

Жан Клод Ларше

Стразбур - Француска

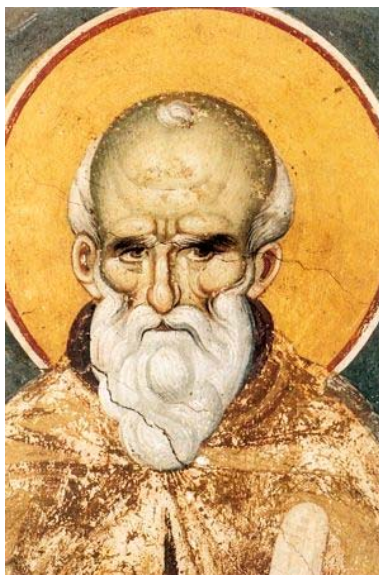
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија

e-mail: jean-claude.larchet@orange.fr

ЗЛОУПОТРЕБА СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА ЗАРАД ЈЕДНЕ САВРЕМЕНЕ ИДЕОЛОГИЈЕ

Vasiljević Maksim, episkop, [ed.], « *Knowing the Purpose of Creation Through the Power of the Resurrection* ». *Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18–21, 2012*, Sebastian Press & The Faculty of Theology – University of Belgrade, Alhambra (CA) et Belgrade, 2013, 15 x 23 cm, 507 p.

Ова књига представља радове са међународне дебате коју је епископ Максим Васиљевић организовао у Београду, у месецу октобру 2012. године. У њој су текстови двадесет и четири предавања, којима су били придодати прилози четворице аутора, који нису учествовали на овој дебати. Радови су подељени у осам делова: 1) Извори, утицаји, поверење; 2) Личност, природа, слобода; 3) Тело, *pathos*, љубав; 4) Игра тумачења; 5) Космичка димензија; 6) Црква, смрт, Васкрсење, крајњи циљеви; 7) Савремена литература; 8) Допунски прилози. Зборник отвара организатор дебате, а на крају зборника налазе се кратка садржина расправа, библијски, светоотачки и прозопографски попис појмова.



Свети Максим Исповедник

Предавачи су пореклом из Србије и из Грчке, а највећим делом су из англо-саксонског света. Међу њима има признатих стручњака из области Максимове мисли, док велики број осталих аутора (њих петнаест од двадесет и четири који учествују), приступају Максимовој мисли по први пут; примећено је, такође, да су тој дебати присуствовали и неки студенти. Неки потписници прилога имају научни приступ, неки други пак имају приступ који се може окарактерисати као идеолошки у оној мери у којој се труди да пронађе у Максимовом размишљању оправдање за неки унапред осмишљени систем; то се посебно односи на представнике савремене персоналистичко-егзистенцијалистичке струје, који су на овом скупу масовно окупљени око њихових духовних вођа, Ј. Зизијуласа и Х. Јанараса, а којој, такође, припада сам организатор ове дебате. Учесници су слободно изабрали своје теме што даје могућност да се направи широк избор садржаја који ће бити тумачени, а оне су разврстане *a posteriori*. Представљамо их редом.

Епископ херцеговачки Атанасије Јевтић је српски теолог који је познат као стручњак за област Максимове мисли. Његово излагање *Христове тајне: вечито Божје јеванђеље за човека и за свет* обухвата велики број веома уопштених разматрања која би могла бити примењена на било ког Оца, као и *excusus hors sujet* о максимовској политици монофизизма. Али зато, он само делимично приступа питању односа Христа са Јеванђељем по Максиму, а посебно не познаје питање *logoi* из Светог писма, које је уосталом поклањало овој теми јако занимљиву перспективу: сви *logoi* сведоче о једином Logos-у, који је, према Максиму, облик Оваплоћења тог Logos-a.

Отац Максим Симонопетритес (*alias* Николаос Констас), некадашњи професор на Харварду, расправља о прихватању Максимове мисли на Истоку и на Западу. Ширина ове тематике није га спречавала да даје дубока запажања о томе како су Максимово дело превели на Западу Анастасије Библиотекар и Жан Скот Ерижен (који је Максимовим делом надахњивао свој начин размишљања), а који су на Истоку користили Михаил Пселос, Исак Себастрократор, Григорије Палама и Теофан Никејски. Штета је што није подсетио на то да се Нил Кавасила у XIV веку широко позивао на Максима у време сабора у Фиренци у својим расправама на тему дела *Filioque*.

Бриан Е. Дали расправља на тему *Максим Исповедник, Лав Византијски, касна Аристотелова метафизика о личности*. Аутор на несрећу оптерећује две трећине свог излагања помало бескорисним историјским подсећањем, премда се ради о добро познатим чињеницама; волели бисмо да су садржаји које је Лав Византијски позајмио од Максима прецизније дефинисани и да је било речи о томе што Максим у својој христолошкој терминологији дугује Лаву Византијском и свом савременику Лаву Јерусалимском; на крају могли бисмо се запитати да ли је разумно говорити о некој врсти „аристотеловске метафизике личности“, иако је она каснијег датума, премда је појам *prosôpon*, онако како је схваћен у хришћанству, установљен у периоду од IV до VII века и да не постоји у филозофији Аристотела.

Григорије Беневич, у поновном осврту на тему коју је је обрадио (*Scrinium*, 7–8, 2012, р. 102–130), упоређује Максима Исповедника и неоплатонског и монофизитног филозофа-теолога Јована Филопона у њиховом приступу теологији и филозофији, истичући дубоке разлике између њихова два приступа.

Митрополит Јован Зизијулас даје на крају излагање на тему *Личност и природа у богословљу Максима Исповедника*. Аутор, који је дошао на позив организатора ове дебате а који је један од његових следбеника, није стручњак за светог Максима (то је његов први захват на пољу максимовских студија). Његово

излагање има за циљ не толико да изложи Максимову мисао, колико да одговори на критике које су током ових последњих година истакле да се његово схватање личности, природе и индивидуе, које у суштини води порекло из савремене персоналистичко-егзистенцијалистичке филозофије, не слаже само са схватањем Кападокијаца (што је пре много година показао отац Андре де Але у свом прослављеном чланку [«Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie», *Revue théologique de Louvain*, 6 (1975), p. 3–30]), већ и са схватањем Максима Исповедника. Овакав веома груб одговор произилази из личне апологетике (видети посебно завршетак, стр. 106–113, који се у потпуности окреће око индивидуалности Аристотела и његовог властитог система размишљања), а сврстава се, по свом стилу и својој методи, више у област идеологије него у област науке. Дакле, аутор показује не само недостатак сигурности када заобилази неке критике или бира само оне одломке из Максимовог дела који су погодни да одговарају његовој потреби, већ и извесну дозу неповерљивости коју показују према онима који су критиковали једно тумачење Максима а које не одговара њиховом систему размишљања. Када је ова последња тачка у питању, требало би подсетити на Аристотела, који не познавајући читав *tertium quid*, често тежи томе да расуђује на двоструки начин, а не критиковати тумачење које претерано вреднује личност, а које премало вреднује природу; није неопходно да се тим тумачењем поново враћамо на претерано вредновање природе и на премало вредновање личности, али постоји жеља да тим тумачењем вратимо оправданост Максимовог схватања које брижљиво поштује уравнотеженост и комплементарност ипостаси (или личности) и природе, као што је то случај са критикама на које се он позива. Мада у уводном делу његовог предавања (стр. 85–88), аутор тврди да су природа и личност два посебна вида сваког бића која се не могу супротставити, али која су неопходна и условљена међусобно једно другим (видети такође стр. 109), када се он оградајује од својих старих схватања, можемо установити да он у наставку свог излагања изграђује своју мисао и своје данашње тумачење Максима на основу супротстављања између личности и природе и предности и надмоћности над личношћу.

