

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,79—95
 UDK: 27-9"03/06"
 Besedilo prejeto: 3/2017; sprejeto: 5/2017

Miran Špelič in Jan Dominik Bogataj

Razvoj pojma »θέωσις« od Gregorija Nazianškega do Maksima Spoznavalca

Povzetek: Članek predstavi analizo ključnih mest v delih obeh grških cerkvenih očetov (Gregorijevi *Govori* in Maksimova *Ambigua*), v katerih se najde pojem poboženja, in prek tega sintetizira njuno misel ter sam pojem predstavi v kontekstu njune duhovno-teološke misli. Pojem »θέωσις« doživi pri Maksimu Spoznavalcu v primerjavi z dobrih dvesto let starejšim Gregorijem Nazianškim, ki ga je prvi formuliral v tej obliki, konceptualno razširitev, obogatitev in semantično širše in bolj dodelano polje. To prikazuje tudi ideja vzajemnosti poboženja, ki jo omenja Gregorij: »Bog je postal človek, da bi človek postal Bog« (OR 29.19), to pa je temeljna patristična misel, ki izhaja od Atanazija. Ta ideja se pri Maksimu razširi na odnos med vernikom in Bogom (AMB 3) in dobi še bolj celosten pomen znotraj njegove teologije.

Ključne besede: poboženje, *theosis*, patristična teologija, grški cerkveni očetje, teološka antropologija

Abstract: **Development of the term »θέωσις« from Gregory of Nazianzus to Maximus the Confessor**

Article presents the analysis of the key passages taken from the works of two major Greek Church fathers (Gregory's *Orationes* and Maximus' *Ambigua*), where the term »deification« appears. The term »θέωσις« (*theosis*) is then located inside the context of their spiritual-theological thought and the doctrine of deification is synthesized. The term »θέωσις« which was invented by Gregory of Nazianzus, is conceptually developed and widened within the works of Maximus the Confessor and its semantic field is more specifically formulated. This is represented also in the idea of reciprocity of the deification, expressed in Gregory's words: »God became man, that man might become god« (OR 29.19), which is a fundamental patristic thought, deriving from Athanasius. This concept is then broadened in Maximus' works, where he extends it to the relation between a believer and God (AMB 3) and thus it gets central role in his theology.

Key words: deification, *theosis*, patristic theology, Greek Church fathers, theological anthropology

1. Uvod

Pojem poboženja oziroma teoze (gr. θέωσις) je metaforični teološki pojem, ki izvira iz grške patristične misli. Tehnično je prvi podobno besedišče uporabljal Klemen Aleksandrijski, medtem ko ga je v substantivirani obliki – po zadnjih študijah – prvi formuliral Gregorij Nazianški v 4. stoletju.¹ Neko določeno definicijo je dobil v 6. stoletju, ko je Dionizij Areopagit zapisal: »Poboženje je upodobitev po Bogu in zedinjenje z Njim, kolikor je to dostopno« (EH 1.3; PG 3.376a), šele v 7. stoletju pa ga je Maksim Spoznavalec² napravil za polnopravni teološki pojem in okrog njega zgradil svojo teološko in antropološko misel. Zadnje dejstvo izjemnega pomena, ki ga ima Maksim za oblikovanje teološke misli vzhodnega krščanstva, in Gregorijeva pojmovna inventivnost sta razloga, da bomo v študiji skušali preučiti pojem poboženja v najpomembnejših delih omenjenih avtorjev.

Ta raziskava se osredotoča na povezavo med dvema stebroma grške oziroma bizantinske teološke misli, ki pa v znanstvenih krogih še ni dobila posebne pozornosti. Ločeno raziskovanje tako Gregorija Nazianškega kakor tudi Maksima Spoznavalca je v 20. stoletju dobilo velik zagon, medtem ko so študije o njuni medsebojni povezavi, vplivu in recepciji zelo redke.³

Pozornost bomo najprej usmerili na samo pojmovanje poboženja v *Govorih* (*Orationes*) Gregorija Nazianškega, nato bomo prikazali pojmovanje Maksima Spoznavalca – predvsem v delu *Ambigua*, v katerem hoče razložiti »nejasnosti« Gregorijevih del –, in skušali ugotoviti, kako Maksim razlaga in razume Gregorija, v čem sta si sorodna, v čem različna, ter se trudili rekonstruirati ta konceptualni premik.

Patristična antropologija ne sestavlja preprostega sistema, ki bi ponujal jasno izdelane odgovore in pojme. Podobno se tudi naša študija sooča s težavno metodologijo, saj izbrana temeljna besedila ne vsebujejo eksplicitnih formulacij, temveč se je treba do bistva nauka prebiti skozi temeljito teološko, filozofsko, lingvistično oziroma semantično analizo. Pravilna hermenevtika nas varuje pred vnašanjem svojih lastnih

¹ Za semantično in tekstnokritično analizo razvoja celotnega grškega besedišča o poboženju je na voljo izjemen dodatek v knjigi N. Russla (2004, 333–344). V novejšem času se večina avtorjev sklicuje nanj pri trditvi, da je samostalni »θέωσις« izumil prav Gregorij Nazianški (Maslov 2012, 440; Beeley 2008, 117; Hofer 2013, 8). Winslow (1979, 179–180) pa mu, kljub temu da ne izpostavi Gregorijeve inventivnosti pri tem pojmu, prizna prvenstvo glede »konsistentnosti in frekventnosti« uporabe tega pojma.

² Za Maksima uporabljamo v članku priimek Spoznavalec, čeprav se zavedamo njegove neustreznosti. Grški pridevek »Ομολογητής«, ki je latiniziran v »Confessor«, namreč označuje svetnika nemučenca, ki je tudi s trpljenjem priznal (»confessus est«) Kristusa in izpovedal svojo vero. Primerneje bi ga bilo torej poimenovati Izpovedovalec, Pričevalec ali kar s tujko Konfesor. Ker pa imamo v slovenščini že objavljen prevod njegovih del pod imenom Spoznavalec, za zdaj dopuščamo to obliko, da se izognemo nesporazumom. Pomenski preskok je verjetno šel prek nemškega glagola »kennen« in sestavljenke »Bekennen«, vendar pa Maksima tudi nemški strokovnjaki v zadnjem času ne poimenujejo več s tem imenom, ampak kar s latinskimi ali celo grškimi priimkom. (Hauptmann 1984; Brandes 1998)

³ Kratko pregledno raziskavo o vplivu Kapadočanov na Maksima Spoznavalca najdemo pri Bertholdu (1982, 51–59), pri katerem pa je Nazianškemu posvečenih le nekaj omemb. Obstaja nekaj posameznih študij, ki obravnavajo splošni vpliv Kapadočanov na Maksima ali pa le ozki segment relacije med Gregorijem Nazianškim in Maksimom; študijo o medsebojni povezavi prek pojma *perichoresis* je napravil Scalise (2012); o Gregorijevem vplivu na Maksimovo »teorijo vsega« Costache (2013); o »igri« božje previdnosti pri obeh Paul M. Blowers (2012, 199–217). Študij o poboženju glede na odnos med Gregorijem in Maksimom še ni, na to pa, denimo, opozarja že Polycarp Sherwood (1955, 223) v zvezi z antropologijo.

predstav v dela cerkvenih očetov, saj želimo avtorjem prisluhniti v takšnem jeziku, kontekstu in namenu, v kakršnem so živeli in delovali, kolikor je seveda mogoče.

