

СХОЛИЈА НА ПИСМО IX ПРЕЗВИТЕРУ И ИГУМАНУ ТАЛАСИЈУ СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Епископ
Максим Васиљевић*
Епархија зајадноамеричка,
Теолошки факултет
Часноћа Крстиа, Босџон, САД

Айсџракџ: У Писму IX су размоџрене џри катџеџорије људи у корелацији са џојмовима „саркиќос — џуриќос — пнеуматиќос“ айосџола Павла. За Свеџоџ Максима, оне коресџондирају у следећем смислу: катџа кќсџон = саркиќос, катџа фќсин = џуриќос, џпќр фќсин = пнеуматиќос. Онај ко живи саџласно свеџу (катџа кќсџон) биће само џелесан, џо јесџи заџочен у џроџивџприродном џосџојању. Живоџ катџа фќсин (џо џприроди) душевноџ човека (џуриќос џнџроџос) значи бивање у зачараном круџу рађања и умирања. Максимов савеџи „періеле кќсџон каџ фќсин“ уџуђује на џоџребу жрџивовања (али не и укидања) џприродноџ начина и досџи-зање оноџ џпќр фќсин џџо води најџприродном, духовном начину живоџа.

Кључне речи: Максим Исџоведник, Таласије, џприрода, слобода, џелесни, душевни, духовни, свеџи.

Уводна напомена

Свети Максим Исповедник (580–662) заузима јединствено место у историји византијске теологије, философије и духовности. Последњих деценија двадесетог века он је препознат као један од највећих теолошких мислилаца. Као теолог, наставио је библијску (као изузетан егзегета) и светоотачку традицију Кападокијаца и Дионисија Ареопагита као и литургијско предање које је складно и оригинално повезао са својим аскетским искуством. Као философ, Максим је у црквеном предању изузетно проницљиво кориговао оне елементе који су из јелинске философске традиције били продрли у Цркву претивши да помуте изворну је-

* maxim.bishop@gmail.com.

ванђелску поруку. Својим ерминевичким решењима уобличио је једно егзистенцијално тумачење разних тема надилазећи њихове психолошке премисе. Управо по овом питању посебан значај заузима његово *Писмо IX презвитеру и игуману Таласију*.

Свети Максим је своје *Писмо IX* написао док је боравио у Африци. Таласије је био игуман једног манастира у пустињи Либије. Постао је ученик Светог Максима 628. године по његовом доласку у Африку. Максим се за неко време настанио у јелинофоној монашкој заједници Манастира Евкратадон код Картагине (данашњи Тунис), у коме су били Свети Јован Мосхос као и Свети Софроније Јерусалимски, кога је Максим ту затекао као игумана и „постаје му ученик (до 630–633. године), а овај њему учитељ у богословљу и духовник“.¹ Максим је у Африци остао до 646. године.

Тачан датум *Писма IX* није лако утврдити (Шервуд и Ларше га датују² између 628–630, а могло је бити написано и после 630. године). Текст се налази у PG 91, 445C–449A, те њега користимо у очекивању критичког издања.

Осим поменутих неколико писама, Свети Максим је Таласију написао и капитално дело 65 *Огјоворъ Таласију* на његова библијско-богословска питања. Управо у периоду између позних 620-их и 635. године Максим ће написати нека од својих најзначајнијих дела.³ Максим се Таласију (који је био млађи од њега) обраћа као „слуга и ученик“ (*Писмо IX*, 448D–449A), а разлог за то лежи у чињеници да он као обичан монах пише једном свештенику и игуману. Осим тога Таласије је у то време уживао углед човека науке и врлине. Он ће први консултовати Максима, као што је јасно из предговора *Огјоворъ Таласију*.⁴ *Писмо IX* је вероватно написано пре *Огјоворъ Таласију* и показује нам да је Максим Таласију врло рано постао нешто попут духовног оца. Разменили су више писама, од којих је сачувано пет (немамо сачувана Таласијева писма Максиму).

¹ Епископ Атанасије (Јевтић), *Патрологија. Књига 3. Свети Оци и црквени ђаци Источа од 4. Халкидонској до 8. Фошјевој Васељенској сабора (451–881. г.)* (Београд — Требиње — Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Епархија захумско-херцеговачка — Епархија западно-америчка, 2018), 219.

² Polycarp Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (Roma: Herder, 1952), 33, nr. 31; J.-C. Larchet, "Introduction," in *Saint Maxime le Confesseur: Lettres*, ed. Jean-Claude Larchet and Emmanuel Ponsoy (Paris: Cerf, 1998), 50.

³ Ту спадају *Апорије* (Јовану), *Главе о љубави*, *Мистицизма*, *Огјовори Таласију*, *Схолије на Дионисија Ареополита* и др.

⁴ Уп. увод *Огјовора Таласију* где Максим алудира на њихову претходну преписку: „Када сам примио и прочитао ваш списак ових одломака, био сам преплављен умом, слушањем и мишљу, а потом сам вас умолио да ми дозволите да одбијем ваш захтев... Следствено томе, обновио сам и заиста појачао свој захтев — више него једном — да ме ослободите таквог задатка, али видео сам да ни на који начин нисте наклоњени мојим молбама“ (PG 90, 245C).

Писмо IX је сажето али теолошки веома богато, и стога зачуђује то да код истраживача није привукло већу пажњу, те за сада немамо неки темељнији коментар истог. Из писма је јасно да Таласије Максиму није постављао само питања из узвишене теорије.⁵ *Писмо IX* даје одговор на једно врло практично питање уз помоћ егзегезе (1. Кор. 2, 14 – 3, 1), теологије и философије.

У овом *Писму* Свети Максим Таласију на директан начин указује како да поступа према људима који му не желе добро и који га прогоне („Ово сам вам написао... јер сам из вашег писма схватио да са болом подносите оно што се збива“⁶). О каквом гоњењу је реч? „Уколико је контекст Африка, тада се може помислити на неки сукоб са про-монотелитским епископом Картагине, Фортунисом, у првој половини 640-их година“.⁷ С обзиром на тај контекст, Максим се у писму бави питањем слободне воље (користећи појмове попут *βούλησις*, *γνώμη* и *προαίρεσις*) и приказује човека као биће које се налази између Бога, природе и света, са потенцијалом да буде или телесан, или природан или духован. Примере природног, душевног и духовног човека даје са директним освртом на 1. Кор. 2, 14 – 3, 3 (*σαρκικός*, *ψυχικός*, *πνευματικός*). Уочи тих гоњења⁸ Максим охрабрује Таласија и саветује га да примени не први или други начин, него онај трећи, *духовни* начин. Због важност теме и Таласијевог питања вреди размотрити на који начин га је решио Свети Максим.