Први део овог излагања се развија у пет тачака.

1) Једна од првих примедби упућених Зизиуласу је да Исповедник појмове личности и ипостаси сматра једнаким и преносивим (о чему сведоче многобројни текстови а посебно овај текст: „hypostase et personne: même chose“ [*Th. Pol.* 14, PG 91, 152A]. Зизиулас истиче (стр. 88) да Максим примењује реч „личност ипак“ само на Бове или само на људе, избегавајући да је употреби „у односу на неинтелигентна бића“, јер по њему, постоји увек веза између личности, интелигенције и слободе. Ако претпоставимо да је Максимово ћутање стварно, слаб је то доказ: на интелигенцији и способности самоодређивања не могу се заснивати такве разлике, јер оне не карактеришу личност по томе каква је она, премда обе способности произилазе из природе (оне су заједничке свим трима божанским личностима и свим људским личностима, као да у једном и у другом случају припадају њиховој заједничкој природи). Али тврђење Зизиуласа је неприхватљиво из једног основнијег разлога: у Максимовом делу можемо пронаћи велики број текстова (посебно у делу *Ep.* 15, PG 91, 549C) који показују да за њега појам личности (*prosôpon*) подједнако је применљив на једну животињу, што свакако може да се учини чудним у односу на данашњу примену, али су је често прихватили Максимови претходници (посебно Григорије Ниски и његови наследници (посебно Јован Дамаскин).

2) Друга тачка о којој се расправљало (стр. 89–90) тиче се природе као *physis*-а. Настављајући своју идеју да је онтолошка димензија бићу дата његовом

ипостаси а не његовом суштином или природом (која је у себи само апстрактна општост), Зизиулас тврди да по Максиму „ипостас пре опстаје него природа“, јер „у природи нема ничег стварнијег; пошто је ипостас а не природа оно стварно и оно самоопстајуће у бићу“; он такође тврди да природа не даје биће или постојање ипостаси, већ природа под утицајем ипостаси напушта своје апстрактно обележје које у себи нема онтолошког садржаја а који се постиже у бићу. Овде наилазимо на начело које је блиско савременом персонализму и егзистенцијализму чија је суштина у томе да призна првенство ипостаси у односу на природу, и сматра се да једино ипостас има онтолошку стварност (cf. чувени Сартров образац: „l’existence précède l’essence“). Уосталом, веома је јасно да чим природа постоји у ипостаси (што је случај још од порекла састава једног бића, јер не постоји никаква онтолошка или логичка предност једног у односу на друго), природа има онолико очигледну димензију и онолико стварну онтолошку постојаност колико је и сама ипостас стварна. Ако је тачно да реч *anupostaton* на грчком језику може имати значење нечег непостојећег, исто то важи и за термин *anousion*. Без природе, ипостас би такође била онолико апстрактна и онолико мало стварна као што је то природа без ипостаси, јер природа је та која даје садржај ипостаси, јер она утиче на то да она буде ипостас једног човека или било ког другог бића, више него ипостас од било чега; другим речима, ипостас може имати постојање само ако има природу, исто као што природа (или суштина) не може имати ипостас. По Максиму, улога ипостаси је ипак (према дефиницијама које о том појму даје у свом делу *Lettres christologiques* и у делу *Opuscules théologiques et polémiques*) мање у стварању суштине или природе колико у њиховом обједињавању и изражавању посебних својстава (или идиома) сваког од њих у бићима која се разликују једно од другог (cf. *Ep.*, 15, PG 91, 553C).

3) Трећа тачка о којој се расправљало (стр. 90–91) тиче се питања подударности појмова ипостаси (*hypostasis*), личности (*prosōpon*), с једне стране, и јединке (*atomon*), са друге стране. У својој персоналистичко-егзистенцијалистичкој теорији, Зизиулас супротставља личности (која је схваћена као односно биће које се остварује у љубави), јединку (појам којем он придаје значења поделе и раздвајања у једном етичком и не чисто логичком значењу), супротност, егоизам (у вези са савременим поимањем индивидуализма). Многобројни тумачи су му замерали што та супротност личност-јединка није верна схватању Отаца, посебно Григорија Ниског, Максима или Јована Дамаскина, који ове појмове сматрају истоветним. Зизиулас овде тврди да се појам „*atomon* у основи не слаже са ипостаси и појмом *prosōpon*“ дајући као доказ да је тај појам за Максима и даље категорија која припада области суштине или природе, разлог због чега он не може бити примењен ни на Христа ни на Свету Тројицу; „ако бисмо поистоветили јединку са личношћу то би довело до потпуног неслагања између природе и ипостаси“. Докази које по овој тачки даје Зизиулас делују помало нејасно и захтевају објашњење. Треба рећи још и то да појам јединке поприма своје право значење у контексту класификације коју је предложио аутор, а још више у контексту Порфиријевог дрвета, у којем можемо разликовати, свеопште, уопштено, посебно и појединачно. Ако бисмо сишли низ скалу пододелака, јединка би одговарала најмањој јединици, која је сама недељива; тако се животињски род дели на врсте (којима припада и људска врста), који се дели на јединке (на пример, у оквиру људске врсте, Петар и Павле). Али они не издвајају природу због тога што Петар и Павле происходе из области природе: они су свако за себе заиста ипостаси, а Максим, уосталом, ипостаси даје исту „функцију“ да издваја природу, да разликује, и чак, каже Максим, да у свом оквиру „раздваја“ личности једну од друге (cf. *Th. Pol.* 14, PG 91, 152A; 23, PG 91, 265D; 26, PG 91, 276AB).