Za komparativno pojmovno analizo učenja o poboženju tako Gregorija Nazianškega kakor tudi Maksima Spoznavalca bomo uporabili metodo sinteze in skušali na podlagi raziskav primerjati njun nauk ter analizirati vpliv in recepcijo. Zaradi osrednje vloge, ki jo obravnavani pojem igra v sodobni teološki misli vzhodnega⁴ in deloma tudi zahodnega krščanstva,⁵ se zdi arheologija pojma plodovita, morda najbolj prav pri dveh izbranih avtorjih.

2. Poboženje pri Gregoriju Nazianškem

Teološko misel Gregorija iz Nazianza (ok. 329–ok. 390) je bistveno zaznamovala njegova napetost med meniškim, »filozofskim« življenjem v kontemplaciji in opravljanjem odgovorne funkcije nadškofa v Konstantinoplu. Iz njegovih pesmi je razvidno, da je bolj hrepenel po asketskem, duhovnem življenju, to pa je omogočilo, da je njegov nauk glede odnosa med Bogom in človekom tako izviren in svež.

2.1 Gregorijevi pojmi in besedišče o poboženju

Antični svet je poleg redkih bibličnih izrazov za človeka kot boga (2 Mz 7,1; 5 Mz 10,17; Ps 82,6; Jn 10,34) v helenistični dobi poznal predvsem glagol »ἀποθεώω«, ki se je uporabljal v povezavi s kultom vladarjev (najstarejši izraz »ἀποθεώσις« sega v leto 238 pr. Kr. in govori o hčerki Ptolomeja III.). Patristična doba je v začetkih začela razvijati besednjak o poboženju na tri načine: nominalistično (zgolj apliciranje pojma boga za človeka), analogno (človek postane bog po milosti v primerjavi s Kristusom, ki je Bog po naravi) in metaforično, ki pa je lahko bolj etično ali pa realistično (ontološki in dinamični aspekt). Ignacij Antiohijski je začel govoriti o združenju z Bogom po deleženju, Klemen Aleksandrijski pa označil za bogove, poleg povezave s krstom, tudi tiste, ki so se ločili od človeškega. (Collins 2010, 12–48; Russel 2004, 1–15; 333–337; Nellas 1987, 21–23)

S Kapadočani se govoru o poboženju, prevzetem od aleksandrijske šole, pridruži še krščansko razumevanje platonizma, to pa doda vidik podobnosti Bogu in dviga duše k njemu. S posnemanjem Boga se prek etičnega napredka metaforično spreminjamo v bogove, »oblačimo« v Kristusa. Besedišče Gregorija Nazianškega je, posebno v zreli dobi, precej bogato in raznoliko. N. Russel je naredil temeljito analizo Gregorijeve uporabe tega pojma, pokazala nam bo pogostnost in raznolikost te uporabe. Glagol »θεοποιέω« je uporabil zgolj enkrat (OR 2.73). Izraz najdemo v participialni obliki – »θεοποιοῦν« – tudi v Masonovi verziji besedila OR 31.29, vendar je glede na rokopise bolj zanesljiva verzija SCh 250, v kateri najdemo »θεοῦν«, obli-

⁴ Loski (prva izdaja 1944, slovenski prevod 2008), Zizioulas 1985; Nellas 1987; Yannaras 1991.

⁵ Odlična monografija, ki je izšla pred kratkim, z več strani prikaže ta pojem znotraj katoliške teologije (Olson in Meconi 2016), ki ga šele v 20. stoletju zopet odkriva; ta pojem je, zgodovinsko-teološko gledano, pretežno vzhodne, grške tradicije.

ko glagola »θεόω«. Zvezo »θεὸν ποιέω« najdemo trikrat: OR 2.22; OR 30.14; OR 31.4, zvezo »θεὸς γίνομαι« kar dvanajstkrat: OR 1.5; OR 7.22; OR 7.23; OR 14.23; OR 17.9; OR 25.2; OR 29.19; OR 30.3; OR 30.21; OR 36.11; OR 40.5; OR 42.17. Podobna zveza, »θεὸς ἔσομαι«, nastopi enkrat (OR 2.17). Najdemo tudi dve poetični različici: »θεὸν τεύχω« (CARM 1.1.3.4.), »θεὸν τελέω« (CARM 1.2.14.92). Najpogostejše, petnajstkrat, pa Gregorij uporablja glagol »θεόω«: OR 4.59; OR 31.28; OR 31.29; OR 34.12; OR 38.11; OR 38.13; OR 40.42; OR 41.9; OR 45.9; EP 6.3; EP 101; CARM 1.1.10.61; CARM 1.2.10.630; CARM 1.2.17.2; CARM 1.2.33. Iz glagola izhaja Gregorijev neologizem, deverbativ »θέωσις«, ki se najde desetkrat: OR 4.71; OR 4.124; OR 11.5; OR 17.9; OR 21.2; OR 23.12; OR 25.2 (»ἡ θεότης – ἡ θέωσις«); OR 25.16; OR 39.16; CARM 1.2.34.61. Pridevnik »θεοποιός« je uporabljen dvakrat: OR 3.1; CARM II. 2.7.69. Enkrat pa Gregorij zapiše tudi znameniti oksimoron: »τῇ θεώσει θεός«, v OR 39.16. (Rusel 2004, 214–215) Collins dodaja, da Gregorij kot metaforo za poboženje uporablja tudi samostalnik »μετουσία« (2010, 67).

2.2 Poboženje v Govorih Gregorija Nazianškega

V *Govoru 1*, ki ga je Gregorij imel na veliko noč 362, je naveden temeljni namen krščanskega življenja: »Postanimo kakor Kristus, ker je Kristus postal, kakršni smo mi. Postanimo bogovi zaradi njega, ker je on postal človek zaradi nas. Vzel je nase slabše, da bi nam dal boljše.« (»Γενώμεθα ὡς Χριστὸς, ἐπεὶ καὶ Χριστὸς ὡς ἡμεῖς γενώμεθα θεοὶ δι' αὐτὸν, ἐπειδὴ κάκεῖνος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος. Προσέλαβε τὸ χεῖρον, ἵνα δῶ τὸ βέλτιον.«) (OR 1.5)

V *Govoru 3* občuduje meniško samoto v Pontu, ki je po njegovem »sodelavka in mati božanskega vzpona in poboževalka« (»συνεργὸν καὶ μητέρα τῆς θείας ἀναβάσεως, καὶ θεοποιὸν«) (OR 3.1).

