



УДК 27-1 Максим Исповедник, свети  
27-1 Григорије из Назијанза, свети  
27-9"05/06"

Андреј Лаут

Универзитет у Дараму – Катедра за теологију и религију

## Св. Григорије Богослов и св. Максим Исповедник: обликовање Предања<sup>1</sup>

**Abstract.** Тема рада је истраживање утицаја св. Григорија Богослова на Максима Исповедника и да ли је и колико кападокијска мисао допринела Максимовој теологији синтезе. Такође, анализира се утицај који је Максим утиснуо у Григоријево дело, тумачећи га и аутентично примајући као део Предања Цркве, уједно га у својој Амбигви штитећи од погрешне употребе која је била заступљена међу оригенистима. Аутор расправља и о начину читања св. Григорија као црквено-литургичког песника и о неопходности поновног размишљања и тумачења приликом примања Предања.

**Key words:** св. Григорије Богослов, св. Максим Исповедник, Предање, Амбигва

*Liber ambiguorum* јесте једно од најзначајнијих дела св. Максима Исповедника, како се оно често наводи према наслову који му је у 9. веку дао његов први и у великом делу једини преводилац – Џон Скотус Ериугена, његова *Ambigua* (*Књига њошешкоћа*) (за Грке, иза Ериугеновог израза *ambiguum* стоји апорија, замршеност или потешкоћа). Заправо не ради се о једном делу, као што је иначе познато, већ се књига састоји из два дела: *Ambigua* 6–71 јесте разговор о низу нејасних места у списима св. Григорија Назијанзина које је Максиму поставио Јован, епископ из Кизике, а коме су Максимови одговори и упућени. Поликарп Шервуд ове одговоре датира у време између 628–30. године, током Максимовог ранијег боравка у Африци; Шервудов рад на овој „Ранијој Амбигви“, како је он назива, јесте од изузетног значаја (узгред, Ериугена је превео једино ову ранију Амбигву). *Ambigua* 1–5 је упућена извесном Томи, који је описан речима: „просвећени слуга Божији, духовни отац и учитељ“: прве четири главе

1 Текст преузет из: *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*. Contributors: Sarah Coakley – editor, David A. Pailin – editor. Publisher: Oxford University. Place of Publication: Oxford. Publication Year: 1993. Page Number: 117–130. Превела Андријана Крстић.

говоре о нејасним одломцима код св. Григорија, као и ранија *Ambigua*; у последњој глави су нејасни одломци из четвртог писма св. Дионисија Ареопажита (писмо које садржи чувене исказе о Христовој „богочовечанској енергији“; Максимово образложење проблема укључује опширну анализу овог израза). Шервуд ово датира нешто касније, 634. године или нешто после тога, управо у време када монотелитска расправа (до сада мислим да би „моноенергетска“ био адекватнији израз) отпочиње. Како и када су ова два дела припојена тако да чине једну *Амбигву* јесте питање бројних полемика: не изгледа као да ћемо имати било какав дефинитиван одговор док не добијемо прикладно критичко издање целокупног Максимовог опуса.

Али остаје да је *Амбигва* једно од најважнијих Максимових дела. Нека од тумачења спорних одломака јесу веома опсежна и на свој начин сачињавају овај значајан спис: *Амбигва* 7 је снажно оповргавање оригенизма; према Шервуду: „овде се може наћи, можда и једино, у целокупној грчкој патристичкој литератури, побијање оригенистичких грешака са пуним разумевањем самог извора“ (Шервуд 1952: 32); *Амбигва* 10 је чак и дужа (50 стубаца грчког текста у Мињевом издању) и јесте непрекидно богословствовање о Господњем Преображењу. Већим делом *Амбигва* се користи као налазиште Исповедниковог учења и свакако је тачно да већина главних тема Максимове теологије – његово учење о обожењу, о пресаздавању (двоструком стварању), значај који придаје триједи стварање–кретање–миравање, бројни детаљи из његове антропологије – јесу изнете кроз његове одговоре на ове „потешкоће“.