Максим свакако потврђује да ипостас која је сачињена од Христа није индивидуа, због тога што не одговара ниједној посебној суштини, премда он сједињује две природе и због тога што не припада ниједном роду, премда је Христос једини који је сачињен на такав начин (cf. *Th. Pol.* 16, PG 91, 201D-204A); али тиме што тврди да Христос није јединка једног рода, он уопште не подразумева да јединку треба супротставити ипостаси или личности. Али ван овог посебног случаја, а нарочито у области антропологије (за коју персоналистичка теорија веже своје неслагање), Максим осмишљава савршену подударност и међуразмењивост између појмова јединке и ипостаси или личности (видети међу многобројним текстовима: *Th. Pol.* 18, PG 91, 213A; 26, PG 91, 276AB). И пре него што споменемо посебан пропис који је за ипостас сачинио Христос, Максим чак потврђује да се појмови сложене личности и сложене јединке подударају (cf. *Th. Pol.* 16, PG 91, 201C). Григорије Ниски, Лав Византијски су већ успоставили ту подударност између појмова јединке и ипостаси или личности, а успоставиће је и Јован Дамаскин који ће приметити да је то заједничко мишљење свих Отаца. Осим тога, у Максимовом схватању индивидуе не можемо приметити никакву негативну конотацију моралног поретка коју уноси савремени персонализам, а коју Зизиулас на овом месту и даље приписује „Оцима“ (стр. 108). Када Зизиулас тврди да Максим доводи у везу са природом појам *atomon* као израз неке врсте деобног процеса, он тада логичку поделу једног система класификације, која одговара некој врсти разлике, меша са моралном или духовном визијом која одговара некој врсти супротности или са љубављу према себи и са недостатком заједништва, како то каже аутор. Пошто се не слаже са схватањем савременог персонализма, Максим чак примењује то неслагање између људских бића на лошу усмереност према појму *gnômê* или на могућност жеље која се по његовом мишљењу односи на личност или на ипостас. У Максимовом размишљању више се не осећају оне конотације које савремени персонализам повезује са појмом личности (односност, слобода, превазилажење природе, итд.) а то је аспект о којем Зизиулас избегава да говори иако се непосредно тиче тог садржаја.

4) Четврта тачка обухвата појмове *logos*-а и *tropos*-а. 4а) Што се појма *logos*-а тиче (стр. 91–93), аутор под тим подразумева одржавање његове персоналистичке визије, док у великој већини случајева када он користи тај термин, Максим њиме означава разлоге постојања или начела која се односе на природу бића или на уређење васионе. Пошто уопште није имао маневарског простора за то, Зизиулас подразумева да треба користити однос тих *logoi* са *Logos*-ом како би његово гледиште било вредновано. Он овде (на овом месту) потврђује да су „*logoi* лишени значења, чак и да не постоје, ако нису убачени у поредак Личности *Logos*-а, тј. осим ако ипостас не достигне своју природу“, а потом говори о „ипостасности тих *logoi* у другој личности Тројства“. Дакле, такво једно схватање наилази на многе приговоре. Прво, неприкладно је говорити о „ипостасности“ нечега према *Logos*-у нечега другог осим према *Logos*-у људске природе у оквиру његове спаситељске икономије, утолико више уколико ти *logoi* (за разлику од божанских енергија са којима их не треба мешати) остају у односу са стварањем и са створеним бићима (могућим или садашњим). Друго, ако је истина да Максим види те *logoi* као саставне елементе *Logos*-а, као уједињене помоћу њега и као да поседују своје начело и своју сврху у њему, он у томе, упркос подударностима између тих двају термина, не види искључиву припадност ипостаси. Он понекад каже да су ти *logoi* садржани „у Богу“. Све оно што се односи на стварање, а производи из божанске памети и воље божанске, заправо не из неког ипостасног својства (које је по дефиницији непреносиво) неке личности Тројства, већ из природе која је заједничка свим трима

Личностима. Треће, из односа тих *logoi* са божанским Личностима не проистиче да сами ти *logoi* имају лично обележје. Не можемо судити о максимовском схватању *logoi* позивајући се само на дело *Amb. Io.* 7, 1077C и 1080B, а велика већина одломака из Максимових дела који се тичу *logoi* недвосмислено их ставља у однос са природом; можемо између осталог запазити да се веома често наилази на израз „*logos* природе“, док израз „*logos* личности“ у којем је „*logos* ипостаси“ непостојећи. 4b) Што се појма *tropos* тиче (стр. 93), нико никада није порицао да се тај појам може односити на ипостас. Он је такав само у неким случајевима, а не доследно како би то желели Зизиулас и чланови „Ле Гијуове школе“, који Максима тумаче кроз персонализам и савремени егзистенцијализам, а не кроз властити оквир размишљања, зато што је за Максима тај појам прилагодљив и вишезначан и означава било какав облик постојања. Постоји велики број одломака из максимовског корпуса у којима је појам *tropos*, такође, схваћен као да је он начин постојања природе, подразумевајући ту, када је човек у питању, природу која достиже његов ипостас, која је неодвојива од ње, као на пример, у случају материјалних стварности које су претворене преко чуда, cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1344A-1344D. 4c) Што се тиче улоге ипостаси и свих природа Христа у спасењу, Зизиулас (који у свом властитом систему размишљања не признаје никакву улогу природама) веома претерује када схватање које даје улози божанске природе у спасењу људске природе, у оквиру оваплоћене ипостаси неког другог лица Светог Тројства, квалификује као ново-паламско (стр. 93). Максим је развио схватање „перихорезе“ природа које је увео Григорије Назијански, а то схватање је преузео Јован Дамаскин, а да није осетио потребу да сачека Паламу. Тврђење да је људска природа Христа, у свим њеним способностима, „божански надахнута и покренута“, а чињеница да је то остварило, без порицања слободе људске природе, а да се слобода људске природе не помеша са божанском природом, кроз чињеницу да сједињење две природе и њихово међусобно општење то јесу „према ипостаси“, свеприсутно је у христолошким списима Исповедника. 4d) Што се тиче институције синовљевог усвајања (стр. 93–94), Зизиулас жели да од тога начини лично начело које је искључиво када је обожење у питању. Уосталом, можемо констатовати да у многобројним текстовима Максим представља синовљево усвајање кроз милост, а обожење кроз божанску енергију као два различита, иако паралелна и допунска процеса (све ствари које изражава повратно тврђење да човек постаје „син Божји и бог“). Што се тиче самог синовљевог усвајања, оно у размишљању Максимовом не значи поистовећивање са синовљевим односом Сина и Оца (однос који је јединствен и происходи из ипостаских, непреносивих, обележја својствених једном и другом) и на изврстан широк начин значи да обожени човек постаје такође у пуном смислу „Божје дете“ (израз који користи Максим, нпр. у делу *Amb. Io.* 42, PG 90, 1348D).