V *Govoru 4* oziroma invektivni proti Julijanu konec leta 363 oziroma 364 prvič izumi in uporabi besedo »θέωσις«, ko izraža občudovanje krščanskih asketov, ki »jih mrtvičenje napravlja za nesmrtni; ki so združeni z Bogom preko ločitve (od telesa); ki so ločeni od koprnenja in imajo božjo in brezstrastno ljubezen, ki imajo vrelec luči in uživajo njegove žarke, ki pojejo psalme kot angeli, ki ponoči bdijo, ki so v ekstazi duha zamaknjeni k Bogu, ki očiščujejo in se očiščujejo, ki ne poznajo mere pri vzponu in poboženju« (»τοὺς διὰ τὴν νέκρωσιν ἀθανάτους, τοὺς διὰ λύσιν Θεῷ συνημμένους; τοὺς ἔξω πόθου, καὶ μετὰ τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπαθοῦς ἔρωτος; ὧν ἡ πηγὴ τοῦ φωτός, καὶ ὧν ἡδὴ τὰ ἀπαυγάσματα; ὧν αἱ ἀγγελικαὶ ψαλμωδίαι, καὶ ἡ πάννυχος στάσις, καὶ ἡ τοῦ νοῦ πρὸς Θεὸν ἐκδημία προαρπαζομένου; ὧν ἡ κάθαρσις, καὶ ὧν τὸ καθαίρεσθαι, μηδὲν μέτρον εἰδόντων ἀναβάσεως καὶ θεώσεως«). (OR 4.71)

Razumevanje konteksta nam lahko omogočijo miselna ozadja, ki jih povzema Gregorij. Očiščevanje, ki vodi k vzponu in poboženju, spominja na Origena, ko uporabi podobno motiviko pravičnih: očistili so se kakor zlato v ognju in nato »bili vredni vzpona k božanskim stvarim, da jih Logos dvigne k popolni blaženosti, tako rekoč k vrhuncu dobrega« (»ἄξιοι φανέντες τῆς εἰς τὰ θεῖα ἀναβάσεως ἀνιμηθῶσιν ὑπὸ τοῦ λόγου ἐπὶ τὴν ἀνωτάτω πάντων μακαριότητα καὶ, ἵν' οὕτως ὀνομάσω,

ἀκρόρειαν τῶν ἀγαθῶν»). (CC 6.44). Bdenje in petje psalmov spominjata na me-niški kontekst, ki je bil Gregoriju blizu. Za »ekstazo duha« pa Russel (2004, 216) navaja, da omenjeni termin prav na tem mestu najdemo prvič znotraj krščanske tradicije za apostolom Pavlom, ki v Drugem pismu Korinčanom pravi: »Vem za človeka v Kristusu. Pred štirinajstimi leti je bil vzet do tretjih nebes – ali v telesu, ne vem, ali brez telesa, ne vem, to ve Bog.« (2 Kor 12,2) Glagol »ἀρπάζεσθαι« tako označuje »ekstazo«, »vzetost«, zamaknjenje. Pojem je drugače značilen za Filona (*Quaestiones et solutiones in Genesim*, tudi *De opificio mundi*) in za Porfirija (»ἐνωθῆναι« v *Vita Plotini*), dostopa do katerih pa Gregorij verjetno ni imel. Pavlinski in platonski vpliv torej dajeta okvir za nastanek novega pojma. (Maslov 2012, 440–444)

Gregorij v pismu Atanaziju Aleksandrijskemu odkrije še neki drug vidik poboženja, ko govori o blaženem, ki se z razumom in kontemplacijo loči od »tančice« oziroma »oblaka« telesnosti in postane »soroden z Bogom, združen z najčistejšo lučjo, kolikor je mogoče človeški naravi. Tak človek je blažen zaradi dviga s tega sveta in poboženja na drugem svetu; ta milost se prejme s pravo filozofijo ter nastane s preseganjem dvojnosti materialnega preko enosti, ki je umljiva v Trojici.« (»Θεῷ συγγενέσθαι, καὶ τῷ ἀκραιφνεστάτῳ φωτὶ κραθῆναι, καθόσον ἐφικτὸν ἀνθρωπίνῃ φύσει· μακάριος οὗτος, τῆς τε ἐντεῦθεν ἀναβάσεως, καὶ τῆς ἐκεῖσε θεώσεως, ἣν τὸ γνησίως φιλοσοφῆσαι χαρίζεται, καὶ τὸ ὑπὲρ τὴν ὕλικὴν дуάδα γενέσθαι, διὰ τὴν ἐν τῇ Τριάδι νοουμένην ἐνότητα.«) (OR 21.2)⁶ Ločitev, očiščenje, dvig in filozofsko življenje so ključni pojmi, ki pa so značilni tudi za platonizem, vendar se platonizem in Gregorijevo krščanstvo razlikujeta v cilju tega človekovega prizadevanja. Platonsko Eno in »ἐνωσις« postaneta v krščanstvu Trojica in »θέωσις«. (Russel 2004, 218)

Govor 2, ki je nastal leta 362 in je bil namenjen manjšemu krogu poslušalcev, pojmovanje poboženja razloži ob vlogi duhovnika, da vodi ljudstvo k Bogu. Njegov cilj je, da »dušo obda s krili, jo iztrga svetu in preda Bogu; da varuje, kar se sklada z (božjo) podobo; da jo v nevarnosti vodi za roko ali popravi, kadar zdrsne; omogoči prebivati Kristusu v srcih po Duhu ter jo (dušo) – najpoglavitejše – poboži in podeli nebeško blaženost tistemu, ki je sklenil nebeško zvestobo« (»τῇ δὲ τὸ προκείμενον πτερῶσαι ψυχὴν, ἀρπάσαι κόσμου, καὶ δοῦναι Θεῷ, καὶ τὸ κατ' εἰκόνα ἢ μένον τηρῆσαι, ἢ κινδυνεῦον χειραγωγῆσαι, ἢ διαρρῦεν ἀνασώσασθαι, εἰσοικίσαι τε τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις διὰ τοῦ Πνεύματος· καὶ τὸ κεφάλαιον, Θεὸν ποιῆσαι, καὶ τῆς ἄνω μακαριότητος, τὸν τῆς ἄνω συντάξεως«). (OR 2.22) V središču govora o nalogi duhovnika je torej najpomembnejše to, da ljudstvo pobožuje. Uporabljena je platonska metafora duše s krili, vendar se odlomek sklene z aluzijo na krstno formulo, v kateri je odpovedi Satanu sledila prisega zvestobe (»σύνταξις«) Kristusu. (Sch 247, 120)

Druga prispodoba poboženja, povezana z duhovništvom, prav tako nastopi v Govoru 2, v katerem Gregorij prikaže duhovnikovo zakramentalno in liturgično

⁶ Za razumevanje Gregorijevih ontoloških pojmovanj sta pomembni mesti OR 23.8 in OR 29.2, na katerih govori o enosti, dvojnosti in trojnosti.

vlogo; uresničuje jo kot posrednik, ki »bo na božji oltar prinašal žrtve, ki bo izvrševal duhovništvo skupaj s Kristusom, ki bo preustvarjal stvarstvo, predstavljal podobo, ki bo izdeloval za nebeški svet – in najpomembneje –, ki bo Bog in bo poboževal« (»καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω θυσιαστήριον ἀναπέμψοντα τὰς θυσίας, καὶ Χριστῷ συνιερεύσοντα, τὸν ἀναπλάσοντα τὸ πλάσμα, καὶ παραστήσοντα τὴν εἰκόνα, καὶ τῷ ἄνω κόσμῳ δημιουργήσοντα, καὶ τὸ μεῖζον εἰπεῖν, Θεὸν ἐσόμενον, καὶ θεοποιήσοντα«). (OR 2.73) Duhovnikova vloga znotraj tega posredništva, s katerim tudi simbolizira vsakega človeka, je torej dvojna: poboževati sebe in druge.