Много мање је учињено у вези са питањем које нам се на основу ових дела поставља, а то је светлост којом се обасјава однос између св. Григорија Богослова и св. Максима Исповедника. Све потешкоће, једном сачуване, истакнуте су у одломцима из дела Григорија Назијанзина. Ово указује да је Максимов однос према Григорију, на неки начин, двосмислен (*ambiguous*) (да употребимо ову реч са њеним сада уобичајеним значењем) или двослојан. *Амбигва* је најчешће цитирана као очигледност утицаја кападокијске мисли на св. Максима Исповедника, али је она подједнако, и можда још очигледније, доказ потешкоћама које је св. Максим имао са кападокијским наслеђем, а посебно са наслеђем св. Григорија Назијанзина. Док сагледавамо однос између ова два богослова, посведочена у збирци *Амбигви*, оно што видимо јесте нешто што се везује за природу предања или, можда прецизније, нешто о обликовању предања, нешто о томе како је Григорије прихваћен од стране Максима као део предања, заиста као гласник предања. Да употребимо језик који нам је приближио професор

Вајлс, ми посматрамо обликовање догмата, обликовање које је уједно и преобликовање.

Почнимо тиме да се неко може питати: зашто Григорије? На ово се може одговорити на два начина. Прво, постоји ли када је у питању тумачење св. Григорија нека чињеница која би могла да води до онога који шаље Максиму збирку „нејасних места“ да их овај разјасни? Уистину не постоји пуно доказа, али имамо једно веома вредно сведочанство у Варсануфијевим и Јовановим писмима – два старца из пустиње у Гази, прва половина 6. века. Једна од недоумица упућена Варсануфију говори о онима који верују у преегзистенцију а позивају се на ауторитет Григорија Богослова по овом питању. Варсануфијев одговор нам није можда од велике помоћи: он каже како су такве умне ствари изнад њега, а да све што Бог тражи јесте: „освећење, очишћење, тиховање и смирење“, да Божије тајне превазилазе и саме Оце, те стога њихова дела садрже и истините мисли и претпоставке које нису надахнуте, и стога треба да: „корачамо путем нашег оца Пимена и његових ученика“ и да плачемо и ридамо због својих грехова (Barsanuphe and Jean de Gaza 1972: 395–8 (Letter 604))<sup>2</sup>. Али овде, ипак, имамо сведочанство о томе да је Григорије био коришћен, један век пре Максима, као ауторитет оригенистичким монасима за њихове идеје. И то ни најмање не изненађује. Као младић, Григорије је са својим пријатељем св. Василијем Великим, сачинио компилацију одломака из Оригена, коју су назвали Филокалија, а сам Григорије је називао Оригена: „оштрицом свима нама“<sup>3</sup>. Амбивија је сведочанство да су проблеми проузроковани оригенистичким коришћењем Григоријевог ауторитета наставили да вежбају монашке умове и у 7. веку.

То је један начин: да се Григорије тумачио јер су оригенистички монаси тежили да га преузму као свог. Али постоји и друго објашњење. Према Григорију Презвитеру, аутору житија св. Григорија Назијанзина, Григорије је био: „једини који је назван теологом након Јеванђелисте Јована“<sup>4</sup>. Григорије Презвитер је писао у 6. или 7. веку: или нешто пре св. Максима, или наредо са њим. Презвитерове речи нам сугеришу да се до његовог времена Григорије Назијанзин сматрао једним од највећих ауторитета међу грчким Оцима: он је био богослов, изједначен са јеванђелистом Јованом, такође богословом. Стога, према ауторитету, он је стајао одмах покрај са-

---

2 Кирил Скитопољски бележи слично позивање на Григорија Назијанзина: видети Живот св. Киријака, цитирано према Норис 1991: 103.

3 Суидас, Лексикон, s.v. „Ориген“ (издао А. Адлер (Лајпциг, 1928–38), iii 619).

4 Цитирано у Г. В. Х. Ламп (изд.), Патристички грчки лексикон (Оксфорд: Кларендон Прес, 1961–8), s.v. „теологос“.