1. *Σαρκικός, ψυχικός, πνευματικός* као начини испољавања човека

Разлику између телесног, душевног и духовног начина постојања Свети Максим је објаснио на врло експлицитан начин. „Дело и обележје *шелесној* је у томе што зна да чини само зло. А *душевној* — да никада не жели ни да чини, ни да подноси зло. А *духовној* — да жели да чини само

⁵ Како бележи Максимос Констас, „Писма, с друге стране, указују на то да су Максим и Таласије имали обичај да промишљају о тежим за разумевање местима из Светог Писма и да решавају разне проблеме користећи светописамске принципе и концепте“ (Maximos Constanas, „Introduction,” in Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers*, Vol. I, ed. and trans. Nicholas Constanas (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 9.

⁶ *Писмо IX*, PG 91, 449A.

⁷ Marek Jankowiak and Phil Booth, „A New Date—List of the Works of Maximus the Confessor,” in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Oxford Handbooks in Religion and Theology), ed. Pauline Allen and Bronwen Neil (New York: Oxford University Press, 2015), 33.

⁸ *Писмо IX*, PG 91, 448B–C.

добро, и ако се деси да претрпи нешто ради добра и ради врлине, да то драговољно прихвата“.⁹

Овде је очигледно да Свети Максим сваку од поменутих категорија поистовећује са специфичним односима. Тако, човек је *духован* уколико је надахнут Богом; *душеван* је ако остане на равни природног, а ако се сведе на свет тада ће постати искључиво *шелесан*.

Међутим, да би ово још боље појаснио, Максим тријади *шелесно–душевно–духовно* даје додатну корелацију. Тако је он повезује са појмовима *παρὰ φύσιν* (против природе), *κατὰ φύσιν* (по природи) и *ὑπὲρ φύσιν* (изнад природе). Није тешко закључити да ови појмови код нашег аутора кореспондирају са а) биолошким, б) природним и в) благодатно-духовским „начинима“ постојања.

Опредељење за један од ова три начина има егзистенцијалне последице. „Чим се, дакле, унутрашњом вољом човек покрене ка једном од ових, тада се сходно њима мења и његово дејство и његово именовање преиначује“.¹⁰ Шта утиче на тај избор (то јест зашто се неко том унутрашњом вољом опредељује за ово, а неко за оно) покушаћемо да покажемо у наставку текста.

У даљем току *Писма IX* следи аргументација која се може представити на следећи начин.

Телесни човек живи и понаша се искључиво на основу свог биолошког идентитета. То ће рећи: занима га како да сачува своје биолошко постојање које садржи, између осталог, и инстинкт самоодржања, јер је у овом случају: „свет тај који човека вуче [себи], [и] тада га чини зверју“.¹¹ Одржање живота у биолошкој равни телесни човек ставља за *крајњи* циљ свог постојања. Дакле, једини циљ телесног човека је преживљавање његове биолошке ипостаси. Стога, када неко запрети његовом биолошком опстанку, он ће га чак и убити (штитећи оно што је у његовом систему вредности најважније — голи опстанак)!

Душевени човек је онај који ставља извесне „бране“ у односу на пориве телесног човека. Стога душевени човек, на пример, не жели да нашкоди другом. Он, додуше, жели да заштити себе, али то не чини на уштрб другог. Али ипак, душевени човек није неко ко надилази своју природу. Максим износи владајуће мишљење да је „својство природе (*ἰδιότης τῆς φύσεως*)“ у томе да се тиче „покрета душе“ и да дела у контексту живота

⁹ *Писмо IX*, PG 91, 448A. Очевидно је да Максим ове три категорије дефинише, тако да њихово значење произлази из њихове дефиниције коју им он даје, а не из уобичајене терминологије.

¹⁰ *Писмо IX*, PG 91, 448A.

¹¹ *Писмо IX*, PG 91, 445D.

који карактерише „рађање и пропадање“.¹² Управо због тога апостол Павле није имао високо мишљење о душевном човеку (*ψυχικός*), па је сматрао да између душевног и духовног човека постоји велика раздаљина. „А душевни (*ψυχικός*) човек не прима што је од Духа Божијег, јер му је [то] лудост, и не може [то] да разуме, јер се то испитује [само] духовно“ (2, 14).

Духовни човек је онај који је вођен Духом Светим, Који у његово постојање уноси будуће стање, есхатон. Дух то чини преносећи човека у стање у коме његовим постојањем више не диктира биолошки инстинкт самоодржања те стога ништа не чини на штету другог. И не само то, него то ново постојање садржи и елемент *љубави*. Јер, у коначној анализи, есхатон је љубав која чини чак и то да себе жртвујем ради другог.

Иако сасвим веран апостолу Павлу, Свети Максим се не устручава да на свој, оригинални начин протумачи разликовање између телесног, душевног и духовног човека. Додајмо овде као занимљиво да у том разматрању он ниједном не помиње *трех* као узрок смрти и смртности (што је павловско учење). Уместо *о́треховљено́* начина постојања код њега фигурира *биолошки* или *и́природни* начин постојања.

Да би објаснио противприродни или природни начин постојања Максим, како рекосмо, не уводи појам *треха*, него за ту сврху користи *грује* изразе, попут, рецимо, *о́стришћеносѣи*.¹³ Оно што Свети Максим жели да схватимо — а о чему подробније говори у другим својим делима — јесте да *шелесни* начин функционише на основу страсти *самољубља* што је за њега *par excellence* стање *παρὰ φύσιν*. То што експлицитно повезује телесно и душевно са *самољубљем* (које је грех *par excellence* и мајка свих грехова и страсти¹⁴) лако може да се повеже са појмом „*треха*“ као *осмрћеног начина* постојања.

Но погледајмо и то зашто у овом Максимовом делу природа заузима не тако високу позицију?

2. Схватање природе

У многим класичним јелинским системима природа је понекад идеализована до обоготворења, а у томе нису далеко одмакли ни неки средњовековни схоластичари објективизацијом природе као *res* или *substantia*

¹² Писмо IX, PG 91, 448D.

¹³ Писмо IX, PG 91, 445D.

¹⁴ Свети Исповедник практично сваки грех види као патолошку последицу самољубља. То трагично егзистенцијално отуђење раздваја човека од Бога, од других, али и од себе самога (PG 4, 144–145). Вид. Irénée Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Maxime le Confesseur*, Orientalia Christiana Analecta 137 (Rome: Edizioni Orientalia Christiana, 1952).