Pojem poboženja je tesno povezan z naukom o božjem spustu in o Kristusovem učlovečenju, ki ni nasproten formulaciji o istem bistvu Sina in Očeta (»ὁμοούσιος«). Paradokсна združitev božjega in človeškega v Kristusu zrcali tudi dvojnost človeške narave. Človek je sinteza nasprotij; človeškega in božjega. Je »živo bitje, oskrbnik tu (na Zemlji) in na poti drugam, kot dopolnitev skrivnosti, pobožen zaradi teženja k Bogu« (»ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον, καὶ πέρας τοῦ μυστηρίου τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον«). (OR 38.11) Gregorij izrazi to napetost v človeku, ki je v svojem zemeljskem bivanju po eni strani še na zemlji, obenem pa nosi v sebi hrepenenje, teženje (»νεῦσις«) po Bogu, teženje, ki človeka pobožuje. Gregorij tudi prek dvojnosti mesa in Duha v Kristusu spregovori o poboženju: »Dve nasprotji, meso in Duh; slednji je pobožil, prvo pa je bilo poboženo. O, nova združitev! O, nepričakovano pomešanje!« (»δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος· ὧν, τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη. Ὡ τῆς καινῆς μίξεως! Ὡ τῆς παραδόξου κράσεως!«) (OR 38.13) Meso je bilo torej deležno poboženja, vendar pa Gregorij, v nasprotju z arijansko zmotno razlago Lk 2,52, zagovarja, da je Sin že od začetka Bog in da pri njem »ni bilo nobenega napredovanja v poboženju« (»οὐδὲ ἐκ προκοπῆς ἡ θέωσις«). (OR 25.16)

»Od začetka je bil nepovzročen; kaj je namreč vzrok Boga? Vendar pa je kasneje rojen, zaradi vzroka, da bi rešil tebe, ki si ga žalil; zaradi tega je zapustil božanstvo, da je sprejel tvojo okorno telesnost, začel bivati v mesu po duhu in Bog je tu spodaj postal človek.⁷ Ker je bilo meso združeno z Bogom in je on postal eno, je močnejše (božja narava) zmagalo, da bi jaz postal toliko Bog, kolikor je on postal človek.« (»ἐν ἀρχῇ ἦν ἀναιτίως· τίς γὰρ αἰτία Θεοῦ; ἀλλὰ καὶ ὕστερον γέγονε δι' αἰτίαν – ἡ δὲ ἦν τὸ σὲ σωθῆναι τὸν ὑβριστὴν, ὃς διὰ τοῦτο περιφρονεῖς θεότητα, ὅτι τὴν σὴν παχύτητα κατεδέξατο – διὰ μέσου νοὸς ὁμιλήσας σαρκί, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κάτω θεός· ἐπειδὴ συνανεκράθη Θεῷ, καὶ γέγονεν εἷς, τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος, ἵνα γένωμαι τοσοῦτον θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος.«) (OR 29.19)

Gregorij tukaj postavi (Kristusovega) duha (»νοῦς/νοὸς«) za posrednika med človeško in božjo naravo v splošnem; prav tako pa tudi vsak posameznik prek svojega duha (»νοῦς«) analogno prejema poboženje in edinost s Kristusom.⁸

⁷ Kritične izdaje si niso edine glede točnega pomena. Mason (1899) zapiše »καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, ὁ κάτω θεός«, medtem ko je bolj sprejeta oblika, ki je v Sch 250: »καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κάτω (,) θεός«. Podobno tudi AMB 3 (PG 91.1040C).

⁸ AMB 3 (PG 91.1040C).

Kljub nauku, da prejmemo poboženje prek krsta in kontemplativnega življenja, zagovarja Nazianški temeljno ločitev med Stvarnikom in ustvarjeninami. Gregorij trdno zagovarja stališče, da lahko ljudje postanemo »bogovi« le po analogiji. V njegovem trinitaričnem nauku v 42. govoru se ta distinkcija jasno pokaže. Za Očeta uporabi izraz »nerojeni« (»ἀγέννητον«), za Sina »rojeni« (»γέννητον«), za Duha pa »izhajajoči« (»ἐκπόρευτον«).

»Za ustvarjenino se lahko reče, da je od Boga, in to je za nas že veliko. Nihče pa ni Bog. Če bi ustvarjenina bila Bog, bi tudi jaz postal pravi Bog. Tako pač je. Če je Bog, ni ustvarjenina. Ustvarjenina je namreč pri nas, ki nismo bogovi. Če pa je ustvarjenina, ni Bog.« (»Κτίσμα δέ, Θεοῦ μὲν λεγέσθω, μέγα γὰρ ἡμῖν καὶ τοῦτο. Θεὸς δέ, μηδαμῶς. Ἦ τότε δέξομαι κτίσμα εἶναι Θεόν, ὅταν κἀγὼ γένωμαι κυρίως Θεός. Ἐχει γὰρ οὕτως. Εἰ μὲν Θεὸς, οὐ κτίσμα· μεθ' ἡμῶν γὰρ τὸ κτίσμα, τῶν οὐ Θεῶν. Εἰ κτίσμα δέ, οὐ Θεός.«) (OR 42.17)

2.3 Gregorijev nauk: presežna metaforika »ἀνάβασις« in »θέωσις«

Analiza besedil Gregorija Nazianškega pokaže, da s svojo tematizacijo poboženja v splošnem sledi atanazijskemu vzorcu (povezava med učlovečenjem in poboženjem, poboženje prek krsta in askeze), ob tem pa doda poseben platonski poudarek ločitvi duše od telesa na poti dviganja k Bogu. Njegov prispevek in korak naprej od Atanazija sta v aplikaciji poboženja na etično raven. Z uporabo pojma »voûς« se navezuje na Klemena in na Origena, ne razvije pa toliko nauka o deleženju; temu daje več pozornosti Gregorij iz Nise. (Russel 2004, 225)

V teološkem smislu je Jezus Kristus prikazan prek svojega učlovečenja kot tisti, ki je pobožen in pobožuje; Bog pobožuje telo, človeka, človeštvo. Duh »zgolj« pobožuje skupaj s Sinom pri krstu. Posebno mesto pri tem procesu ima evharistija, ki je sredstvo in način poboženja. Duhovnik prav tako prek zakramentov posreduje poboženje, medtem ko je tudi sam deležen poboženja. Gregorij poseben poudarek nameni meništvo, ki je predstavljeno kot človeški ideal, saj prek etičnega ravnanja usmerja človeka k cilju krščanskega življenja, to je, k poboženju. Izpostavljena je tudi temeljna relacija med dvigom (»ἀνάβασις«) in poboženjem (»θέωσις«). Učlovečenje božjega Sina Gregorij predstavi kot temelj in prvi pogoj poboženja, vendar nameni več pozornosti razvijanju teme o vlogi etičnega pristopa k poboženju po vzoru Filona in Klemena Aleksandrijskega.