мих аутора Светога Писма (у списима Дионисија Ареопагита, почетком 6. века, *θεολογος* значи изузетно аутор Светог Писма). Али истински доказ овоме налази се код самог св. Максима. За Максима, оно што говори св. Григорије се не доводи у питање, готово је непогрешиво. Двадесет прва амбигва је настала услед чињенице да у својој Другој богословској беседи св. Григорије помиње св. Јована Јеванђелисту као „претечу“. Максим не сматра да је Григорије у току својих реторичких узлета, на тренутак заборавио о коме говори и тако помешао два Јована. Не, оно што Григорије каже мора да стоји, и за св. Максима је било неопходно да развије сложено објашњење како се св. Јован Јеванђелист такође може назвати „претечом Логоса, гласом вапијућег...“ (иако, узгред, мислим да не вреди ништа што оштроумље које је овде заступао св. Максим није награђено: док је покушавао да покаже како се Јеванђелист такође може назвати „претечом“, успео је да развије једно схватање Јеванђеља које ће одушевити кардинала де Лубака, који ће пронаћи нешто слично међу Латинима<sup>5</sup>: да је Закон само припрема за догађај Оваплоћења и објава Јеванђеља као Првог Доласка, тако да је Јеванђеље припрема за оне који су кроз њега руковођени до Христа, духоносне Речи, и окупљени су у свету да приступе Његовом Другом Доласку, што нас одводи у једну подробну анализу *στοιχείωσις*-а (саздавања) – и припреме и састава – духовног космоса). Или поново, шеста амбигва се дави могућом разликом између *κατάσπασθαι* и *κατέσχεσθαι* које Григорије изгледа користи као синониме у својој беседи о љубави према сиромашнима. Мислим да бисмо били доведени у искушење да једноставно кажемо како они и јесу синоними, те да Григоријева реторика овде захтева извесну проширеност. Али не и Максим: мора да постоји разлика. Григорије не би трошио реч користећи је да каже нешто што је већ рекао.

За Максима Григорије је богослов, „велики и изврсни учитељ“. Баш као што су за Дионисија списи „богослова“ – Свето Писмо – они треба да буду схваћени у оквиру тумачења Предања, или – још раније – за Климента Александријског, казивање Учитеља, Реч Сама, ухваћене и леже голе у овом сплету стрпљивог објашњења које је он истражио у својој *Σύρομαινι*; тако да су за Максима Григоријеви списи извор истине, пренешене путем предања, и тумачене кроз поновно промишљање у оквиру Предања. *Амбигва* није само сведочанство Максимових напора да прихвати ауторитет који је постао део Предања, већ она такође сведочи о самом тумачењу Предања. Осам пута (седам у ранијој и једном у каснијој

5 Погледај у Exégèse médiévale, in Théologie, Études Publiées sous la Direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 41–2, 59 (Париз, 1959–64).

Амбигви) св. Максим се обраћа ауторитету извесног „старца“ (*geron*), „благословеног старца“, или „често помињаног изврсног и мудрог старца“. Он је анониман, његов ауторитет није само ауторитет неког ко је био Максимов учитељ, већ и анонимни предањски ауторитет. Зато сумњам да је он с разлогом анониман, јер изгледа сигурно да се Максим обраћа једној препознатљивој особи (мислим да је то наговештено у последњем горе цитираном исказу: неко „често помињан“) и Поликарп Шервуд може бити у праву када претпоставља да се то односи на Софронија, кога је Максим упознао у Африци и који је 634. године постао јерусалимски Патријарх и супротставио се монотелитској јереси (Шервуд 1955: 9). Ко год да је био, овај „старац“ је живи сведок предања каквог је Максим примио и, судећи према карактеру његових примедби, неко ко је природно изразио своје схватање предања језиком који мирише на Ареопагитски. Помињање Ареопагита подсећа на однос самог св. Дионисија према његовом многопоштованом учитељу Јеротеју, односу који изгледа да комбинује у себи и нешто од односа св. Максима према његовом старцу, као и према Григорију Богослову. Осим што се појављује у *Амбигви*, овај „старац“ се такође појављује и у Максимовој књизи *О аскејском живоју* и у његовој *Мистајогији*.

Шта је Максим мислио о Григорију док је расправљао потешкоће настале његовим списима? Максимови одговори знатно варирају. Као што смо видели, неки су читави списи, док су други ништа више до схолије. Тако да налазимо да св. Максим објашњава шта се подразумева под „критичким знојем“, медицински израз који св. Григорије метафорички користи у једној од својих беседа (*Амб.* 43); на другом месту он даје дефиницију граматичких термина – *symbasa* и *parasymbasa* – које је Григорије користио без објашњења (*Амб.* 69); Амбигва 70 се бави стварним текстуалним нејасноћама у Григоријевом панегирику св. Василију, које Максим покушава да реши стављајући израз у контекст аргумента у беседи. Читава серија потешкоћа допуњује алегоријска објашњења људи повезана са страдањем Христовим које је Григорије већ дао у својој другој васкршњој беседи (*Амб.* 52–9). У овим одговорима, Максим једноставно помаже читаоцу да разуме Григорија дубље. На основу разлике коју Џорџ Штајнер прави између различитих врста потешкоћа на које се наилази током читања (Штајнер 1978: 18–47), Максим се овде бави „условним“ (контингентним) потешкоћама у Григоријевим беседама.