(која поседује одређене потенцијале) или томистичком концепцијом *natura pura* (учење о човековом стварању „*in puris naturalibus*“¹⁵). Овај процес је свој врхунац доживео код философа просвећености који су такозвано „природно право“ поистоветили са целовитошћу, а оно „природно“ са здравим (здравље долази од живљења у складу са природом).

Међутим, за данашњу дискусију око појма природе Свети Максим долази да промени карактер текуће дебате. Као прво, код њега не срећемо дилему да ли постоји природа у чистом виду или не постоји; он је отклања ставом да човеку не можемо приступити преко његове *природе*. Друго, у његовом разматрању, *синајс* између богодане (*природолошке*) природе (*κατὰ φύσιν*) и *историјски* пале природе (*παρὰ φύσιν*) се објашњава указивањем да је природа целовита и здрава једино уколико је у заједници са натприродним Богом, то јест уколико је доведена до стања *ὕπερ φύσιν*, то јест ако је обожена. Треће, тиме Свети Максим омогућава да се закључи — макар имплицитно у овом спису — да све што *не* припада стању *ὕπερ φύσιν* то спада у неискупљену природу.

Штавише, он не само да природно не поистовећује са здравим, него уз то сматра још да човек треба чак и да *жртвује* своју природу. Пре него што појаснимо шта се под тим подразумева, погледајмо подробније какво је Максимово схватање природе. У супротном, остало би нејасно да ли је онда и *κατὰ φύσιν* такође неискупљена природа као *παρὰ φύσιν*. И ако јесте, зашто је Бог створио неискупљену природу? А ако није, каква је онда разлика између *κατὰ φύσιν* и *ὕπερ φύσιν*?

Смисао Писма IX је да природа човека држи онаквим какав јесте. Али друге две „силе“ привлаче човека ка ономе што он није (у почетку, по тој природи). Наш аутор ће у 59. *Оговору Таласију* појаснити да „природа нема логосе [*принципе*] који надилазе природу, као што нема ни законе који су супротни природи“.¹⁶ Међутим, оно „протолошко“ *κατὰ φύσιν* не

¹⁵ Идеју чисте природе развила је римокатоличка теологија после Тридентског сабора. Новије расправе о томе сажима Bernard Mulcahy, *Aquinas's Notion of Pure Nature and the Christian Integralism of Henry de Lubac: Not Everything is Grace*, American University Studies. Series VII: Theology and Religion, Vol. 314 (New York, NY: Peter Lang Publishing, 2011). Сам Аквинат допушта могућност човековог стварања *in puris naturalibus* (нпр. Quodlibet 1, q. 4, a. 3, со.). Аквинат је покушао да разуме како је човек оспособљен, природом и благодаћу — који су му истовремено дати у моменту стварања — да буде *sapax Dei*. Како је показао J. Зизијулас, „расправа да ли је човек, у својој природи, *sapax Dei* (или *infiniti*) или није, на овај начин постаје ирелевантна и крајње заводећа... Уместо овог, приступ човеку *via* личности, са свим што то повлачи, открива да способност и неспособност нису међусобно супротстављене него да се међусобно укључују. Једино схема способност–у–неспособности чини правду тајни човека“ (John D. Zizioulas, Metropolitan of Pergamon, *The Meaning of Being Human* (Los Angeles: Sebastian Press, 2021), 96–97).

¹⁶ Οὐκ ἔχει γὰρ ἡ φύσις τῶν ὑπὲρ φύσιν τοὺς λόγους, ὥσπερ οὐδὲ τῶν παρὰ φύσιν τοὺς νόμους (Талас. 49, PG 90, 609B; вид. и Свети Максим Исповедник, *Животи и избор дела*,

може да се егзистенцијално оствари по себи; тако, оно ће или пропасти у *παρὰ φύσιν*, што сачињава Пад као одбацивање будуће финалности, или ће се уздићи у *ὑπὲρ φύσιν*, што је противодговор на Пад. Штавише, Максим описује природу као такву која постоји у стању нужности под „тира- нијом“ смрти, услед биолошког рађања.¹⁷ Па пошто је она таква, Максим на више места објашњава, „ниједан уопште логос оних *ἡο ἱприοги* [бића] не може достићи обожење по благодати спасаваних“.¹⁸ Тек ће човекова *склоноσσι* определити каква ће природа бити у коначном исходу. Тако, *Боi* доводи човека до обожења благодаћу и положајем (*θέσει*), што је ек- вивалентно оном *ὑπὲρ φύσιν* (изнад природе). *Свети* пак доводи човека у стање *ἱροσшив ἱприοге* (*παρὰ φύσιν*), што је такође нешто различито од природе, јер окретање ка свету подразумева појаву греха који је у приро- ди *ἱаразиш* (*παρῡπόστας*). Стога Свети Исповедник поентира да је и Бог Себи за циљ поставио ослобођење човека од *свеиша* и *ἱприοге*.¹⁹

Свети Максим сугерише да *снаiа ἱприοге* држи човека у одређе- ним границама. Бог, међутим, превазилази ове границе водећи човека ка обожењу. Али истовремено, у халкидонском кључу („несливено– непроменљиво“²⁰), границе људске природе се поштују и она није аси- милована у Бога *као* природа (монофизитство). Према Светом Максиму, обожење је „*κίνησις ὑπὲρ φύσιν*“=покрет изнад природе. „Обожење није у нашој власти/поседу (ἡ *θέωσις οὐκ οὔσα τῶν ἐφ' ἡμῖν*); јер у природи нема ниједног логоса оних ствар/ност/и које су изнад природе“.²¹ Бог води чо- века до превазилажења природе путем ипостасног сједињења и према

са *уводима, схолијама и сџудијама*, превео са грчког и приредио Епископ Атанасије Јевтић (Врњци — Требиње — Лос Анђелес: Братство Светог Симеона Мироточивог — Манастир Тврдош — Манастир Острог — Епархија западноамеричка, 2012), 206).

¹⁷ ἡ *καθ' ἡδονὴν ἐκ τοῦ Ἀδὰμ γένεσις* тура*ν*νοῦσα τὴν φύσιν, *βορὰν τῷ δι' αὐτὴν θανάτῳ παρέπεμπε* (Талас. 61, PG 90, 632D).

¹⁸ Талас. 63, PG 90, 681–684. Вид. слично томе: „Природа [створена] нема силу/моћ која досеже до натприроде (τοῦ *ὑπὲρ φύσιν ἡ φύσις καταληπτικὴν οὐ κέκτηται δύναμιν*). Зато ниједно од насталих/створених бића нема по природи творачку моћ обожења“. (Талас. 22, PG 90, 321A; уп. и превод Еп. Атанасија, Свети Максим Исповедник, *Животи и избор дела*, 341).