5) Пета тачка тиче се слике Бога и сличности Богу. Зизиулас се труди да их припише личности, поричући потпуно у исто време њихов однос са природом. По Максимовом мишљењу, очигледно је ипак да човек не постоји по слици божанских личности (схватање које је уобичајено за персонализам, али које је непоследично по више својстава, јер би човек онда постојао или по слици Оца или по слици Сина или по слици Светог Духа, а ако постоји по слици читавог Тројства, он то не би могао да буде зато што је заједничко свим трима Личностима: божанска природа). За Максима као и за све Оце, човек постоји по слици божанске природе, а човекова личност не постоји по слици Бога, већ је она његова природа. Да би потврдио супротно, Зизиулас поново излаже свој доказ да су *logoi* у вези са другом личношћу Тројства; горе смо већ указали на слабу страну овог доказа и на то се више нећемо враћати. Зизиулас, са друге стране, унапређује свој доказ тиме што тврди да „постоји повезаност између

природних својстава људског бића – интелигенција, реч, дух – и личног постојања Бога као Оца, Сина и Духа“; али можемо да му одговоримо да се ипак ради о релативној аналогiji премда интелигенција, реч или дух нису својствени свакој божанској личности посебно, већ да су им заједничке и, дакле, произилазе из њихове природе. Ако, опет кажемо да су врлине нешто лично, самим тим што имају своју пуну суштину у Христу (cf. *Amb. Io.* PG 91, 1081CD), а које Максим назива „природним“ у свом делу *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91 309B), није неки убедљиви доказ на основу којег бисмо могли стварати чисто ипостаске реалности које се односе на Христову личност, јер разлог зашто нам их је Христос открио у пуном њиховом облику је тај што су те врлине достигле свој пуни облик у људској природи, а у складу са божанском природом (јер на пример љубав је заједничка Оцу, Сину и Духу) у којој оне имају своје праузоре.

У неком другом делу свог излагања, који носи наслов *Le fondement christologique*, (p. 96–100), Зизиулас одговара посебно на критике које му је упутио митрополит Јеротеј Влахос у једној расправи из више наставака, коју смо могли да пратимо на интернет сајтовима Amen.gr и Romfea.gr, да од воље прави једну ипостаску способност када Максим од воље жели да направи природну способност. Аутор је неповерљив (стр. 99) према обрасцу „воља [природна] која припада природи а не личности“. То је, пак, главна ствар за Максимове доказе против монотелита, који су вољу приписивали личности. Аутор брани идеју која каже да воља има потребу за ипостаским начином како би се испољила, а то је, у случају човека, начин који се односи на *gnômè* (доказ који је такође приложио Манусакис, видети *infra*). Схватање Максима није пак такво: он види у природној вољи изванштан покрет који се остварује спонтано према природи и активно усмерава човека према Богу, а остварење добра и његова властита сврха, *gnômè* и избор (*proiarsis*) човека који има двоструку могућност било да прати тај покрет природне воље, било да иде супротно њему. Аутор, уосталом, тврди да је „људска воља проглашена божанском зато што је она била изражена и остварена у божанској Личности“ (стр. 100); то је заиста истина, али морамо бити свесни тога да једна божанска личност није таква зато што поседује божанску природу, а Максим у више наврата запажа да се воља, као и све друге способности Христове људске природе, испољава према божанском начину из тог разлога што Христос једноставно није био човек, али у његовој ипостаси, људска природа је била сједињена и божански неуобличена и обликована („наглашена“, каже он) по божанској природи. Максим уосталом, каже често да је Христос желео „божански и људски“, али никада није желео „ипостаски“. Он је прави предмет својих воља, али обе његове воље узајамно припадају тим двома природама. У овом другом делу, Зизиулас поново тврди да је „извесно преимућство личности над природом непобитна чињеница у Максимовој христологији“ (стр. 97) или да, „у христологији, личност има прву и последњу реч а не природе“ (стр. 100). Тај егзистенцијалистички поглед (који је нарочито изражен у чувеном обрасцу Сартра „егзистенција претходи есенцији“) ипак не одговара Максимовом размишљању, код кога проналазимо савршено узајамно сједињавање природа и јединствене ипостаси, које иде све док не употреби тај храбри израз „сложена ипостас“ и да у више наврата потврди да Христос „постоји од својих природа, у својим природама и да је он сада своја природа“ (видети по том питању одличне студије Пјера Пиреа, 1982. и 1983. година). Тврђење да „личност узрокује природу, не само због деловања, већ и да би могла да постоји, ради постојања“ (стр. 109) је начело савремене персоналистичко-егзистенцијалистичке теорије и начело филозофије Зизиуласа, али то је претерано и без икаквог оправдања које Зизиулас, такође, приписује Максиму, и не разумемо

зашто он поново наставља у оквиру ове студије своје две потврђене идеје према којима је Богоотац узрок божанског бића (идеја која му је донела оптужбе за монархианизам) и да свака људска личност добија своје биће од личности Адама (стр. 109). Према Максиму, не можемо ни у ком моменту имати ипостас без природе, а да га не можемо ни замислити без природе и ипостас не може ни по ком својству претходити природи. Може се уопштено рећи да је природа без ипостаси непостојећа (премда Максим прихвата изузетке у делу *Th. Pol.* 23, PG 91, 264A када тврди да „природа нема у свим случајевима ипостас“), али ипостас без природе је итекако непостојећа, јер је она без садржаја; Максим и сам каже да „не може постојати нешто што не учествује по природи ни у чему“ (*Th. Pol.* 23, PG 91, 264A). Како би истакао вредност свог становишта, Зизиулас потврђује више пута у току свог излагања да природе Христа или његова људска воља, или божанске енергије, нису ипостаске. То је заиста тако; али те енергије, ипак, нису ипостаске. Како сам Максим истиче, лицем у лице са својим противницима: „Исповедати када је о Христу реч да природе нису без ипостаси ни деловања, не значи да смо донели закључак о ипостасима и о онима који делују, већ препознати на православни начин суштинска и природна постојања и деловања, да бисмо успоставили истинску веру и потврдили Оног који постоји према природама, у њима и према њима“ (*Th. Pol.* 16, PG 91, 205B). Или још: „Чињеница када кажемо, како неки тврде да је природа ипостаска, тачно је за њих, али није правилно схваћено, јер оно што је ипостаско се позива на ипостас, али се о њему не говори кроз ипостас. [...] Ако кажемо да је природа ипостаска и ако ипостаско вратимо ипостаси, не судимо правилно“ (*Th. Pol.* 23, PG 91, 261C-264A).