Друге потешкоће могли бисмо назвати – да наставимо према Штајнеровом разврставању – „тактичким“ (*tactical*) потешкоћама. Оно што под овим подразумевам (радије слободно развијајући Штајнерово властито објашњење разврставања потешкоћа) јесу потешкоће које су изазване променом

оквира тумачења у Григоријево и у Максимово време. Догматске теме у Григоријево време биле су закупљене тријадолошким и христолошким проблемима: у овом контексту Григоријев језик је пажљив. У Максимово време, догматске теме су биле много више изазване расправом коју је изазвао Евагријанизам (монотелитска контраверза настала након што је Максим написао своју *Амбиви*): у том контексту читајући, Григоријев језик понекад изгледа прилично непажљив. Понекад је непажљив јер користи израз – на пример *moira theou*, део Бога – који Евагрије може узети за потпору својим идејама које су сматране од стране православних за јеретичке. У овом случају (расправљаном у Амб. 7), идеја да смо ми „део Бога“ се користила да подупре мишљење о преегзистенцији људске душе; Максим одговара развијајући своје учење о Божанским логосима приликом стварања (идеја која не би била страна Евагрију, али која је од стране Максима развијена на такав начин да много више дугује св. Дионисију). Али Григоријев језик понекад Максиму изгледа непрецизан (тј. изазива потешкоћу) јер занемарује оно што је за Максима прихватљив начин размишљања (често и сам условљен Евагријем). Пример овога је потешкоћа којом се бави у Амбигви 10. Овде Максим мора да се бави одломком из Григоријевог панегирика св. Атанасију где овај говори о онима који су се уздигли до сродства са Богом и спојили су се са најчистијом светлошћу кроз „ум и молитву“. Овде је проблем то што Григорије није рекао ништа у вези са *praktike*, активном борбом против искушења која је у Евагријевој шеми апсолутни камен темељац монашком или хришћанском узрастању. Максим је овде евагријанац, а Григорије мора бити тумачен као да је евагријанац. То није тешко: Григорије није порекао место *praktike*, он се једноставно посветио улози молитве, и говорио је о проласку испод „облака“, што Максим може тумачити као алудирање на стање *praktike*. Максимова тешкоћа са Григоријем овде проузрокује темељну расправу о хришћанском животу за коју смо захвални да је имамо ради сопствене добробити, међутим изгледа да је мало потребно да се Григоријеве речи прихвате. Овде, као и обично, ствар је у томе да Григоријеве речи – или мисли – нису систематичне, док Максимова мисао, са свим својим узгредним изразима, има у позадини прилично јасно изграђен систем.

Ово нам указује да једна подвучена потешкоћа, иза свих осталих, јесте оно што Штајнер назива „модална/условљена“ (modal) потешкоћа. Шта Штајнер под тим подразумева јесте тешкоћа на коју наилазимо док читам песму (рецимо), када, иако смо урадили сав свој домаћи задатак, погледали све непознате речи и проанализирали све алузије и метафоре, можемо још увек наћи да песма одбија да нам „говори“. Не тражимо шта

песма има да нам каже, нисмо осетљиви за њено значење. Постоји разлика у „регистру“. Мислим да је ова „модална потешкоћа“ често тамо где Максим покушава да одговори на тешкоће које је Григорије изазвао. Јер он чита Григорија, док је Григорије написао своје беседе да буду произнесене, да буду слушане.