V formalnem smislu lahko, po Gregorijevem, besedo »θεός« uporabimo za govor o človeku na pet načinov, ki so vsi do neke mere metaforični. Prvi način je povezan z učlovečenjem; človeška narava postane pobožena prek učlovečenja Boga (OR 1.5; 29.19; 30.3). Drugi način poteka prek krsta; človek postane božji sin, bog, vendar še vedno v telesu (OR 7.22). Tretji način je etični; človek postane bog prek očiščevanja, moralnega življenja (OR 30.4). Četrty vidik je eshatološki; duša, ki izide iz sveta, postane bog, ko se združi s poveljčanim oziroma poduhovljenim telesom (OR 7.21). Peti način pa je analogen; naša dobrohotnost nas pobožuje, ker posnema božje človekoljubje (OR 17.9; 36.11). (Russel 2004, 222–223)

Soteriološki vidik poboženja, ki prek Gregorija Nazianškega postane bistven za grško krščansko tradicijo (Beeley 2008, 117), temeljito opredeli D. Winslow (1979), ko predloži šest vidikov, kako Gregorij v splošnem pojmuje poboženje. Pojma »θέωσις« ni mogoče jezikovno povsem razumeti. Poboženje je opis dinamičnega odnosa, ki se spreminja, raste proti polnosti. Poboženje najlepše izrazijo metafore: a) prostorska metafora za poboženje je dvig duše navzgor, ki ga je omogočil spust božjega Sina (OR 3.1; 11.5; 21.2; 30.21); b) vizualna metafora govori o poboženju kot odsevu božje svetlobe, razsvetljenju (OR 27.9; 40.5); c) epistemološka metafora izraža poboženje kot omogočenje spoznanja Boga zaradi njegovega spusta, na »oikonomičen« način, le v tem, kar je Bog za nas (OR 28.17); d) etična metafora prikazuje poboženje kot človekov trud posnemanja Boga v ljubezni, kot dar in nagrado (OR 14.26–27; 17.9; 36.11); e) skupnostna metafora opisuje poboženje kot napredujoče združenje kristjana z Bogom, ki pa upošteva kvalitativno razliko med Stvarnikom in stvarjo; f) družbena metafora, ki pomeni deleženje božjega življenja, nesmrtnosti, popolnosti. Winslow sklene, da je Gregorij Nazianški »pri opisovanju božje vloge v odnosu s človekom govoril antropomorfno, ko pa je skušal opisovati dogajanje v človeku znotraj tega odnosa, to je poboženje, si je dovolil govoriti teomorfno«. (193–199)

3. Poboženje pri Maksimu Spoznavalcu

Tematika poboženja zavzema centralno mesto v misli Maksima Spoznavalca (ok. 580–662) (Larchet 1996, 59–62).⁹ L. Thunberg pravi, da je »poboženje nekakšen povzetek Maksimove teološke antropologije« (1995, 430). Pojmovanje Boga je v krščanski misli vedno tesno povezano s pojmovanjem človeka, zato pri nauku o poboženju nujno govorimo na eni strani o trinitarični in kristološki veji teologije, obenem pa na drugi strani tudi o antropologiji. Maksim je paradigmatični mislec krščanskega pojmovanja poboženja tudi znotraj antropološkega konteksta, saj pravi, da je poboženje »vrnitev »celotnega sebe« k Bogu, od podobe k arhetipu«. (Vishnevskaya 2006, 134–145) Pobožen človek je torej arhetip, ideal za teološko antropologijo.

Na Maksimov nauk so poleg Gregorija Nazianškega vplivali Ciril Aleksandrijski, Evagrij Pontski, Diadoh Fotiški, Makarijeve *Homilije*, predvsem pa Dionizij Areopagit; temu bi bilo vredno posvetiti posebno študijo. Ta veliki nabor virov odstira Maksimovo izjemno delo poznavanja in izražanja iz duhovne tradicije, ki ni plagiatorstvo, temveč organska povezanost in daje ustvarjalni naboj za izražanje skrivnosti na vedno nov način.

⁹ Raziskave njegovega pojmovanja tematike poboženja so se pomnožile v drugi polovici 20. stoletja. S to temo so se ukvarjali vsi največji strokovnjaki za Maksimova dela: H. U. von Balthasar, M. Lot-Brondine, I. Hausherr, P. Sherwood, A. Theodorou, L. Thunberg, J. Meyendorff, I.-H. Dalmis, J.-M. Garrigues idr. (Larchet 1996, 62–80) Odličen pregled sodobnega znanstvenega obravnavanja Spoznavalca v splošnem je prispeval A. Nichols (1993).

3.1 Maksimovi pojmi in besedišče o poboženju

Spoznavalec uporablja širok nabor različnih izrazov, več kakor katerikoli njegov predhodnik; njegova najpogostejša izraza sta glagol »θεόω« in deverbativ »θέωσις«, to pa vzpostavlja tesno povezavo z Gregorijem Nazianškim.

Glagol »θεόω« Maksim uporablja pogosto: EPM 2; 12; QuD 81.6; 124. 13; MY 13; AMB 3; AMBI 7; 20; 31; QT 22; 40; 54; 64; OP 1; 3; 7; 20. Še večkrat uporabi samostalnik »θέωσις«, ki postane njegov temeljni teološki pojem: EPM 2; 9; 16; 24; 43; QuD 61.9; ORDom 42; 51; 132; 475–476; 509; 783; MY 5; 24; AMB 3; AMBI 7; 10; 20; 42; 63; QTI; QT 9; 22; 35; 40; 54; 59; 60; 61; 63; 64; OP 1; CTh 1.54; 1.55; 1.60; 1.97; 2.88. Samostalnik »ἐκθέωσις«, izpeljavo izvirnega deverbativa, uporabi na naslednjih mestih: QT 9; 11; 15; 20; 22; 54; 59; OP 1. Soroden je izpeljani pridevnik »ἐκθεωτικός«: MY 22; QT 2; 9; 13; OP 1. Drug klasični glagol je »θεοποιέω«: QuD 124.12; ORDom 475–476; MY 7; 23; AMBI 10; QTI; QT 22; 64. Tudi Maksim dvakrat uporabi sorodno besedno zvezo »Θεοποίηω« v EPM 2 in QTI. Enkrat najdemo glagol »ἀποθεόω« v OP 1; podobno »συνθεόω« v CTh 2. Maksim uporabi tri pridevnike; *θεοποιός*: AMBI 42; QT 15; 25; »*θεοποιητικός*«: AMBI; »*θεωτικός*«: QT 15; 47. Glagol, ki ga pri Gregoriju ne najdemo, a je semantično soroden, je »*θεουργέω*«: AMBT 4. Drugače pa – brez navajanja Ps 82,6 – Maksim nekajkrat kristjane označi kot »bogove«: EPM 2; QuD 61.10; MY 21; 24; AMBI 7; 20; 42; QT 22; 44; CTh 2.25. (Russel 2004, 263–264; Larchet 1996, 60)

3.2 Maksimova *Ambigua*: reprezentativna interpretacija Gregorija Nazianškega

Liber Ambiguum (*Ambigua*) je eno od najpomembnejših Maksimovih del (Sherwood 1952, 31–32). Ime je dobilo od prvega in delno tudi edinega prevajalca že v 9. stoletju, ko je Janez Skot Eriguena grški naslov »Περὶ διαφορῶν αποριῶν« prevedel z *Ambiguum liber*. Samo delo je zgrajeno iz dveh delov; večinski del (AMB 6–71) so odgovori na težavna oziroma dvoumna mesta v delih Gregorija Nazianškega, ki jih je Maksim pošiljal Janezu, škofu v Ciziku (Anatolija), in so datirani približno v leta 628–630; drugi del pa so odgovori Tomažu (AMBT 1–5), prav tako glede težavnih mest v Gregorijevih delih (1–4) in v delih Dionizija Areopagita (5); nastal naj bi okrog leta 634.