Торстеин Т. Толефсен, професор филозофије у Ослу, приступа на посебно занимљив, оригинални, начин, „поимању људске ипостаси код светог Максима“. Нема сумње да се аутор ограђује од Зизиуласовог поимања овог феномена пишући у свом говору: „не мислим да је могуће тврдити да су Оци првобитни извор његовог схватања личности“. Ако анализирамо нарочито појам суштине, видећемо да тај појам код Максима показује да то за њега није само нешто универзално и апстрактно, већ такође може бити заиста стваран начин постојања, што се слаже са размишљањем аутора према којем је *ousia*, у првобитном значењу, облик и посебна природа једног посебног бића које стварно постоји. Ипостас није нешто што заиста истиче суштину у неком засебном бићу, већ неко ко означава „ко“ је то засебно биће, у односу на његов властити (и јединствени) *logos*, док суштина означава „оно што“ она јесте према *logos*-у (заједничком) врсте којој припада. Тако онтолошки карактер једног бића не држи само до своје ипостаси (како то тврде мислиоци персоналистичко-егзистенцијалистичке струје), већ такође до своје суштине која је схваћена у претходно описаном значењу. Са неке друге стране гледано, немогуће је схватити ипостас другачије него као ипостас једне засебне природе. Томе можемо додати чињеницу да је неко биће активно као „нешто“, премда та активност има свој извор у могућем карактеру суштине. Када једна целина „даје облик начину активности“ који је начин његове суштине, она се испољава као личност. Другим речима, чињеница да ипостас постоји, почива на способности давања облика начину активности. Неко људско биће је, дакле, ипостас када оно постигне људску суштину са могућим карактером такве суштине тако да оно обликује своје активности као да оне припадају њему самом као некоме. Да закључимо, да би једна целина била ипостас, она мора бити неко ко њеној активности даје некакав облик. Аутор, овим приказом, који се нарочито ослања на одломке из дела *Opuscles théologiques et polémiques*, јасно показује да персоналистичко-егзистенцијалистичко тумачење које онтолошку димензију признаје само ипостаси, које раздваја ипостас од природе и супротставља

га природи уопште не одговара Максимовом размишљању. Излагање Толефсена остаје, ипак, подложно критици по неколико тачака. Однос конкретне суштине према ипостаси остаје лоше дефинисан; чини се као да аутор одобрава да у једном бићу суштина према себи уобличава конкретну целину која може да постоји независно од ипостаси, када је једина функција ипостаси да својој активности да неки облик. Дакле, јасно је да за Максима (који то изражава у свом делу *Lettres christologiques*, на која се аутор на овом месту уопште не позива) ипостас има јасно за функцију да да засебно постојање суштини и да суштина без тога не би више имала конкретно постојање. Једна друга спорна тачка је да писац тврди да је „људско биће ипостас када достигне људску суштину ...“, или да „у покрету преобраћања човек постаје права људска ипостас“, не делује нам да види да ипостас има трајну стварност чим достигне постојање (реч *hypostasis* долази од глагола *uphistemi*, који има књижевно значење опстајати) и чињеница да се он понаша на овакав начин не подразумева да он заиста постоји или да заиста не постоји, већ се тиче њеног квалитета, а не стварности (једна личност може бити добра или лоша, али је у сваком случају личност). Када аутор тврди да је према Максиму „могуће да кад је човек у питању не постоји његово властито *ja*“, он тада користи једно поимање које је страно Максиму и проблематично са много аспеката (као да је он тога свестан). Инсистирајући тачно на чињеници да за Максима свака ипостас има свој *logos* у Богу, чини се као да је он овде заборавио да сврха која је означена за сваког човека није само својствена једино њему, већ је дефинисана *logos*-ом људске природе која одређује сваком људском бићу да постане бог према милости. Још једна слаба страна овог излагања је да аутор, према настраности персоналистичко-егзистенцијалистичке школе, види у слици и сличности Богу нешто што карактерише *logos* личности, када се по Максиму ради више о обележјима која су придодата људској природи приликом стварања Адама – слика као биће, сличност као задатак-биће, чије ће конкретно остваривање наравно зависити од слободне воље (располагања могућношћу воље и избора) саме личности.

Димитрије Батрелос расправља о „доприносу светог Максима Исповедника појму слободе“. Супротстављајући се прећутно персоналистичком тумачењу, аутор истиче да Максим припаја слободу, у њеном највишем облику, вољи, а вољу припаја природи а не ипостаси и запажа да личност има за задатак да се ослободи лоших страсти, а не природе. Он показује да слободна воља (која се изражава кроз *gnômè*, или кроз усмеравање жеље, и *proiaresis*, или избора), који је означен неизвесношћу, неодлучношћу и бирањем између добра и зла резултат је греха, а који је у свом извору нижи облик слободе, разлог због којег Максим сматра да њега нема у Христу. Ово размишљање је занимљиво и у целини основано. Ипак, оно позива на извесну дозу уздржаности. Најпре, аутор греша када жељу за животом, одвратност према смрти, тежњу за храном, пићем или сном приписује чиновима природне воље (стр. 135–136), јер сам Максим то означава термином „природне страсти“. Начин на који се спроводи људска воља у конкретним чиновима жеље (стр. 138) затражио би разјашњење, исто као што, уопште гледано, повезаност ипостаси и природе у вољном чину. Штета је што аутор заобилази два битна и осетљива питања: 1) зашто Максим, који је порекао Христу *gnômè* и *proiaresis* (нарочито у делу *Opusculs théologiques et polémiques* и у делу *Dispute avec Pyrrhus*) приписао му их је у својим првим делима (нарочито у делу *Questions à Thalassios*) а да то не буде увредљиво? 2) да ли је то што он у себи нема *gnômè* ни *proiaresis* разлог што је људска природа Христа проглашена божанском (разлог на који се можемо позвати ако применимо *gnômè* и *proiaresis* на ипостас, као што то чини аутор? Можемо напоследку истаћи да су појмови *gnômè* и *proiaresis*, што се човека тиче, вишезначни: тачно је да их Максим сматра као да су

грехом означени, и посебно види у *gnômè* свргнутог човека извесну тежњу ка злу); али није мање истинито да су они за човека оруђа његовог спасења: по њиховим речима значи да личност може стално да прави избор у одобравању њиховог понашања са *logos*-ом природе и да га доведу у исту раван са његовом природном вољом.

Дејвид Бредшо, професор филозофије на универзитету у Кентакију, говори о вољи код Максима у различитим њеним облицима, опредељујући се за анализе које су на ту тему направили R. A. Gauthier, T. Madden, R. Sorabji и D. Bathrellos. Анализа је занимљива (нарочито што се тиче односа воље према знању и димензије спонтаности гномске воље), али можемо жалити за тим што, као у претходном излагању, повезаност између онога што у вољном чину међусобно проистиче из природе и ипостаси да је недовољно дефинисано и чак да даје повода, горе на страни 154, за нејасну напомену. У одељку *Appendice*, који је написан после ове дебате, аутор наставља идеју Батрелоса према којој би Максим порекао Христу гномску вољу због неслагања са монотелитима који су ту идеју искористили како би Христу приписали само једну вољу, за шта, у принципу, не постоји препрека, у оној мери у којој гномској вољи није неопходно направити избор између доброг и лошег, али може наметнути избор између више добрих. Тачно је да је Максимово размишљање по том питању доживело извесне промене, и да је он, пре извесне тачке његове полемике са монотелитима, дословце применио на Христа појмове *gnômè* и *proiarsis*; ипак бисмо волели када бисмо пронашли тачан датум тачке раскида и анализе појмова *gnômè* и *proiarsis*, онакве какве их Максим схвата у позитивном смислу, посебно у делу *Questions à Thalassios*, које аутор никако не спомиње... Али спорно је то што та позитивност држи до могућности избора између више добрих, која је означена двема лошим странама које држе до релативности тих добрих: неодлучност и недостатак знања из којих она проистиче. Подсећајући на гномску вољу у том облику и супротстављајући је *gnômè* у њеном негативном облику онаквом какав постоји код палог човека, колико Бредшо толико Батрелос не примећују да постоји неки *tertium quid* који Максим има у виду у својим првим делима када се не усуђује да на Христа примени појмове *gnômè* и *proiarsis*: чињеница да је Христос чувао увек своју *gnômè* која је усмерена према добром (у слагању дакле са његовом природном људском вољом и са божанском вољом – његовом и вољом његовог Оца), и да према *proiarsis* он увек бира добро.