Григорије је био увежбани ретор, један од најистакнутијих међу Оцима Цркве: његова беседа би бивала права ораторска представа, а његова заједница би дочекивала аплаузима појединачна бриљантна излагања реторичког умећа. Циљ оратора био је да, помоћу излагања вербалног чудотворства, убеди, побуди осећај достигнутог унутрашњег сагледавања. Прича коју је испричао Јероним, који се сусрео и био дубоко импресиониран Григоријем у Константинопољу, овде је вредна помена. Он је питао Григорија о значењу појединачних нејасних израза у Јевнђељу по Луки (6, 1: израз „у другу суботу по пасхи“ (*on the „second–first“ sabbath*), можда прва субота али једна: то је тренутна најбоља претпоставка). Григорије није био у могућности да понуди задовољавајуће објашњење, и са осмехом је посаветовао Јеронима да дође у цркву и чује га како о томе беседи: тамо, у салви аплауза његове пастве, разумеће, или макар ће мислити да је схватио значење (Еп. 52: 8; расправљено у Кели 1975: 70). Григорије је повремено био критикован због ове приче, немачки научник Гросмајер, на пример, оптужује га за ‘*gelehrte Charlatanerie*’. Али то је ако се Григорије схвати преозбиљно, и ако се пропусти тон његовог гласа: *eleganter lusit* су Јеронимове речи. Др Кели је ближи оцени када каже: „изврсни оратор је био пре свега човек да би био разметљив у вези са својом моћи да покрене публику, али такође довољно реалан да цени безначајност тако насталог убеђења (Кели 1975: 70). Али да ли је убеђење тако постигнуто заиста безначајно? Несумњиво је тако, ако се неко занима за филолошко објашњење као што је значење једне необичне речи. Али Григоријево реторичко убеђивање увек је имало један виши циљ: у Богословским беседама он је покушао да уздигне ум и срце своје пастве до сагледавања једнаке и савечне Тројице никејске вере. Божије јединство, једнакост Личности – виђење овога није само ствар разума, већ оруђе молитве и чуђења. Св. Дионисије Ареопагит користи глагол „појати“, „славити“, да опише шта чинимо када проналазимо одговарајући богословски језик. Оно што Максим са захвалношћу присваја јесте терминологија: а то је, како ми се чини, нешто што Максим појашњава у једном моменту у десетој Потешкоћи. „Када су светитељи покренути виђењем ствари каквим оне јесу, није примарно видети их и знати их онако како нам оне изгледају, већ како бисмо славили (Дионисијева реч: појали у химнама) Бога који јесте и који се објављује

на много начина кроз све ствари и у свим стварима и сабира за њих велики дар за чуђењем и разлог слављења“ (Amb. 10: 1113D–1116A). Циљ је бити затекнут у дивљењу а не толико познавати ствари.

Ипак, св. Максим је заинтересован за познање ствари, за њихово разумевање: Аристотелов утицај није само пронађен у повременом сувом аналитичком квалитету његове прозе (која се обично позива на Аристотела, кроз његове умерене неоплатонистичке тумаче), већ Максимовом неуморном стрпљивошћу док тражи да разуме. Мислим да је ово оно што је Максимова потешкоћа у вези са Григоријем коју сам у почетку назвао „модалном“ потешкоћом. За Максима користити речи и концепте како би се нешто схватило није ствар реторичког убеђивања, већ философског разумевања. Али ово не значи, као што може нама, да Максим једноставно налази да га Григорије ни најмање не дотиче – нудећи му начин разумевања који није његов. То пре значи да ако Максим жели да пронађе свој начин разумевања Григорија, он мора да ради на томе. Григоријеви реторички узлети морају бити достигнути.

Оно што покушавам да постигнем, подвлачећи различите врсте потешкоћа на које је Максим наилазио код Григорија, јесте да предложим да не постоји лак одговор на питање природе утицаја који је Григорије имао на св. Максима. Григорије се обраћа Максиму преко јаза који се може означити на више начина: као јаз између научене лаичке културе и монашке културе (коју је Максим могао да обухвати током свог живота, ако су Грци у праву када тврде да је он далеко достигао у цивилној дворској служби пре него што је постао монах), јаз који одваја 4. од 7. века, јаз који одваја ретора од философа. Григоријев глас прелази овај јаз нарочито зато што је то глас коме је дат ауторитет, што значи, једним делом, да је то глас који је обликовао културу слушаоца, Максимову културу и његова монашка размишљања.