¹⁹ „Циљ пак Даваоца заповести јесте да *ослободи* човека од *свеиша* и *ἱприοге*“ (Писмо IX, PG 91, 448D).

²⁰ Вид. Догматска одлука (орос) IV Васељенског Халкидонског Сабора 451. године, АСО 2,1,2,129–130. *Ιωάννης Ν. Καριέρης, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθόδοξης Καθολικῆς Εκκλησίας, τόμος 1* (Εν Ἀθήναις, 1960²), 175.

²¹ *Марину ѓрезвиџеру* 1, PG 91, 33С. Одељак има следећи смисао: Обожење не спада у оно што лежи у нашој могућности да се *ἱприοг*но оствари, јер то није у нашој моћи. Јер ниједан логос онога што надилази природу не лежи у природи. Стога обо- жење није достигнуће које припада нашој потенцијалности: потенцијал за њега не по- седујемо по природи, већ само божанском моћи, јер то није награда која се даје свети- ма у знак наплате за праведна дела, већ је доказ слободе Творца, чинећи да љубитељи лепог усвојењем постану оно што је Он показао да је по природи (уп. PG 91, 33A–36A).

благодати али, истовремено, Бог допушта природи коју је Он створио да задржи своје природне границе. Насупрот томе, *свеїи* који је (изненађујуће) другачији од природе, према Светом Максиму, води природу ка небићу, уколико је природа одсечена од Бога. У ствари, овај *нови* начин природе је божански и *личан*, и то је начин који одводи природу од почетног стања, а не уништава њене конститутивне принципе.

У сваком случају, ову троструку разлику треба читати према трострукој схеми *ὕπερ φύσιν* (Бог), *κατὰ φύσιν* (природа), *παρὰ φύσιν* (свет).

Да додамо овој интерпретацији и то да је тешко замислити како би природни елемент могао опстати сам по себи. Природа, поновимо то, има само две могућности: или да се спаси личном самотрансценденцијом у правцу обожења које би, међутим, поштовало природне границе у халкидонском духу, или, дугорочно гледано, природа би пропала ако би остала окренута само ка свету, одсечена од Бога, допустивши да је превлада *ἡαραιϊοσїас*.²² То је заиста разлика између Светог Максима и позне средњовековне западне мисли која је увела замисао о „*natura pura*“. Код Максима Исповедника, природа би могла бити замишљена као принцип који је замислио Бог, али мора или да пређе на личан и благ начин или да буде одведена ка небићу.

3. Κόσμον καὶ φύσιν σαυτοῦ περίελε

Оно што у *Писму IX* изазива можда и највећу пажњу јесте (наизглед суров) савет који Свети Максим даје Таласију, рекавши му експлицитно „*κόσμον καὶ φύσιν σαυτοῦ περίελε*“, ²³ то јест оголи (одсеци) себе од света и природе. Како треба протумачити овај употребљени императив²⁴ и цело ово место?

Ако се подсетимо духа и контекста целокупног *Писма IX* видећемо да је у њему у ствари реч о три категорије људи у корелацији са појмовима „*σαρκικός — ψυχικός — πνευματικός*“ апостола Павла. За Максима, оне одговарају (кореспондирају) у следећем смислу: *κατὰ κόσμον* = *σαρκικός*, *κατὰ φύσιν* = *ψυχικός*, *ὕπερ φύσιν* = *πνευματικός*. Дакле, онај ко живи сагласно свету (*κατὰ κόσμον*) биће само *шелесан*, то јест заточен у *иρощи-*

²² Термин „*παρυπόστασις*“ (*παρὰ-ὑπόστασις*, увео га је неоплатоничар Прокло [412–485]) указује на зло које се није лоцирало у природу или ипостас бића. Ради се већма о паразиту који се јавља и делује као њихова енергија: зло нема моћ по себи него своју животност црпи из добрих сила природе на рачун који *ἡα-ἡοσїοји* као паразит.

²³ *Писмо IX*, PG 91, 448B.

²⁴ Иначе, *περίελε* је императив глагола *περιαίρω* (именица: *περιαίρεσις*); глагол *αἶρω* овде значи оголити, уклонити. Овај израз нема везе са речју *αἵρεσις* (јерес) која долази од глагола *αἰρούμαι* (бирати).

*вῦρрогно*м постојању. Живот *κατὰ φύσιν* (по природи) душевног човека (*ψυχικός ἄνθρωπος*) значиће бивање у зачараном кругу рађања и умирања („у оном што потпада под рађање и пропадање — *γένεσιν καὶ φθοράν*“).²⁵ Ово одређење *ψυχικός* које даје Свети Максим уклапа се у појам такозване „биолошке ипостаси“. Онај пак кога покреће Дух Свети тај је достигао у стање *ὑπὲρ φύσιν* и поступа као *πνευματικός*. Но, прелазак у то стање, као што ћемо видети, захтева искуство Крста, то јест *жртвовање* своје воље вољи Другога. Тако, на пример, Христос у Гетсиманији *распиње* своју вољу за *живошом* (жртвује природну *аутономију*) и васкрсава природу и вољу сходно *блавољењу* Оцем у Духу Светом, чиме установљује вечни живот за људе кроз усиновљење благодаћу.²⁶

Чак и онај изразито максимовски појам „*λόγοι τῆς φύσεως*“ (лого-си природе) немају вредност по себи. Они, како ћемо видети нешто ниже, упућују на стање *изнад* природе и једино у оном *ὑπὲρ φύσιν* налазе свој циљ и сврху.²⁷

Међутим, Свети Максим ипак не супротставља духовног човека душевном или телесном у онтолошком смислу. Скупа са апостолом Павлом он одбацује такву поделу управо због тога што он не говори о *деловима* човека него о *начинима*. Он прави разлику, али не врши хијерархијски рез и трипартитну поделу.

Међутим, ако се сада вратимо односу између три привлачеће силе (свет, природа, Бог), приметимо да Свети Максим снажно констатује како се привлачења и одговарајући им покрети међусобно искључују. И тако, сваки од ова три *модуса* живота, генерисан одговарајућом активно-привлачном везом, онемогућава она друга два.²⁸ Управо ова логика доводи Максима до закључка да избор једног значи напуштање (одсецање од) друга два.

Стога Максимов савет „*περίελε κόσμον καὶ φύσιν*“ (који он одмах потом појачава изразом: *μᾶλλον δὲ τούτων σαυτὸν περίτεμε*:²⁹ штавише, *одсеци себе од њих*) несумњиво значи *жртвовајући* природни начин и живети *ὑπὲρ*

²⁵ Писмо IX, PG 91, 448D.