Ambigua so bila in so še neizčrpen vir za določanje Maksimovega učenja glede osrednjih področij njegove teologije; *Ambiguum* 7 je najbolj eklatanten in temeljit zgled zavrnitve origenizma znotraj grške patristične misli; *Ambiguum* 10 je še daljše besedilo, Maksim v njem premišljuje o Kristusovem spremenjenju, kontemplaciji ipd. Vsa ta besedila ponujajo Maksimovo teologijo o dvojnem stvarjenju, antropologijo, pomen in ovrednotenje triade »στάσις – κίνησις – γένεσις«, predvsem pa nauk o poboženju. Zaradi specifične vsebinske referencialnosti na Gregorija Nazianškega se bomo znotraj naše raziskave ustavili (zgolj) pri najpomembnejših odlomkih besedila *Ambigua*, saj bi obravnavala preostalih Maksimovih besedil, ki govorijo o poboženju (QT, še posebej QT 22; MY itd.), zahtevala širši format raziskave. V nadaljevanju pa bomo vendarle skušali nakazati sintezo celotnega Maksimovega nauka o poboženju in analizirati Gregorijev vpliv.

3.2.1 *Ambiguum 7*

Maksimova razprava *Ambiguum 7*, ki je v prvi vrsti posvečena zavrnitvi origenizma, je glavni vir njegovega nauka o poboženju. V njej tematizira Gregorijev *Govor 14*, v katerem Nazianški trdi, da smo ljudje izvirno padli iz nebes (OR 14.7). Osrednja tema je nauk o *logoi*, prek katerih naj bi, po Origenovem, bitja deležila Boga. Za pozne origeniste – glede na anateme drugega koncila v Konstantinoplu leta 553 – je bil nauk o izvirnem padcu duš iz začetne popolnosti eden od glavnih delov njihovega učenja. Po njihovem naj bi duhovna bitja izvirno mirovala (»στάσις«), nato po potešitvi oziroma zadovoljitvi (»κόπος«) padla (»κίνησις«), to pa jih je privedlo v stanje telesne eksistence (»γένεσις«). A. Louth pravi, da Maksim pravzaprav obrne origenistično triado in jo s tem bistveno popravi: »γένεσις – κίνησις – στάσις«. (1996, 64–65) Še bolj izvirna pa je Maksimova ideja, ko tej triadi opisa izvirnega padca (»στάσις – κίνησις – γένεσις«) kot nasprotje postavi triado vzpona: »biti – dobro biti – večno biti« (»εἶναι – εὖ εἶναι – ἀεί εἶναι«). Njegov izvirni pogled vključuje postopno prisvojitev bogopodobnosti prek vernikovega trojnega rojstva – naravno rojstvo duše in telesa, zakramentalno rojstvo prek krsta in eshatološko rojstvo z vstajenjem – ustreza trojnemu Kristusovemu rojstvu: v učlovečenem življenju prek človeškega rojstva, krsta in vstajenja; v življenju kot večna Beseda in prek tipološkega utelešenja v Svetem pismu, historičnega rojstva v telesu in duhovnega rojstva v verniku. (Thunberg 1995, 368–73; Russel 2004, 274)

Biblični temelj in predpostavka Maksimovega nauka je trditev apostola Pavla: »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20), to pa ne pomeni uničenja naše volje, temveč je:

»svobodna predanost volje (ἐκχώρησιν γνωμικῆν), da bi, od koder smo prejeli biti, tudi hrepeneli po prejetju gibanja; kakor podoba, ki se je dvignila k arhetipu, popolnoma ustrežajoč mu, brez možnosti odtegnitve ali ločitve, brez moči želje, ker je od Boga prejela energijo, še boljše, postala Bog po poboženju. To se zgodi po milosti Duha, kar kaže na to, da je Bog edini, ki deluje v nas. Njegova dobrost popolnoma prežema (περιχωρήσαντος) vse, ki so vredni.« (PG 91.1076BC)

Kristus je v nas in nas dviga od biti do dobro biti in do večno biti po milost Svetega Duha. Vendar pa smo, kakor na Areopagu apostol Pavel citira Epimenida iz Knososa, tudi mi v Kristusu: »V njem živimo, se gibljemo in smo.« (Apd 17,28) Prav ta sintagma Maksima spodbudi, da prikaže poboženega človeka:

»On postane v (ἐν) Bogu preko pozornosti (προσοχή), ker ni pokvaril logosa biti, ki pred-biva (προόντα) v Bogu; on se giblje (κινείται) v Bogu v skladu z logosom dobro-biti, ki pred-biva v Bogu, zaradi delovanja kreposti; on živi (ζῆν) v Bogu v skladu z logosom večno-biti, ki pred-biva v Bogu. V tem življenju je že postal eno s seboj in negibljiv, zahvaljujoč se nadvse netrpni navadi duha; v prihodnji dobi pa bo po poboženju, ki mu bo dano, ljubeče sprejel prej omenjeni logos, ki pred-biva v Bogu, bolje rečeno, bo ljubeče sprejel Boga samega, v katerem so logosi lepega/do-

brega (ἰλόγοι τῶν καλῶν) trdno zakoreninjeni (ἵπεπῆγασιν). On je del Boga (ὑμοῖρα Θεοῦ), kot bitje obstaja zaradi logosa biti, ki je v Bogu; kot dober obstaja zaradi logosa dobro-bit, ki je v Bogu; kot Bog obstaja zaradi logosa večno-bit, ki je v Bogu. S spoštovanjem in delovanjem v skladu s temi logosi se popolnoma postavlja v Boga samega, Boga samega je popolnoma oblikoval in vtisnil v sebe, da je tako tudi sam imenovan bog, po milosti, prav kakor je Bog po ponižanju zaradi človeka imenovan človek, da bi vzajemnost te razporeditve razkrivala moč, ki pobožuje človeka za Boga, zaradi ljubezni do Boga in počlovečuje Boga za človeka, zaradi ljubezni do človeka. Po tej čudoviti izmenjavi dela Boga za človeka, zaradi poboženja človeka, in človeka za boga, zaradi učlovečenja Boga.« (PG 91.1084BC)

Princip vzajemnosti, ki ga bomo srečali tudi v *Ambiguum 10*, govori o tem, da človek po krepostnem življenju v ljubezni do Boga, podobni božji kenotični ljubezni do človeka, dejansko postaja bogopodoben, v njem se uresničuje poboženje oziroma vzpon do dobro biti.

Maksim v nadaljevanju (PG 91.1088BC) opisuje poboženega človeka kot tistega, ki je in bo postal »orodje božanske narave« (»θείας ὀργανα φύσεως«; 2 Pt 1,4). Popolnoma je svoboden od tosvetnih stvari sedanjega življenja, napolnjen je z božjo slavo in blaženostjo. To božje življenje ni zrak, ki ga dihamo, ali kri, ki teče po žilah, temveč je človek v polnosti deležen Boga; kar je duša za telo, to je Bog za dušo poboženega človeka; duša bo dosegla nespremenljivost, telo pa nesmrtnost. »Tako bo celoten človek pobožen, napravljen za boga po milosti Boga, ki je postal človek.« (»ὁλος ἄνθρωπος θεωθῇ τῇ τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ χάριτι θεουργούμενος.«) Maksim govori o celotnem človeku, z dušo in telesom: »Človek bo ostal v polnosti človek, z dušo in telesom, po svoji naravi, vendar bo postal v polnosti bog v duši in telesu, po milosti in sijaju blažene božje slave.«