Јован Пантелејмон Манусакис говори на тему *Дијалектика заједништва и другости у Максимовом схватању воље*. Његово саопштење је опаска на рачун једног чланка објављеног на Интернету као одговор на критике које је Јеротеј Влахос упутио његовом учитељу митрополиту Јовану Зизиуласу, када је Влахос замерио Зизиуласу на његовом чисто персоналистичком схватању воље када Максим сматра да воља припада природи. Исто као предавање Зизиуласа, ово предавање има више апологетски него научни карактер, тј. ради се о тумачењу Максимовог размишљања у значењу персоналистичко-егзистенцијалистичког система Зизиуласа, више него објективна анализа Максимове мисли. Аутор не само да није стручњак за размишљање Исповедника, већ је и његово знање на ту тему јако ограничено. Он спекулише са предметом воље кроз основна начела персоналистичко-егзистенцијалистичког система (личност логично претходи природи, има надмоћ над њом и потврђује се у свом постојању, свом идентитету и својој слободи тек када је у супротности са њом, пошто је природа изједначена са општом и апстрактном поуком и неопходношћу) и ствара многобројне пометње када су у питању Максимов мисао и сами појмови које он изучава. На пример, као Зизиулас, он меша праисконску и

нормативну природу човека, која је дефинисана по свом *logos*-у, који је за Максима позитивна стварност динамички усмерена према Богу, коју човек мора применити на своју слободну вољу (*gnôthê* и *proiarsesis*), са отпалом природом која је посебно обележена страстима против природе, које човек мора да се ослободи, али не своје слободне воље удружене са милошћу. Он, такође, уноси озбиљну пометњу гледајући у природној вољи могућност остварења гномске воље. Једна од оригиналности овог чланка је то што се њиме успоставља поређење између Максима и Августина, али то поређење се у садашњој околности показује као помало бескорисно.

Филип Габријел Ренчез, језуита који држи предавања у Риму на Грегоријанском универзитету и на Augustianum-у, представља „појам *hexis* у теолошкој антропологији светог Максима Исповедника“. Препознајемо, заједно са аутором, често присуство овог појма у делу Исповедника, али он претерује када прави „истински централни део око којег је структурисан читав однос Бог-човек“, другачије речено, кључ који би пружио могућност да се схвати читав систем размишљања Максима о обожењу. У овом прилогу можемо наићи на недостатке које смо приметили поводом тезе коју је он посветио овом појму (*RHE*, 100, 2005, p. 185–187). На првом месту, аутор тај појам схвата у значењу схоластичког *habitus*-а, као да означава врлину и дакле као да има неко морално значење; ипак појам *hexis*, као и појам *tropos*-а, вишезначан је код Максима и често означава неко стабилно стање као уосталом код осталих грчких Отаца. Друго, на исти начин као и чланови „Гијуове школе“ у равни у коју се он сврстава, аутор схвата обожење као неку врсту слоге, која је остварена на вишем нивоу, божанске и људске воље, а која, на тај начин, не превазилази морално схватање обожења (које отац А. де Але је оквалификовао као „намерно“, супротстављајући га схватању „entitative“ грчких Отаца), а које би сâм Максим сврстао у категорију онога што назива „односно јединство“ (cf. *Th. Pol.*, 14, PG 91, 152C), која, у области христологије, подсећа на несторијанско схватање. У равни са западњачком духовношћу, аутор се показује као неспособан да схвати истинско обожење, говорећи на изражајан начин о ономе што „људску стварност води ка божанству“. Треће, аутор избегава да призна божанској енергији основну улогу коју она игра како би променила истински обоженог човека уводећи га у неки други начин постојања“. Појам *energeia* се, на неки начин, налази „утопљен“ у многобројне преводе (понекад у једну исту реченицу) који уоквирују њихову стварност: „чин“, „активирање“, „спровођење у дело“, према једном аристотеловском значењу (садашњост супротстављена могућности) који је веома ретко коришћен код Максима, али коме је аутор ипак дао у својој тези прво место. Запазићемо на крају да одломак из дела *Th. Pol.* 10, PG 91, 137A, који је Максим искористио како би нагласио разлику између природе и личности коју је аутор често користио да би оправдао помало чудну идеју према којој би, зато што би било много начина да се испољи жеља, постојало такође „више начина за обожење“.

Адам Купер, који је посветио своју докторску дисертацију корпусу светог Максима, поново разматра његова размишљања о институцији сексуалности и брака. Аутор се толико удаљава од свог предмета у своја помало бескорисна незванична лична разматрања да у завршном делу сучељава размишљање Максима са данашњим размишљањем. Али средишњи део те тезе избацује различита гледишта која развија Максим који гледа на сексуалност (и брак у којем она мора да заузме своје место) као на дејство прародитељског греха и пада, али који му даје позитивну функцију у оквиру палог света, сматрајући, у исто време, да она то мора превазићи кроз испосништво и губи свој смисао са есхатолошке тачке гледишта. Жалосно је, ипак, што аутор занемарује основне текстове који говоре о сексуалном поларитету који се

јавља већ након стварања, који су Адам и Ева били позвани да уједине (cf. *Amb. Io.* 41, PG 91, 1305BC), а које је Христос, у својој спаситељској икономији, решио за све спашене људе (cf. *Thal.* 48, SC 554, 64-66 ; *Amb. Io.* 41, PG 91, 1309A). Аутор, предлажући табеле, запада у неку врсту шематизма који је понекад у раскораку са Максимовим размишљањем, као у Тројству које он успоставља између *logos*-а бића, начина постојања и обожења.

Џошуа Лолар, као филозоф, предлаже једну занимљиву анализу појмова *pathos* и *technè* и њихов однос код светог Максима. Пре пада, човек је у исто време *apathos* и *atechnos*. Технике се рађају из страсти које су последица пада, као средства да се заштити тело и да се одговори на његове потребе, а техника произилази из опседања знања (која је у почетку само замишљена) у осетљивом свету. Духовни човек прижељкује као идеал појмове *apatheia* а *technè* за њега постаје вештина испосништва која му пружа могућност да кроз вазнесење трансцендира свет којем је био подређен. Савремена техника, покушавајући да ослободи човека несигурности, забринутости и патње, циља на појам *pseudo-apatheia* која га само тера да у себе сакрије страсти и да буде замењена правим средством које ће их трансцендирати.

