и

одређена врста педагошког упута како разумети Бога као Јединицу у Тројици. Пошто је за Максима биће учитељ теологије,²⁹ онда разлике присутне у створеном свету нас упућују на разлике које постоје у Богу. Исто као што разлике у створеном поретку не служе да раздељују, већ да уједињују различите стварности, разлика међу Личностима у Светој Тројици служи и као основ за јединство. Максиму је веома стало да истакне ту чињеницу и зато је он интензивно разрађује питање јединства Свете Тројице у *Мистагогији* 23:

„После овога, опет, пошто је већ надаље простом и недељивом силом кроз учење знања обухватила логосе умствених и чулних ствари, води је [душу] (Логос) ка познању пројављене теологије, после надиласка свега, и да је једнако са Анђелима, колико је њој могуће, поимање, и толико је целомудрено учи да зна Једнога Бога, једну Суштину, Три Ипостаси, Јединицу Триипостасне суштине и једносушну Тројицу Ипостаси, Јединицу у Тројици и Тројицу у Јединици, не другу и другу, нити другу покрај друге, нити другу кроз другу, нити другу покрај друге, него Једну исту у Себи и по Себи, Саму односно Себе Једну исту Себи и Јединицу и Тројицу, Која има несложено и несливено јединство и разликовање нераздељиво и неподељено, Јединица по начелу (принципу) Суштине, то јест Бића, а не по синтези или сабирању или било каквом сливању; а Тројица по начелу како постоји и егзистира, а не по раздељењу или отуђењу или било каквој подели, – јер није Јединица раздељена Ипостасима, нити односно постоји или се созерцава у њима, нити сабирањем њу испуњују -, него је Једна Иста Себи идентична, другачије пак и другачије, – јер је Јединица несливена Суштином и простим по Себи начелом Света Тројица Ипостаси, и Тројица је Ипостасима и начином постојања Света Јединица -, Једна иста ови и они, различито по другом и другом схватаном начелу, како је речено; Једно и Једино и нераздељиво и несливено и просто и неумањиво и ничим не разликујуће се Божанство, постојећа сва по Суштини Јединица и сва Тројица једна иста Ипостасима, и Један једне Трисветле Светлости Зрак једновидно сијајућа”³⁰.

Овај дути пасус управо потврђује да људска душа, након проналажења јединства створеног света у Логосу, даље вођена Њиме стиче знање теологије, односно упознаје унутрашњи живот Свете Тројице. Основа јединства Божијег је уствари Света Тројица Личности. Зато Максим упућује на Свету Тројицу, како би се указао на јединство Бога³¹. Бог је Један, и на основу једне суштине и на основу постојања у постоји у три Личности.

²⁹ *Amb.* 10, 1133C.

³⁰ *Myst.* 23 (CCSG 69: 52-53, 836-863), Јевтић, 180-1.

³¹ *Amb.* 23, PG 91: 1260D.

Истовремено Тројица Личности у божанском Јединству је такође залог да творевина неће бити „прогутана“ од стране Божанског Бића у смислу да ипостаси створених бића, људи и анђела буду обезличене у јединству са Богом. Створени свет је створен вишеструк како би се ујединио са Богом не на основу јединства суштине, већ на основу заједништва личности. Максим указује на овај аспект даљом разрадом радњи у литургији верних:

„А оно троструко клицање Светости Божанске химнологије (Свјат, Свјат, Свјат), што бива од свега верног народа, указује на (наше) сједињење и равностасност са Бестелесним и Умним Силама, што ће се јавити у будућности, у којој ће људска природа научити, због истовестности непроменљиве око Бога свагдапокретљивости, да сагласно са Вишњим Силама троструким Освећењима песмопоје и свештено (светкује) Триипостасно Једно Божанство. А свесвето и часно призивање Великога и Блаженога Бога (и Оца) символ је суштаственог и стварнопостојећег, по дару и благодати Духа Светога, усиновљења...”³².

Коначно, за Максима, причешћивање Светим Тајнама симболизује уподобљавање обожених личности Божанским Личностима, јер не преостаје ни најмањи део творевине, било умствене, било чулне, који није у потпуности испуњен божанским присуством. Иако су обожене личности и даље различите и разнолике по својим посебним логосима и по логосима њихових суштина, оне постају једно са Богом и међу собом по свом ипостасном постојању у Јединству Свете Тројице. Тако, исто начело које се односи на јединство Свете Тројице се може применити на крајње јединство Бога и творевине. Као што $1 + 1 + 1$ Свете Тројице нису три, већ један, слично и $1 + 1 + 1 \dots \infty$ обожених личности није бесконачан (или огроман коначан) број обожених људи, већ је исто тако 1 човечанство. Идентитет логоса са Божанским Логосом кроз потпуно учешће у Њему, као и ипостасно јединство са Њим, обезбеђује постојање творевине на начин на који Божанске Личности Свете Тројице постоје. Стога, Оваплоћење Божије није предодређено од вечности како би се открила само тајна људског бића, већ и да би се открила врховна Тајна Јединице у Тројици и Тројице у Јединици, у којој је творевина позвана да учествује.

Циљ овог рада је био да се покаже да Тајна Христова као од векова предодређено Оваплоћење Логоса, независно од Адамовог пада, стоји у основи Максимовог разумевања укупне структуре божанско – људских односа изражене у литургијској пракси. Тајна Христова сагледана кроз домострој спасења човечанства, од Оваплоћења Логоса, његовог земаљског живота, крста, гроба и васкрсења, као и Вазнесење на небо, и седања са десне стране Оца, као и Његовог другог и славног долас-

³² *Myst.* 19-20 (CCSG 69: 47, 748-755), Јевтић, 176-7.

ка представља само предукус очекиване радости у будућем царству. Слично, Тајна Христа је такође и Тајна Свете Тројице, јер бивајући уједињена са Логосом (ологосена или охристовљена), људска бића се такође усыновљују Оцу Духом Светим. Божанствена Литургија, у Максимовом тумачењу чува структуру и домостроја спасења и тајне обожења. Док литургија оглашених понавља историју спасења, од Оваплоћења до краја света, литургија верних нуди увид у долазећи век. Литургија зато симболично изображава потпуно усвајање Тајне Христове, како кроз уједињење свих нивоа творевине у Христовој личности, тако и кроз ипостасно постојање у јединству са Светом Тројицом.

Summary

Vladimir Cvetković (Nis)

The Mystery of Christ in St Maximus the Confessor's *Mystagogia*

The paper aims to show that the theme of the Mystery of Christ as foreordained Incarnation of Logos from eternity is not limited only to Maximus' work *Ad Thalassium* 60, but it may be encountered in his other works, especially in his *Mystagogia*. Drawing on the studies of Athanasios Yevtich and Bogdan Bucur, who argued for the foreordained Incarnation in both biblical and early Christian tradition, the paper attempts to prove that Maximus understands Incarnation of Christ independently of Adam's fall and that the original structure of planned deification is preserved in his interpretation of liturgical moments. The liturgical moments from the entrance of the bishop in the temple to the reading of the Gospel recapitulate according to Maximus, the history of salvation from Incarnation until the Second coming of Christ, taking in consideration Adam's fall. However, Maximus interpretation of the liturgical moments from the closing of the doors of the church until the Holy Communion maintains the original plan of deification, undisturbed by the fall of Adam. Thus, the Incarnation of Logos is seen rather as an expression of unconditional divine love, than as the response to human fall.

Keywords: Maximus the Confessor, Mystagogy, The Mystery of Christ, Ecclesiology, foreordained Incarnation, Interpretation of the Divine Liturgy, Eschatology.