Али можемо ли ишта рећи како бисмо одговорили на оно што би могло једном изгледати као прилично једноставно питање: колико је Максим Кападокијац, колико он дугује Кападокијским Оцима? Обично се каже како је Евагријево или Дионисијево наслеђе Максиму много важније него кападокијско, и мени то изгледа као потпуно тачно. Једноставно је показати како се то само по себи манифестује у *Амбиви*. Све тешкоће осим једне баве се одломцима из Григоријевих дела: и у свим овим случајевима где је објашњење дато изнад само „могућег“, оно што Максим готово непроменљиво чини јесте да тумачи Григорија у Евагријевим или Дионисијевим категоријама или језику. У потешкоћи извученој из *Corpus Areopagiticum* – (Amb. 5), Максимова објашњење ми изгледа као



ништа више до једна Дионисијева парафраза. Дионисијев језик је, као што је и био, Максимов сопствени језик: Григоријев реторички то није.

Међутим, у двама областима можда можемо још да продубимо ово питање, а оне су христорологија и тријадологија. У обе ове области Кападокијски Оци – а св. Григорије Назијанзин нарочито – одлучно обликују догматски језик Цркве.

Главне Амбигве које се баве христорошким темама могу се наћи не у ранијој *Амбигви*, већ у каснијим: Амбигва 2–5 се све баве христорошким питањима, мада је пета настала поводом одломка из Дионисија, а не Григорија<sup>6</sup>. Оно што имамо у ове три потешкоће настале из одломака код Григорија јесу заиста парафраза Григоријевог збијеног и привидно контрадикторног језика. На први поглед је тешко видети било шта друго до корисне парафраза. Али ови одломци су представљали потешкоће, и Максимови одговори значе да је требало разјаснити проблеме које су ови одломци потакли. Ако упитамо зашто су они тешки, брзо постаје јасно да је то зато што они пружају исказе који, док су релативно непроблематични у категоријама Григоријеве мисли, јесу проблематични унутар друге христорошке традиције, као што је Максимова. А та традиција је она коју Мајендорф назива „кириловско халкидонство“ (што је био назив за „неохалкидонизам“). Погледати Потешкоћу 2: Григоријев одломак који изазива нејасноћу је следећи: „и једном речју, оно што је узвишено се приписује Богу Оцу, тој природи која је супериорна у односу на страдање и тело, оно што је ниже се треба приписати саставу који је ради вашег добра испразнио себе и узео тело и – није с горег рећи – постао човек“. У Григоријевој Трећој богословској беседи се налази његов одговор аријанском аргументу да се за оног ко је Бог не може рећи да је гладан, да спава, да се доји, те стога Христос не може бити Бог: ово је био увод у Григоријеву бриљантну наизглед противречну прославу Оваплоћеног као подударане супротности. Оно што за Максима представља тешкоћу, као и за друге Кирило–Халкидонце, јесте начин на који је предложена подела између божанских и људских атрибута у Христу, што може навестити нешто попут два субјекта у Христу (мада ја не мислим да је Григорије то уопште сугерисао), и свакако изгледа да је одвојио страдање од Бога Оца. Максимов одговор је парафраза Григорија која истиче јединственост субјекта у Христу и, посебно, изричито оправдава теопасија – ски језик користећи и понављајући израз из Четврте богословске беседе св. Григорија – „стра-

6 Амб. 41, мада на христорошки одломак из Григоријевих беседа, јесте заиста много шира у целини.

дални Бог<sup>7</sup>. У четвртој Амбигви, св. Максим се слично упустио да оправда теопасијски језик: „стога је он такође истински страдални Бог, и у исто време је човек који је чинио чуда, јер је била једна истинска Личност истинских/стварних природа у неизрецивом јединству“ (1045А). Стога бих предложио да Максим није био срећан са кападокијским христолошким језиком и „исправља“ га помоћу наглашавања теопасије која је типичнија за Кириловску традицију.