Предавање Аристотела Папаниколауа, *Учити волећи: Свети Максим о врлини*, има једно веома уопштено обележје и, у неку руку, не говори само о Максиму.

Пол М. Бловекс показује како максимовска херменеутика, која је стално свесна, за свако име или број, различитих значења Светог писма, не предлаже за њих било какав начин поделе већ води рачуна о томе да се друго лице Светог Тројства искаже и по потреби сакрије и у променљивој сразмери, према ономе што аутор назива – без сумње неприкладно – „игром жмурке“ или „игром тумачења“ које тумача обавезује на непрестано истраживање и размишљање.

Георгие Парсениос објашњава како Максим у делу *Ambiguum 21* уместо њега проналази дубоке разлоге, који су засновани на пажљивом читању Светог писма, далеко од тога да Григорије Назијански види неку грешку у изједначавању које прави између Јована Јеванђелисте и Јована Претече у свом делу *Discours 28*.

Нино Сакварелидзе, предлаже неку врсту „контекстуализације и осавремењивања текстуалног и духовног наслеђа светог Максима“ у Грузији. Аутор није стручњак за Максима и његово предавање, после јако опширног општег увода, само понавља елементе који су већ познати из радова одличног грузијског стручњака за Максимово учење каква је Лела Копериа.

Паскал Милер Журдан представља у делу *Ambiguum 10* чињенице „где“ и „када“ као метафизички претходно-прописане за стварање. Аутор истиче да, за Максима, категорије простора и времена се не сврставају само у једну осетљиву област, као услови постојања материјалних предмета, већ такође имају метафизичко значење у односу на разумна бића која заузимају извесно место и посредују у једном извесном времену, у организовању универзума од стране Провиђења. За обоженог човека, који трансцендира простор и време, обе ове категорије чувају извесан смисао иако су њиме промениле облик у појам вечитог кретања око Бога.

Алексеј В. Нестерук, који је физичар, сучељава, у једном свом обимном излагању коме је тешко одредити методолошки оквир, Максимову космологију са савременом космологијом.

Оно што је посебно у излагању Игњатија Мидића, чији је садржај „корени Цркве по Светом Максиму Исповеднику“, свакако је то што се у њему аутор не позива ни на једно дело и ни на једну Максимову студију који се односе на садржај овог излагања. У излагању које произилази више из слободне импровизације него из

озбиљног изучавања, аутор не успева да превазиђе веома уопштена разматрања, од којих су извесне теме позајмљене из размишљања Зизиуласа чији је он следбеник.

Андреј Лаут показује да је Максим, упркос препрекама на које је наишао у његовој одбрани вере у којој је он био у неку руку сâм против свих, непрестано истицао велику важност институционалних структура Цркве (како то нарочито показују његови односи са папом Мартином и његово уплитање у синод Латерана) и увек се надао да ће истина коју брани наићи на крају на ослонац у сабору.

Максим Васиљевић (организатор дебате) говори о „смрти, Васкрсењу и Цркви у теологији светог Максима“. Његово размишљање је у највећем делу надахнуто персоналистичко-егзистенцијалистичким системом Јанараса, а нарочито Зизиуласа, који је у методолошком погледу помало чудан, а ради се о директном Зизиуласовом тумачењу Јанараса (видети посебно стр. 360, 363, 365, 370, 372–373), а Зизиуласов следбеник је сâм Максим Васиљевић, премда се у овом размишљању наводи извештај број Максимових текстова, што се већ и формално показује као позивање на Максима и на Зизиуласа; поновно потврђивање Максимове мисли је „ипостаска онтологија“ и онтологија постојања, а присуство израза који су позајмљени из жаргона савременог egzистенцијалисте, а који су покаткад исто толико испразни колико апстрактни као овај израз: „када Максим истражује у пуној мери епистемолошко уплитање Оваплоћења, разлог је тај што су она наставак онтологије“ (стр. 366); „ипостаска онтологија је можда најважнији Максимов допринос теологији“ (стр. 362). У средишту тумачења аутора, постоји идеја Зизиуласа да је вечни живот вечни зато што је личан и изражава се као слободна заједница, као љубав; супротно томе, смрт је схваћена само као раскид са заједницом, одвајање од ње, подела; смрт се укида, а живот је поново пронађен кроз љубавни однос који људска личност успоставља са личношћу Христа и свим осталим људским личностима, пошто заједница људских воља које и у једном и у другом случају играју суштинску улогу, у спаситељском делу Христа, његова божанска и његова људска природа, не играју никакву улогу. Исто потврђује аутор (на прилично нејасан начин да је „смрт ипостаски трансцендирана“ (стр. 366), да „Максим објашњава да се смртност гаси чињеницом да, на место поделе, посредује лично присуство“ (стр. 368), да се „човек кроз ипостаску љубав ослобађа своје склоности ка не-бићу“ (стр. 364) или да је „живот присуство неког Другог“ (стр. 358). Тачно је да Максим схвата да смрт једним делом проиходи из одвајања човека од Бога и његових ближњих, која је у првом случају повезана са *philautie* (видети увод у дело *Questions à Thalassios*), а у другом случају са супротношћу склоностима жеље (*gnômai*) (видети посебно одељак *Lettre 2*); али он тада има у виду духовну, а не биолошку смрт, која, да би била последица духовне смрти, није уопште њена различита природа и постојање одвојено. Уосталом, победа над смрћу коју Христос задобија својом властитом смрћу на крсту и кроз Васкрсење је победа над биолошком смрћу и њеним духовним ознакама (што, разуме се потпуно, не искључује победу коју он уосталом, задобија над духовном смрћу, па чак више ни над везом која првобитно постоји између физичке и духовне смрти); његово Васкрсење је могућност која је дата људима како би пронашли своје пуно биће, душу која је сједињена са обновљеним телом. Постоји, другачије речено, код Васиљевића једнодимензионално свођење појмова смрти и Васкрсења, онакве какве не налазимо код Исповедника. Такође, када говоримо о Максиму (као за све Оце), подсетимо на то да ће сви људи без изузетка доживети Васкрсење (што је уосталом назначено по Јеванђељу о Јовану, 5, 28), а да то Васкрсење за њих не буде условљено посебним духовним стањем, а да они нису неопходно заволели или постигли један начин постојања у међусобној заједници и заједници са Христом, а да чак нису били