²⁶ Вид. François-Marie L  thel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Théologie historique 52 (Paris: Beauchesne, 1979). Такође, Dionysios Skliris, *On the Road to Being: St Maximus the Confessor's Syn-odical Ontology* (Los Angeles: Sebastian Press, 2018), 27.

²⁷ Ова слика показује колико је, у случају телесног и душевног човека, дубоко поремећена корелација таквих темељних димензија бића какве су човеков *  γος* и његов *  ρ  ς*.

²⁸ Уп. сличне увиде до којих је дошао Sebastian Moldovan, "Addictions and Orthodox Spirituality: Towards a Model of Human Behavior," *Theologia: Revista Facult  tii de Teologie din Arad* 69 (4) (2016): 28–43.

²⁹ Писмо IX, PG 91, 448B.

φύσιν што води натприродном, духовном начину живота. Уколико живи „κατὰ φύσιν“ или „κατὰ κόσμον“ човек тада своје постојање држи заточено у њима, и не може да живи „ὑπὲρ φύσιν“. Другим речима, моћи ће тако да живи једино ако се ослободи од спутаности њима, *чистиће их од њихове смртоносне аушаркичностии* („περίελε“). А оно „ὑπὲρ φύσιν“ јесте дар Будућега века који пружа Свети Дух.

Пошто све ово заједно има есхатолошку перспективу, погледајмо у ком смислу то треба схватити.

4. Жртвовање природе кроз евхаристијски принос

Већ смо поменули да „λόγοι τῆς φύσεως“ (логоси природе) по Светом Максиму представљају егзистенцијална усмерења „ка Крају“ (εἰς τέλος ἄγοντα³⁰), будући да воде ка „испуњењу“ једног „вечног добробића“ слободних бића.³¹ Наиме, смисао израза „κατὰ φύσιν“ код Светог Максима не подразумева чисту природу (*natura pura*) него *λοῖος* природе („κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως“), а логос води према есхатолошком финалитету природе.³²

У том смислу, и за *лоῖосе* *природе* важи потреба за *самопревазилажењем*, путем *нашприродно* кроз Духа новог рођења. Уколико *лоῖоси* *природе* не превазиђу себе и не постану „ὑπὲρ φύσιν“ њихово постојање неће бити оправдано. Због тога ће Свети Исповедник, у свом дубоко литургијском делу *Тумачење молиће* *Оче наш*, рећи да Бог пружа *усиновљење* „дарујући одозго *нашприродно* кроз Духа благодатно рођење (τὴν ὑπὲρ φύσιν ἄνωθεν διὰ Πνεύματος ἐν χάριτι δωρούμενος γέννησιν), којег је сâм Бог чувар, а одржитељ — слободна воља (препо)рађаних људи“.³³

Међутим, може ли однос са Богом (који, по Максиму, повлачи одвајање од света и природе) „укинути“ сврху људске природе коју је Он сам створио? Такође, зашто би однос са светом (космосом) био тако лош, будући да је свет такође дело Творца? Ако човек себе одсече од света, како ће онда тај исти свет евхаристијски принети Творцу?

Ова питања су значајна, а одговор на њих није лак. Ипак, до њега се може доћи уколико на правилан начин схватимо куда води *жртвовање* света и природе. Јер, за Светог Максима то нипошто не значи њихово укидање, напуштање или презирање. Како то разумети? На овом месту долазимо до светоотачког (и Максимовог) учења о Евхаристији.

³⁰ εἰς τοῦτο τὸ παμμάκαριστον ἄγοντα τέλος (Аиор. 7, PG 91, 1097C).

³¹ Вид. Талас. 61, PG 90, 645AB.

³² Уп. Skliris, *On the Road to Being*, 26.

³³ *Тумачење молиће* *Оче наш*, PG 90, 877A. Превод на српски у Свети Максим Исповедник, *Живоји и избор дела*, 115.

У Светој Евхаристији Христос прихвата свет (творевину) и природу, али их *жртвује* (Својом смрћу) и води их у оно „ὕπὲρ φύσιν“ узводећи их Оцу. Када Свети апостол Павле каже да „Пасха наша Христос, жртова се за нас“ (1. Кор. 5, 7), он ту жртву аутоматски смешта у светлост Васкрсења и Другог доласка. „Сила жртвоприношења је у његовом очишћавајућем и освећујућем дејству“, рекао би о. Георгије Флоровски.³⁴ Природа се у Евхаристију уноси у стању у каквом јесте, али само зато да би кроз жртвоприношење била *преобразена*.³⁵ Тек у овој евхаристијској светлости можемо разумети да је Христова жртва зацелила однос између природе и Бога. Тако се дихотомија између природе (профаног) и Бога (светог), која је кроз историју дубоко потресала живот Цркве, показује, у светлости Евхаристије, као лажна. Уколико живећи у свету (Јн. 17, 11) Црква настави да узима свет, жртвује га и очишћује (као *бескрвни* принос), а потом узноси га Богу Оцу, она ће наставити дело Христово.³⁶

³⁴ Протојереј Георгије Флоровски, „О смрти на крсту“, *Теолошки њоїлеги* XXIII, 1–3 (1990): 69–95: 79. Такође, „На Голготи свештенодејствује лично оваплоћени Логос... И приноси на жртву Своју ‘сопствену’ човечију природу, коју је Он још од зачећа примио у неразделиво јединство Његове Ипостаси“ (Флоровски, „О смрти на крсту“, 80); „И крштење на Крсту је неко очишћење човечијег бића, човечије природе, која пролази пут обновљења у Ипостаси Богочовека. То је неко умивање човечије природе у лијућој се жртвеној крви, — и умивање тела пре свега... Очишћење као припрема за васкрсење... И очишћење читаве људске природе, — очишћење читавог човечанства у његовој првини, читавог човечанства у његовом новом и тајанственом родоначелнику, у ‘другом Адаму’“ (исто).