Кад је у питању тријадологија имамо две потешкоће које бих желео да погледамо, обе расправљају исти одломак из Григоријевих беседа. У питању су амбигва бр. 23, из раније Амбигве, и број 1 из касније. Обе се баве одломком из Треће богословске беседе који гласи овако: „Стога је Јединица (Отац), кренувши од почетка до Двојице (Отац и Син), зауставила се на Тројици (Отац, Син и Дух)“. За Максима овде лежи потешкоћа у томе што изгледа да Григорије говори о покрету у Богу. Амбигва 23 – ранија – отпочиње доказивањем да се за Бога не може рећи да се креће. Његов закључак је бескомпромисан: „Ако је стога оно што је без узрока свакако без покрета, онда је такође оно што је божанско без покрета, пошто нема узрок своме бићу, већ је узрок свим бићима“. Максим затим расправља начин на који би се за нешто што изазива покрет (или промену) могло рећи да се креће или мења), иако је у стварности непокретно (или непроменљиво): на пример, светлост омогућава очима да виде, могло би се рећи да покрећу вид ка виђењу, и могло би се говорити као о покретању, иако исправније оно изазива покрет, пре него што је само покренуто. Затим се Максим позвао на св. Дионисија и његову расправу о томе како се Бог може назвати чежњом (еросом) и љубављу (агапе), и сумира Ареопагитско учење следећим речима: „као чежња и љубав Бог се покреће, као чежња и љубав Бог покреће према себи све што је способно за чежњу и љубав“. Св. Максим је сада у позицији да тумачи Григоријеву изјаву: Монада, покренута од почетка према диади, почива у тријади: она је покренута у уму који је за ово пријемчив, било да је анђеоски или људски, и кроз њега и у њему истражује о томе, и како бисмо се јасније изразили, поучава ум, да отпочне са, мишљу о монади, мања подела биће представљена у првом узроку, и одмах води до примања божанске и вечне родности, говорећи им тајно и скривено да се не сме мислити да је то на било који начин јалово/неплодно, ова доброта смисла и мудрости и освећујуће силе, једносуштних и личностних бића, како не би Божанско

7 Тако св. Максим свесно алудира на Григоријеву употребу термина *theos pathetos* да изгледа је јасна, пошто први пут кад је користи он наводи као цитет целу фразу: „Богу је могуће да превазиђе грех“ (Бес. 30. 1).

било узето као саставни део ових, као случајних ствари, и како се не би веровало да су ове вечне. Зато је Бог Отац рекао да буде покрет као извор тражења начина на који постоји. (1260D)

За св. Максима покрет о коме говори св. Григорије јесте заиста покрет у уму – било анђелском или људском – који тражи да разуме Бога; такав ум полази од мисли о јединству и почива у оној о триади. Амбигва 1 расправља овај исти одломак, заједно са другим сличним одломком са другог места из Григоријевог опуса, у веома сличном духу. У овој потешкоћи Максим предузима даље објашњење језика монаде и триаде: зато нема објашњења трансцендентном узроку бића, већ пре излагање побожне мисли која се њиме дави, ако се каже да је Бог Отац монада а не диада, триада али не мноштво, биће без почетка, бестелесно и слободно од супарништва. Јер јединица (монада) је истински јединица; јер она није почетак онога што је после ње по проширењу и сајмању, да би се природно идући излила у мноштво, него је ипостасно биће једносуштне Тројице. И Тројица је истински Тројица, не као текућим бројем допуњавана јер није синтеза (збир) јединица, да би онда претрпела разделење, него је суштинска егзистенција Три постасне Јединице. Јер је Тројица истински Јединица, пошто тако јесте, и Јединица је истински Тројица пошто тако егзистира, јер је Једно Боанство које и јесте јединично и егзистира тројично. Стога постоји један Бог Отац, у јединичном бићу и тројичном постојању. (1036BC)

Таква анализа језика који се дави монадом и триадом није карактеристичан за Григорија, за кога је језик монаде и триаде повремено употребљавана реторичка антитеза<sup>8</sup>; изгледа ми да је ово предложено пре на основу неке од Дионисијевих тријадолошких дискусија<sup>9</sup>. Св. Максим затим наставља како би извукао исти закључак као и у *Амбигви* 23, да покрет у Богу значи покрет у уму онога ко о Богу созерцава.

Изгледа да постоје две тачке у вези са Максимовим ангажовањем када је у питању Григоријева тријадолошка мисао. Прва, он се прибли-

---

8 У беседама св. Григорије изгледа да користи монаду и триаду супротно у 20. 2 и 23. 8 (два одломка расправљена од стране св. Максима у Амб. 1) од 25. 17. Такав језик се, такође, среће у његовој поезији, али његов уобичајени начин да говори о Светој Тројици јесте да користи саму триаду.