ни чланови Цркве. У том погледу, следеће тврђење аутора: „нема сумње да за Максима троструко учествовање или не-учествовање у бићу, биће-добро, увек-биће је истоветно са везом човека са Богом или са одвајањем од Бога“ (стр. 360) је нетачно: Максим јасно каже да је за сва људска бића и увек-биће су дати од Бога (*Car.*, III; *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392A ; *Amb. Io.* 42, 1329B, пошто је последњи текст нетачно превео аутор и не одговара енглеском преводу на који он каже да се позива). Победа Христа над биолошком смрћу не тиче се његове личности као такве, већ чињенице да, имајући моћ по божанској снази, он је ослободио људску природу коју је достигао утицајем на смрт и достигао је милост за све људе који деле ту природу да могу да васкрсну. Желећи да све сведе на ипостаско како у христологији тако и у антропологији, аутор не само да не доноси праву нераздвојивост и усклађеност коју Максим утврђује стално између ова два појма, већ даје искривљену визију своје мисли. Да ли је потребно подсетити да је суштина једне здраве методологије у светоотачкој области не у одабиру текстова и њиховом тумачењу полазећи од унапред створене теорије, већ од свих текстова који расправљају о проучаваном питању, који су схваћени у њиховим односима и општем контексту саме мисли ауторове?

Христо Јанарас, предлаже једну врсту слободног размишљања о „онтолошком реализму наших надања која се тичу оностраног“ узимајући као изговор неке комадиће размишљања светог Максима.

Калиник Бергер представља место Максимовог дела и размишљања Максимовог у издавачкој активности и теолошкој синтези оца Димитрија Станилоја.

Павле Гаврилиук се пита да ли Георгије Флоровски чита Максима на „анти-Булгаковски или про-Булгаковски начин и закључује да се он више креће анти-Булгаковском линијом.

Сотирис Митралексис, прилаже „једну белешку о дефиницији појма *еон* и код светог Максима Исповедника кроз Аристотела“. Аутор нема правилно запажање о појму *еон* код Максима када он тврди да је „*еон* страна стварност за секвенце нечега „пре“ и нечега „после“ “ (стр. 422) или када он тврди да се „права разлика између времена и еона заснива на противречности и назначена је противречношћу између створеног и нествореног“ (стр. 423). Реч код Максима је јако прилагодљива: она најчешће означава дуг и неодређен временски период; преводимо је, уопште гледано, речју „век“; у извесним случајевима, она може да значи вечност, која је, ипак, често означена неким другим речима или изразима.

Костак Милков разматрао је „лечење поделе полова током стварања“ код Максима и с пуним правом показује да ако је Христос поништио поделу, разлика између мушког и женског рода ипак није поништена. Аутор би ојачао своје доказе разликујући природу разлике мушко-женско пре и после пада: у првом случају, ради се о поларитету који је био Адамов задатак да уједини са Богом и у Богу, а не да реши или поништи, јер она није тада повезана ни са каквом страшћу, али је била повезана са правим стварањем Бога ((Gn 1, 27); она тада има исти статус као и остали поларитети које Максим спомиње у делу *Amb. Io.* 41, PG 91 1305B (створена и нестворена природа; осетљива и јасна стварност; земља и небо; рај и настањени свет); ови поларитети тек после греха и пада постају поделе и неслагања које оваплоћено друго лице Светог Тројства отклања у себи кроз уједињавање свих ствари (cf. *Thal.* 48, SC 554, l. 62–75); то, ипак, не значи поништавање поларитета мушко-женско у нечему што је изван: овај поларитет тада поприма облик који би морало да поприми да је Адам правилно испунио своју духовну мисију.

Дионисије Склирис, упоређује „термине који обележавају биће које стварно постоји у теологији светог Максима: ипостас, личност, јединка, начин“. Циљ његовог

излагања се очигледно односи на то да помогне Зизиуласу, чији је он следбеник, да одговори на критике које су му упућене, а које се тичу неподударања између његовог персоналистичко-егзистенцијалистичког схватања личности, ипостаси, јединке и појма начина постојања и Максимовог схватања ових појмова. У излагању Склириса наилазимо на исте доказе који се налазе у излагању Зизиуласа, тако да се можемо запитати да ли је Склирис, који није учествовао на овом саветовању као предавач и свој чланак написао после тога, надахнут Зизиуласом, или да ли се Зизиулас инспирисао наговештајем о тези коју Склирис тренутно припрема на ЕРНЕ. Критике које су горе упућене Зизиуласу, подједнако се тичу примене једне разлике између личности и ипостаси и неслагања између јединке и личности су примењиве и на овом месту на Максима. Ограничимо се на онај део излагања који се односи на појам *tropos* код Максима, који је садржај тезе коју припрема аутор. Стављајући у раван размишљање савремене персоналистичко-егзистенцијалистичке струје, он би хтео да покаже да појам *tropos uparxeōs* (начин постојања) има код Максима чисто ипостаско значење, али које је на ивици да буде достигнуто: сви ти напори да се умањи значај који овај појам има у односу на природу (нарочито сакривајући један текст тако фундаменталан као што је *Amb. Io.* 42, PG 91, 1341D-1344D) сукобљавају се са неопходношћу препознавања вишезначности појма *tropos* у делу Исповедника и многоструких поља примене његове. Аутор, остајући углавном при покушају да оправда посебно схватање које има Зизиулас о појмовима личности и јединке (који су у сагласности са савременим персонализмом и egzистенцијализмом и у очигледном раскораку у односу на размишљање Максима) потврђује тада ово да је удаљавање законито са становишта теологије која се труди да осавремени светототачку мисао у једном различитом контексту, прецизније речено да „поново осавремени Максимову теологију у једној пост-модерној ери“ (стр. 448–449). Било би бескорисно говорити о томе да на овом месту напустимо поље светоотачких студија и научне анализе Максимовог размишљања да би се ушло (или боље речено да би се остало на један признати начин) у поље идеологије.

Ако направимо завршни закључак са овог скупа, могли бисмо рећи да је овај скуп осредњег квалитета. Ако неколико излагања која проистичу од неоспорних стручњака за Максима уносе неке нове елементе у знање које можемо стећи о овом начину размишљања, приступајући посебно темама које су до овог тренутка мало проучаване, велики број оних других биле би разочаравајуће, посебно због методолошких слабости. Велики број аутора (више од половине) приступа максимовским студијама по први пут и очигледно пате од општег недостатка знања из области Максимове мисли и присности са свим његовим делима. Код једног Оца чија је мисао комплексна, а речник често вишезначан (истовремено и дијакрон), тешко је предложити тумачења која почивају само на неким цитатима или на неком посебном делу. Можемо уосталом жалити (али то није сврха овог приказа) због непознавања већине англофоних аутора студија о Максиму које нису написане на енглеском. Они често, самим тим, имају утисак да су пионири на тој земљи која је већ обилато обрађена. На крају, ово саветовање је јако обележено присуством Јована Зизиуласа и његових следбеника, чији је циљ мање да понуде једну објективну студију о неким аспектима размишљања Максима већ да одбране једну савремену идеологију у њеној слободној употреби.