³⁵ Уп. речи Светог Иринеја Лионског: „Јер као што хлеб од земље, примајући призивање Бога [τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ=εџиклезу Светог Духа], није више обичан хлеб, него Евхаристија састављена од двеју ствар(ност)и, земаљске и небеске, тако и тела наша, причешћујући се од Евхаристије (μετάλαμβάνοντα τῆς Εὐχαριστίας), више нису пропадљива, имајући наду вечног васкрсења“ (*Против јереси* IV, PG 7, 1028–1029). Такође, Свети Јустин Поповић: „Јер се и на Светој Литургији приноси жртва за сву васељену“ (Горкоје [= Јустин Поповић], „Размишљања пред свештеничку скупштину“, *Хришћански живои*, година II, бр. 7. и 8 (јули–август 2023): 364–368: 367). А књига протојереја Александра Шмемана, *Евхаристија* (Александар Шмеман, *Евхаристија: џајинство Царства* [превод Младен М. Станковић], Хиландарски путокази, бр. 40 (Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2002), као главну идеју има став да у Евхаристијској литургији Богу приносимо и *жртвујемо* целокупност свих наших животâ, себе саме, целокупност света у коме живимо. Слично томе, јеромонах Амфилохије (Радовић) каже како онај ко није схватио да „сваки индивидуални елеменат се жртвује зарад свих, умире добровољно да би васкрсао кроз нови заједнички живот који се улива у њега, тај није у стању да схвати нити Тајну Христа, нити Тајну Цркве, нити Тајну Литургије=Евхаристије“ (Јеромонах Амфилохије (Радовић), „Смисао Божанске Литургије“, у *Христос — Нова Пасха: Божанствена Литургија: свешћенослужење, причешће, заједница Божочовечанској Тела Христовој*. 4, предговор, превод и коментари Епископ Атанасије Јевтић (Београд — Света Гора Атонска — Требиње: Манастир Хиландар — Манастир Острог — Манастир Тврдош, 2009), 162–175: 173).

³⁶ Свети Максим смисао Малог входа архијереја види „као образац и слику (τύπος καὶ εἰκὼν) првога доласка у телу Сина Божијег и Спаситеља нашег Христа у овај свет, којим је људску *природу*, поробљену *пропадљивости* и кроз грех саму собом потпалу

Према томе, када се савршава Божанска Евхаристија тада се врши приношење света и природе, али тако што се они *чистије* („περίελε“) *од њихове смртноносне самодовољности*. Пошто су свет и природа „жртвовани“, тада следи њихово, у самом средишту Свете Литургије, приношење („Твоје од Твојих, Теби приносимо ради свих и за све“). Овим они испуњавају своје есхатолошко предодређење (оно „ὕπερ φύσιν“) и постају *ἅγια*, „светиње“ („Светиње светима“).

Управо ово што се дешава у Светој Евхаристији, према Светом Максиму, има кључне последице по човеков живот. По њему, онај ко прима евхаристијски Хлеб, тај опрашта дужницима дугове „пошто је познао да је по природи смртан, и надаље сваки дан, због неизвесности, очекује оно што је *по природи*, а по произвољењу (=слободној вољи) *предухишћује природу*..., и зато се мири са свима, да са собом не понесе ниједно обележје неваљалости садашњег века (=света), одлазећи ка нестаривом (=вечном) животу“.³⁷

Ове речи би могле да значе да су критеријуми на основу којих можемо да „читамо“ реалност позајмљени од истине која је историјски откривена у Христу. Када, међутим, тврдимо да Црква догађаје процењује „у светлости Краја“, те да је свету дала један „етос надахнут будућношћу“, тиме не имплицирамо било какво потцењивање историје. Пре ће бити да указујемо на оријентацију. Упоређујући наше садашње деловање са оним будућим — а оно се предокуша благодаћу Духа Светога — ми тим упоређивањем стичемо и извесност трајности и дубоко покајање. А како се пак све то *ипактично* одвија, Максим саопштава Таласију дајући примере природног, душевног и духовног човека.

Пропадљивост која прати природу је нешто што се у Евхаристији исцељује *ипролиптички* (као предујам), а коначно — у Будућем веку. Евхаристија, у ствари, снажно стоји *ипрошив* *ипројадљивости* *иприроде*. Када свет овакав *какав јесте* уђе у литургијски простор, он тада бива очишћен, освећен и „узнесен“ Творцу као аутентична творевина.

Христово тело се у Евхаристији „ломи на *ошћушћење* *трехова*“ („κλῶμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“), али се „не *раздељује*“. Тај парадокс, истовремено и потврдног и одречног става према природи у Евхаристији, као и у делима Светог Максима, указује на чињеницу да природа постаје преображена, а не остаје онаквом каква сада јесте,

под *смрћ*... ослободио и искупио (τῶν ἀνθρώπων φύσιν ἐλευθερώσας τε καὶ λυτρώσάμενος)... повратио ка благодати Царства, давши Себе у откуп и замену за нас... Своје животворно страдање“ (Мислапојаја 8, PG 91, 688BC. Превод на српски Епископа Атанасија, Свети Максим Исповедник, *Животи и избор дела*, 168.

³⁷ Тумачење *молишве* *Оче наш*, у Свети Максим Исповедник, *Животи и избор дела*, 137–138.

осим *по суштини* својој (сходно халкидонској логици несливеног а нераздељивог јединства).

Тек са овим прихватањем—жртвовањем—исцељењем свет постаје обновљен, а то је дело које извршује Христос³⁸ који је „природу обновио (τὴν φύσιν ἀνακαίνισας), или боље и истинитије рећи: дао нову (καίνισας=учинио новом)“.³⁹

Завршне напомене

Верујемо да се у понуђеном тумачењу налази и одговор на могуће питање: како благодатно сапостојање између природе и личности може бити постигнуто уколико дословно прихватимо Максимове речи о *одвајању* (одсецању) од природе или о екстази у односу на природу.

Сукоб између личности и природе у нашем актуалном (палом) постојању, а на који у новијем богословљу указују поједини савремени богослови, за шта су у појединим круговима због тога критиковани, не треба разумети као да имплицира онтолошку дихотомију (контраст између два „објекта“: личности и природе). Напротив, на основу Писма IX Максима Исповедника следи да се савремена богословска разматрања о односу природе и личности у многоме подударају са павловском тријадом *σαρκικός—ψυχικός—πνευματικός*. Управо та тријада указује на чињеницу да постоји проблем у човековом актуалном постојању.

Очигледно да у овом Писму IX Свети Максим на неки начин сугерише неку врсту „одвајања“ од природе, тачније из-ступање из ње. Тиме он нуди парадигму по којој је погрешно замишљати благодат као некакав *догађај* или допуну природе. *Раскид* са природом (κόσμον καὶ φύσιν σαυτοῦ περίελε) води *екстази* у односу на природу, која је, као што смо видели, у средини између Бога и света. Наравно, постоје места код

³⁸ Ненад Милошевић, објашњавајући суштину онога што се догађа на евхаристијској литургији, поентира: „Господ, који је своје жртвовано Тело принео Оцу као залог спасења човека и целокупне творевине, то своје Тело сада раздаје вернима као лек бесмртности — ради вечног живота“ (Ненад С. Милошевић, *У Духу и истини: литургијско-канонске теме* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања, 2011), 46).