9 Погледати, појединачно, Божанска имена, 13. 3. Изгледа врло могуће да се св. Дионисије приближио монади и тријади на основу Григоријевог одломка горе цитираног. Али оно што је била повремена тема код Григорија постаје нешто много учесталије код св. Дионисија, ако можемо да се ослонимо на неколико његових дискусија о Светој Тројици, а Максим се на ова Дионисијеве утврђена коришћења антитеза и осврће.

жава Дионисију када покушава да је разуме; и друга, његово схватање покрета у Богу је сасвим другачије од Григоријевог. Григорије јасно мисли на нешто унутар самог бића Божијег: врста вечног покрета, а ако је вечан онда је изнад сваког искуства које ми можемо имати о покрету<sup>10</sup>. Максимово схватање је изричито субјективно: покрет у овом контексту се заиста односи на нешто што постоји у уму онога ко тражи да разуме Свету Тројицу.

Ова расправа о односу између св. Григорија Богослова и св. Максима Исповедника показује да и развијено православно предање није без проблема. Било би тешко наћи два тако цењена стуба у православљу као што су то св. Григорије и Максим. Али ако на Григорија гледамо као на неког ко је један део у стварању класичног отачког учења, онда то што чини Максим развијајући нешто што бих претпоставио да ће се назвати византијско богословско предање, мора се видети као једна врста преобликовања учења. Јер тумачење је неопходни део приликом примања предања и разумевања истог: тумачење наилази на тешкоће као што су ове које смо и сами истражили, а тешкоће не могу бити једноставно поново решене понављањем предањског мишљења. Максимово преобликовање учења укључује и поновно размишљање. Бављење предањем је, међутим, много више од предмета интелека. Интелектуалне потешкоће једне или друге врсте су оне којима смо се углавном бавили концентришући се на Максимову књигу *Амдиџа*. Према Штајнеровом именовану потешкоћа постоји једна категорија коју нисмо до сада помињали: у питању је оно што он назива „онтолошка потешкоћа“. „Онтолошка“ потешкоћа јесте потешкоћа приликом читања која доводи у питање шта уопште треба читати (Штајнерови примери су песме Малармеа и Целана)<sup>11</sup>. Ова категорија можда није посебно осветљена приликом покушаја да се разуме Максимово читање св. Григорија, али би могла бити релевантна ако погледамо начин на који су фразе и изрази у Григоријевим беседама обогатиле литургијску традицију православне Цркве. Ставивши их у тај контекст, оне предлажу један сасвим другачији начин читања, и можда управо у

10 Следећа реченица св. Максима након оне прокоментарисане гласи: „На мيران, ванвременски, инкорпориран начин, Отац је родитељ „порода“ и створитељ „исходећег“...“ (Викамов превод у Норис 1991). Ово као коментар на фразу о монади која се креће ка триади мора да значи да постоји нека врста „мирног, ванвременског, инкорпорираног“ покрета унутар самог Бога.

11 У овом контексту је занимљиво запазити да се Henri-Irenée Marrou-јева позитивна ревалвација Августина у *Retractatio* објављеном 1949. год. такође позива на Малармеов пример: види Marrou 1958: 649 ('saint Augustin nous invite à retrouver dans l'Écriture une conception mallarméenne de la poésie').

томе – у црквеном литургијском песништву – Григорије беседник постаје најистинскије св. Григорије Богослов.

**Andrew Louth**

Department of Theology and Religion, Durham University, UK

## **St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition**

**H**ow much does Maximus owe to the Cappadocians? In this article the author researches different forms of difficulty that Maximus finds with Gregory in order to suggest that there is no easy answer to the question of the nature of Gregory's influence on Maximus. Gregory speaks to Maximus over a gulf that can be indicated in various ways: the gulf between a learned lay culture and a monastic culture, the gulf separating the fourth from the seventh century, the gulf separating the rhetor from the philosopher.

Discussion of the relationship between Gregory the Theologian and Maximus the Confessor shows that even the formation of Orthodox tradition is not an unproblematic matter. It would be difficult to find two such revered pillars of Orthodoxy as Gregory and Maximus. But if Gregory is to be seen as part of the making of classical patristic doctrine, then what Maximus is doing in refining what the author would call the Byzantine theological tradition must be seen as some kind of remaking of doctrine. Regarding this A. Louth concludes that interpretation is a necessary part of receiving tradition and understanding it: interpretation encounters difficulties such as he has explored in the text, and he emphasizes that difficulties cannot be resolved simply by repeating the deliverances of tradition.