Vloge telesa se Maksim dotakne (PG 91.1092BC), ko interpretira Gregorijev *Govor 14*, v katerem Nazianški pravi, da ljudje postanemo »del Boga« takrat, ko telo postane sodelavec duše (OR 14.7). Metaforika deleženja »Boga« ni gnostični konsubstancijalizem, ki bi ljudi delal delce Boga, temveč pronicljiv poetični izraz globokega uvida v tesnost odnosa med Bogom in človekom. Maksim to razlaga: cilj poboženja je v tem, da »duša postane telesu, kar je Bog duši« (»ὅπερ ἐστὶ Θεὸς ψυχῇ, τοῦτο ψυχὴ σώματι«) (OR 2.17; PG 35.945C). Bog bo na koncu vse v vsem, bitja se ne bodo mogla več oddaljiti od božje navzočnosti (»ἄμωρος παρουσία«); bomo in imenovali se bomo bogovi (Jn 10,35), božji otroci (Jn 1,12), telo in deli njegovega telesa (Ef 1,23; 5,30), »deli Boga« v napredovanju božjega načrta do končnega cilja. Maksim torej z razlago Gregorijevega stališča, da bo poboženi človek »del Boga«, korigira origenistični pogled na apokatastazo. (Sherwood 1955, 205–222) V *Uvajanju v skrivnosti* Maksim pravi, da imajo vsa človeška bitja potencialno možnost, biti rešena (MY 7), vendar pa so rešena glede na usmerjenost njihove volje, ne pa zaradi ontološke strukture (Larchet 1996, 652–662).

V svojem delu *Opusculum* se Maksim Spoznavalec sam dotakne pomembnega problema tematiziranja poboženja: razmerja med človekovim sodelovanjem in

božjim delovanjem. Sklicuje se na 7. poglavje *Ambigua*, v katerem že razjasni to dilemo. »Eno samo delovanje« (»μία ἐνέργεια«) svetnika in Boga, ki ima moč pobožiti svetnika (človeka), je v bistvu delovanje Boga, človeško delovanje pa je zgolj potencialno, še to po milosti. Poboženje ni dejanje, ki bi pripadalo naši potencialnosti (»δύναμις«), ker te potencialnosti po naravi ne premoremo; niti ni nagrada za pravična in dobra dela, temveč je dokaz Stvarnikove svobode. Maksim ne trdi, da je človeški trud zanemarljiv, temveč preprosto nakaže, da je poboženje sad božjega delovanja; to pa ne uniči človeške identitete. Kdor izkusi poboženje, se svobodno odpove zgolj človeškemu delovanju in lahko preseva le to, kar je božjega. (Russel 2004, 277)

3.2.2 *Ambiguum 10*

Naslednje poglavje, v katerem je govor o poboženju, je besedilo *Ambiguum 10*; v njem Maksim komentira Gregorijev *Govor 21*, morda njegov najbolj platonično zaznamovani spis. Gregorij, kakor smo videli zgoraj, blagruje tiste, ki so z razumom in kontemplacijo (»διὰ λόγου καὶ θεωρίας«) prek prave filozofije in preseganja dualnosti materije z enotnostjo Trojice (OR 21.2; PG 25.1084C) dosegli podobnost Bogu. Maksim najprej zavrne interpretacijo, ki bi lahko zvenela origenistično, da namreč lahko človek doseže poboženje zgolj prek intelektualnega napora, brez askeze. Razloži, zakaj Gregorij ne omenja askeze: askeza ne ustvarja kreposti, temveč jo le razkriva. Prava filozofija pa je v bistvu božja moč, ki nas dela »deležne« Boga. Maksimov glavni namen v omenjenem besedilu je v tem, da pokaže pravilnost Gregorijevega stališča glede razuma in kontemplacije. Želi obvarovati pred napačnimi interpretacijami, ki bi poboženje, združitev z Bogom, dojemale zgolj kot racionalni proces, brez asketskega truda. Maksim s tem, da izpostavi Gregorijevo stališče o »mesenem« kot »oblaku« oziroma »zagrinjalu«, pokaže, da najdemo tudi že v Gregorijevi misli nujnost in potrebnost askeze, truda, aktivnega in dejavnega sodelovanja. (Louth 1996, 91)

Maksim resda pozna platonizem, ki ga v neki meri prevzame prek Dionizija Areopagita in njegovega prvega sholiasta, Janeza iz Skitopolisa, vendar pa zavrne bistvene metafizične predpostavke emanacije in potrebnost vrnitve. Na tej podlagi razlaga tudi Gregorija in zato ne more pristati na origenistične interpretacije, ki bi poboženje razumele zgolj v smislu kontemplacije izvora, temveč vidi, da je človeško življenje namenjeno tudi aktivnosti (»κίνησις«) s ciljem končnega počitka v Bogu (»στάσις«).

3.2.3 *Ambiguum 20*

Maksim v tem poglavju interpretira Gregorijev *Drugi teološki govor*, v katerem govori o tem, da je bil apostol Pavel vzet v tretja nebesa (2 Kor 12,2), po njegovem napredku (»πρόοδος«), dvigu (»ἀνάβασις«) in vnebovzetju (»ἀνάληψις«) (OR 28.20). Maksim tej formulaciji dodeli tri različne kategorije. Prvi pojem, po njegovem, pripada kategoriji substance (človek), drugi kategoriji relacije (dober človek), tretji pa kategoriji milosti (človek, imenovan »bog«). Človek postane Bog edinole po milosti (»κατὰ χάριν«), to pa pomeni, da je poboženje popolnoma

neodvisno (»ἄσχετος«). Milost ni korelativna naravni sposobnosti človeškega sprejemanja milosti, drugače ne bi bila milost. Gregorijevo trojno razumevanje Pavlovega stanja Maksimu omogoči ustvarjalno triadično interpretacijo. Triada »πρόοδος – ἀνάβασις – ἀνάληψις« lahko ustreza trem stopnjam napredka spoznanja (etično – kontemplativno – teološko), to pa trem ravnem biti oziroma eksistence (moralno življenje, intelektualno življenje, božansko življenje). Maksim sklene še z neko drugo ustrezno triado: Gregorijevi izrazi pomenijo vero, upanje in ljubezen. (AMBI 20) Poboženje torej v najvišji meri ustreza ljubezni, kakor Maksim izpostavi tudi v naslednjem poglavju *Ambiguum* 21, ko razlaga opis Janeza Krstnika (Jn 21,23) iz istega Gregorijevega govora (OR 28.20). Ljubezen opiše kot ekstatično, zedinjajočo in pobožujočo (»ἀγάπη: ἐκστατική, ἐνοποιητική, θεοποιητική«) (AMBI 21).

Preostala poglavja *Ambigua* poboženje opisujejo v širšem smislu kot cilj stvarstva; človeška vrnitev k prvotni enosti poteka prek preseganja petih razlik (ustvarjeno – neustvarjeno; inteligibilno – senzibilno; nebesa – zemlja; raj – nenaseljeni svet; moški – ženska) (AMBI 41).