³⁹ ὁ τὴν φύσιν ἀνακαίνισας Θεός, μᾶλλον δὲ καίνισας εἶπεν ἀληθέστερον (Αἰор. 42, PG 91, 1320A). Епископ Атанасије (Свети Максим Исповедник, *Живош и избор дела*, 253) додаје: „Два претходно употребљена блиска израза: ἀνακαίνισας=обновио и καίνισας=учинио новом... дају могућност Светом Максиму да истакне и нагласи потпуну новину Христовог дела *спасења* и *обожења* човека кроз Оваплоћење, Крст и Васкрсење, сходно изразима Светог Апостолâ: ‘Нова твар (καὶνὴ κτίσις=нова творевина) у Христу’ (2. Кор. 5, 17; Гал. 6, 15), и: ‘Ево, све чиним новим (καὶνὰ ποιῶ πάντα)’ (Откр. 21, 5)“.

Светог Максима у којима он држи „позитивније“ гледање на природу. Ипак, он не пренебрегава постојећи сукоб у коме „природа устаје против себе сходно γνώμη“.⁴⁰

У Писму IX природа стоји као граничник између Бога и света (τούτων οὐσα μεθόριος). Свет представља палу природу, то јест ону природу ка којој се човек искључиво окренуо као тачки референције. Природа човека задржава да он остане оно што јесте (τουθ' ὅπερ ἐστὶ διαφυλάττει τὸν ἄνθρωπον),⁴¹ али та врста њене аутономије води смртној самодовољности. Свети Максим поентира да не можемо да се позивамо на природу као *шакву*:⁴² само као *уиџосџазирана* она може да води у једном од два поменута правца (свету или Богу).⁴³ Уколико остане *џприродан* човек неће просто остати у том стању; њему следи пропадање — φθорά.⁴⁴ А шта се дешава уколико се природни човек окрене Богу? Тада ће Бог „положајем чинити човека богом, дарујући као Дobar ономе кога руководи натприродно обожење, и јасно га одсеца од друго двоје, велим, за свет и природу“.⁴⁵ Тај положај ће човека јасно разликовати од света и природе. Уколико би човек остао оно што јесте, тада не би било потребе за „огољавањем“ од природе, мада не би дошло ни до обожења. Због тога ће у једној схолији Свети Максим рећи: „Промена у каквоћи коју доноси благодат у циљу обожења (ἡ κατὰ χάριν ἐν

⁴⁰ τὴν φύσιν κατὰ τὴν γνώμην πρὸς ἑαυτὴν στασιάζουσαν (Тумачење молишве Оче наш, PG 90, 901C).

⁴¹ Писмо IX, PG 91, 445C.

⁴² „...она *џприродно* показује какав је човек по себи, будући да је између Бога и света, а [човек] по свом избору не учествује ни у једном од њих“. (Писмо IX, PG 91, 445CD).

⁴³ Ово је општеприхваћени став у православној теологији. „Нема ничег конкретног у вези са природом: оно конкретно и самопостојеће у бићу јесте ипостас, не природа. Ἀνυπόστατος једнако је ἀνυπαρκτος“ (Јован Зизиулас, Митрополит Пергамски, „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, у *Познање циља стварања силом Васкрсења: Радови Симџосиона о Св. Максиму Исџоведнику Београд, 18–21. октџобра 2012*, приредио Епископ Максим (Васиљевић) (Београд — Лос Анџелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања — Севастијан прес, 2013), 94). Такође, „Једине ‘ствари’ (реалности, πράγματα) у Тројици које ‘по себи постоје’ јесу Отац, Син и Дух Свети: постоји и јесте само Ипостас, конкретно Биће“ (Епископ Новосадски и бачки др Иринеј (Буловић), *Тајна разликовања божанске сушџине и енерџије у Свеџој Тројици џо Свеџојме Марку Ефеском Евџенику*, Савремено богословље, књ. 19 (Нови Сад: Беседа — Матица српска, 2019), 67; уп. и стр. 55–57).

⁴⁴ Писмо IX, PG 91, 448D.

⁴⁵ Писмо IX, PG 91, 445C. Треба рећи да у Мињевом издању недостају следеће значајне речи: „Εἰ μὲν οὖν Θεός ἐστιν ὁ ἄγων τὸν ἄνθρωπον, τῇ τοῦ Λόγου χάριτι...“ („Ако је Бог тај који покреће човека благодаћу Логоса...“). Те речи налазе се у солунском издању Писама Светог Максима (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Ἀπαντα τὰ ἔργα, 15В. Ἐπιστολές (1–46), кеџμενο, μετὰφραση καὶ σχόλια Ἰγνάτιος Σακαλῆς (Θεσσαλονίκη: ΕΠΕ, 1995), 132).

τῷ ποιῶ πρὸς θέωσιν μεταποίησις) јесте *εκσῆαза* [ἐκβάσις=исход] за она бића која су природно ограничена почетком и крајем“.⁴⁶

Љубав, која „никад не престаје“ (1. Кор. 13, 8), напада сваки трену-так *духовно* човека. Када кажемо „духовни“ човек, у павловском смислу, тада мислимо на есхатолошког човека. Јер љубав, која је одлика духовног човека, по Светом Максиму припада оном ὑπὲρ φύσιν, есхатолошком стању. Међутим — овде је, чини ми се, поента која нам понекад изми-че — ὑπὲρ φύσιν није (само) на крају пута, него оно „улази“ у историју и „доји“ је.⁴⁷ Историја се не поистовећује са Есхатоном али га садржи у себи захваљујући томе што Царство долази и посећује нас до те мере да можемо да га предокушамо (πρόγευσις τῶν ἐσχάτων) — што је још један евхаристијски моменат. Тај предokus Цркве преноси се на психологију, етику, педагогију итд. Што више предокушамо Есхатон, то смо свеснији када отпадамо од њега.

Наравно, обожење представља привођење природе њеном на-значењу, при чему се не преиначава њена суштина, него њен *начин* постојања. Другим речима, човек постаје обожен *θεῖται* али не *φύσει*! Пре-ма томе, раскид са природом, који у *Писму IX* заговара Свети Максим, јесте предуслов њеног натприродног обожења.

* * *

Библиографија

Извори: издања дела Светиої Максима Исповедника

Ἐπιστολὴ Θ' πρὸς Θαλλάσιον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ.

J.-P. Migne, *S.P.N. Maximi Confessoris, Opera Omnia*, PG 91, 445C–449A. Paris, 1860.

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. *Ἀπαντα τὰ ἔργα*, 15B. *Ἐπιστολές (1–46)*. Κείμενο, μετάφραση καὶ σχόλια Ἰγνάτιος Σακαλῆς. Θεσσαλονίκη: ΕΠΕ, 1995.

Преп. Максим Исповедник. *Письма*. Пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич. Византийская философия. Т. 2; *Smaragdus Philocalias*. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.

⁴⁶ *Талас*. 59, PG 90, 617D.

⁴⁷ Како је Црква ово сагледала у уметности види се у стварности иконе. Насупрот натуралистичкој уметности, која идеализује природни свет те тиме бива спутана временом, икона представља истину на начин који није контролисан нашим чулима или рационом.

Maximus the Confessor. *On Difficulties in the Church Fathers*, Vols. I & II. Ed. and trans. Nicholas Constas. Cambridge MA: Harvard University Press, 2014.

Свети Максим Исповедник. *Животи и избор дела, са уводима, схолијама и студијама*. Превео са грчког и приредио Епископ Атанасије Јевтић. Врњци — Требиње — Лос Анђелес: Братство Светог Симеона Мироточивог — Манастир Тврдош — Манастир Острог — Епархија западноамеричка, 2012.

Литература

Буловић, Епископ Новосадски и бачки др Иринеј. *Тајна разликовања божанске суштинe и енергије у Светој Тројици по Светоме Марку Ефеском Евђенику*. Савремено богословље, књ. 19. Нови Сад: Беседа — Матица српска, 2019.

Горкоје [= Јустин Поповић]. „Размишљања пред свештеничку скупштину“. *Хришћански животи*, година II, бр. 7. и 8 (јули–август 2023): 364–368.

Зизиулас, Јован, Митрополит Пергамски. „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“. У *Познање циља стварања силом Васкрсења: Радови Симјосиона о Св. Максиму Исповеднику Београд, 18–21. октобра 2012*, приредио Епископ Максим Васиљевић. Београд — Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања — Севастијан прес, 2013.

Јевтић, Епископ Атанасије, ур. *Христос — Нова Пасха: Божанствена Литургија: свештенослужење, причешће, заједница Бојочовечанској Тела Христовој*. 4. Предговор, превод и коментари Епископ Атанасије Јевтић. Београд — Света Гора Атонска — Требиње: Манастир Хиландар — Манастир Острог — Манастир Тврдош, 2009.

Јевтић, Епископ Атанасије. *Патрологија. Књига 3. Свети Оци и црквени писци Исока од 4. Халкидонској до 8. Фоџијевој Васељенској сабора (451–881. г.)*. Београд — Требиње — Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Епархија захумско-херцеговачка — Епархија западно-америчка, 2018.

Καρμύρης, Ιωάννης Ν. *Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθόδοξης Καθολικῆς Ἐκκλησίας, τόμος 1*. Ἐν Ἀθῆναις, 1960².

Милошевић, Ненад С. *У Духу и истини: литургичко-канонске теме*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања, 2011.

Радовић, Јеромонах Амфилохије. „Смисао Божанске Литургије“. У *Христос — Нова Пасха: Божанствена Литургија: свештенослужење, причешће, заједница Бојочовечанској Тела Христовој*. 4, предговор, превод и коментари Епископ Атанасије Јевтић, 162–175. Београд — Света Гора Атонска — Требиње: Манастир Хиландар — Манастир Острог — Манастир Тврдош, 2009.

- Флоровски, Протојереј Георгије. „О смрти на крсту“. *Теолошки ђоџлеги* XXIII, 1–3 (1990): 69–95.
- Шмеман, Александар. *Евхаристија: џајинство Царства*. [Превод Младен М. Станковић]. Хиландарски путокази, бр. 40. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2002.
- Allen, Pauline, and Bronwen Neil, eds. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford Handbooks in Religion and Theology. New York: Oxford University Press, 2015.
- Constas, Maximos. “Introduction.” In *Maximus the Confessor, On Difficulties in the Church Fathers*, Vol. I, edited and transated by Nicholas Constas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- Hausherr, Irénée. *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Maxime le Confesseur*. Orientalia Christiana Analecta 137. Rome: Edizioni Orientalia Christiana, 1952.
- Jankowiak, Marek, and Phil Booth. “A New Date–List of the Works of Maximus the Confessor.” In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Oxford Handbooks in Religion and Theology), edited by Pauline Allen and Bronwen Neil. New York: Oxford University Press, 2015.
- Larchet, J.–C. “Introduction.” In *Saint Maxime le Confesseur: Lettres*, ed. Jean–Claude Larchet and Emmanuel Ponsoye. Paris: Cerf, 1998.
- Léthel, François–Marie. *Théologie de l’agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*. Théologie historique 52. Paris: Beauchesne, 1979.
- Moldovan, Sebastian. “Addictions and Orthodox Spirituality: Towards a Model of Human Behavior.” *Theologia: Revista Facultății de Teologie din Arad* 69 (4) (2016): 28–43.
- Mulcahy, Bernard. *Aquinas’s Notion of Pure Nature and the Christian Integralism of Henry de Lubac: Not Everything is Grace*. American University Studies. Series VII: Theology and Religion, Vol. 314. New York, NY: Peter Lang Publishing, 2011.
- Sherwood, Polycarp. *An Annotated Date–List of the Works of Maximus the Confessor*. Roma: Herder, 1952.
- Skliris, Dionysios. *On the Road to Being: St Maximus the Confessor’s Syn-odical Ontology*. Los Angeles: Sebastian Press, 2018.
- Zizioulas, John D., Metropolitan of Pergamon. *The Meaning of Being Human*. Los Angeles: Sebastian Press, 2021.

Примљено: 4. 5. 2021.
Исправљено: 11. 5. 2023.
Одобрено: 15. 5. 2023.

SCHOLION ON THE *LETTER 9* TO *THALASSIOS PRIEST AND* *ABBOT* BY ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

Bishop Maxim Vasiljević

Western American Diocese

*Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline,
MA, USA*

Summary: In Letter 9, three categories of people are considered in correlation with the terms “σαρκικός — ψυχικός — πνευματικός” of Apostle Paul. For St. Maximus, they correspond in the following sense: κατὰ κόσμον = σαρκικός, κατὰ φύσιν = ψυχικός, ὑπὲρ φύσιν = πνευματικός. He who lives according to the world (κατὰ κόσμον) will only be fleshly, that is, trapped in an unnatural existence. The life κατὰ φύσιν (by nature) of a spiritual man (ψυχικός ἄνθρωπος) means being in the vicious circle of birth and death. Maximus’ advice “περίελε κόσμον καὶ φύσιν” points to the need of sacrificing (but not abolishing) the natural way and to achieve the ὑπὲρ φύσιν that leads to a supernatural, spiritual way of life.

Key words: Maximus Confessor, Thalassius, God, nature, world, freedom, logos, fleshly, soulful, spiritual.