4. Maksimova ustvarjalna recepcija Gregorijevega nauka

Gregorij je za Maksima »veliki in sveti učitelj« (»ἄγιος καὶ μέγας διδάσκαλος«) (AMBI 20; PG 91.1237C). Razloge, da je Maksim prav na podlagi del Nazianškega zgradil svoj obsežni nauk, lahko iščemo na dveh ravneh. Najprej je očitno, da so Gregorijeva dela uporabljali tudi origenistični menihi, da bi zagovarjali svoje stališče, in da je bil torej kot posledica tega Gregorij interpretiran na različne načine, to pa je klicalo k razjasnitvi. Zgled dvoumne razlage Gregorija je dopisovanje med Barsanufijem in Janezom iz Gaze; prvi govori o tem, da se nekateri opirajo na Gregorija, ko zagovarjajo predobstoj inteligibilnih bitij. Nadalje je Gregorijeva velika avtoriteta med grškimi očeti, zaradi katere je dobil celo nadimek Teolog, kakor piše njegov biograf Gregorij Prezbyter (Daley 2006,41), razlog, da ga Maksim navaja in razlaga v svojih delih. Gregorijev ugled in pomen sta bila skoraj na ravni bibličnih besedil, za Maksima je bil blizu njega le še Dionizij. Maksimu je Gregorijevo učenje skoraj nezmotljivo, nevprašljivo, kakor pokaže na nekaterih mestih, ko za očitne Gregorijeve lapsuse oziroma poenostavitve skuša predložiti razumljivo razlago (npr. glede naziva »predhodnik« v AMB 21, glede sinonimov »κατασπᾶσθαι« in »κατέχεσθαι« v AMB 6 ipd.).

Besedila Maksimovih tematiziranj spisov Nazianškega so raznovrstna; od golih razlag, sholij, pojasnitev pojmov in tekstne kritike pa vse do pravih traktatov. Louth povzema klasifikacijo G. Steinerja o razlikah in pravi, da je težava pri razlagi med Gregorijem in Maksimom v »modalni« razliki, razliki v »registru« sprejetja neke določene misli, besedila, pesnitve ... Podobno kakor če v neki pesmi analiziramo vse motive, retorične figure, literarne elemente, a nam sama pesem še vedno ne spregovori, še nismo nujno odzivni na sporočilo. Gregorijeva besedila so bila govori, namenjeni poslušanju, Maksim pa jih je pozneje lahko le prebiral. Retorični

prizvok Gregorijevih del je ključen za njegovo razumevanje in interpretacijo. Maksim je na drugi strani bolj kakor za himnično, slavlno, poetično obliko teologije formiran za aristotelsko, strukturirano; hoče priti do spoznanja in razumevanja. Louth to tako imenovano modalno različnost postavi kot hermenevtični temelj razumevanja Maksimovih del in njegove recepcije Gregorija. Maksim mora torej za svoje bolj filozofsko naravnano razumevanje Gregorijevih del, ki so močno retorično zaznamovana, vložiti veliko truda. (1993, 117–130) Tudi mera vpliva Kapadočanov na Maksima postane s tem zavedanjem težko oziroma teže določljiva. Vsekakor je Evagrijev in Dionizijev vpliv jasneje razločljiv in bolj navzoč. Vendar pa je na področju kristologije in trinitarične teologije vpliv kapadoških očetov izjemen, saj so prek Maksima vplivali na celotno dogmatično učenje Cerkve.

Na podlagi študij posameznih Maksimovih obravnavanj Gregorijevih besedil bi lahko sklenili, da je treba priznati: Maksimova sinteza ne sledi metodi irenizma za vsako ceno. Maksim odlično pozna izročilo in prav zato lahko tudi posamezna težavna mesta interpretira ustvarjalno, na nov način, sintetizirajoče. Formacija cerkvenega nauka torej ni preprost, enosmeren proces, temveč vključuje pestrost. Gregorij je ena od osrednjih figur klasične grške patristične misli, medtem ko Maksim s svojim ponovnim ustvarjanjem nauka (o poboženju) postane osrednja figura poznejše, bizantinske teološke tradicije. (Hofer 2013, 62; Collins 2010, 67; Savvidis 1997, 153–198)

5. Sklep

Za Maksima Spoznavalca je ideja poboženja osrednja točka njegove teološke misli; to je namen in cilj stvarjenja, pomeni podporo neokalcedonski kristologiji in temeljno krščansko nalogo prehoda od mesa k duhu, izreka eshatološko resničnost večnosti. Za Maksima pobožen človek postane bog v enaki meri, kakor je Bog postal človek, le da kljub prežemanju z božansko energijo ohranja status človeka. (Russel 2004, 293–295; Wen 2016, 8–12)

Maksim marsikje v svojem govoru o poboženju navaja in razlaga Gregorijeva mesta, na katerih Nazianški sploh ne govori neposredno o poboženju. Njegove navedke uporabi za miselna izhodišča, za predstavitev svojega nauka. Ponudi precej več kakor le konglomerat oziroma sintezo nauka Evagrija, Gregorija iz Nazianza in Dionizija Areopagita. Če na zgodovino razvoja misli gledamo zgolj kot na sistematizacijo in povzemanje, marsikdaj zgrešimo bistvo. Maksim presega raven trivialnih kompilatorjev ali pasivnih ohranjevalcev, ker z mislijo prodira do bistva stvari. V sebi na znotraj združuje različne svetove, ker ne namenja pozornosti osebnostim oziroma avtoritetam, temveč spoznanju. Maksim je »kontemplativni biblični teolog, filozof aristotelske formacije, mistik vélike neoplatonistične tradicije Gregorija iz Nise in Dionizija Areopagita, entuziastičen teolog Besede po Origenovih stopinjah, strog menih Evagrijeve tradicije, predvsem pa mož Cerkve, ki je dal življenje in pričevanje za pravo vero« (Balthasar 2003, 56).

Pogosto dojemamo besedilo *Ambigua* kot zgled Maksimovega sprejetja in povzemanja Kapadočanov, le malokrat pa se pozornost usmeri tudi na razlike pri recepciji Gregorijeve misli. Sintagma »making of doctrine« M. Wilesa se pri Maksimu kaže bolj kot »re-making«. (Louth 1993, 117–130) Lahko bi torej sklenili, da pojem »θέωσις« pri Maksimu Spoznavalcu glede na dobrih dvesto let mlajšega Gregorija Nazianškega doživi konceptualno razširitev, obogatitev in semantično širše in bolj dodelano polje. To prikazuje tudi ideja metaforike vzajemnosti poboženja, ki jo omenja Gregorij: »Bog je postal človek, da bi človek postal Bog« (OR 29.19), in zadeva na Kristusovo telo. Ta ideja se pri Maksimu razširi na odnos med vernikom in Bogom (AMBT 3).

Metaforika in poetičnost govora o poboženju (Snoj 2014, 354–356), ki zaznamuje Gregorija, pri Maksimu nekako dobita še večjo težo in teološko vsebino. V ospredju ni več zgolj pojem etičnega vzpona, temveč dobi poboženje novo kvaliteto vsebine: dinamično razumevanje poboženja kot rasti, napetosti med teorijo in prakso, med božjim in človeškim. (Špidlik 1971, 153–155) Kristusovemu spustu (»κατάβασις«) sledi vzpon (»ἀνάβασις«), izpraznjenju (»κένωσις«) po milosti sledi poboženje (»θέωσις«).

Razvoj vidimo tudi glede vprašanja človekove vloge in sodelovanja pri tem procesu poboženja. Maksimovo stališče – v primerjavi z Nazianškim – pomeni obogatitev nauka. Človeški trud in askeza sta za poboženje v praktičnem smislu temeljna, vendar pa Maksim prek različnih triad ustvari miselni okvir za preraščanje te problematike. Naš ontološki status je v samem bistvu proces od »biti« prek »dobro biti« do »večno biti«; od moralnega prek intelektualnega do božanskega življenja; od vere prek upanja do ljubezni. To gradualno oziroma postopno značilnost naše eksistence izraža tudi sam pojem »θέωσις«, ki je deverbativ, to pomeni, da govorimo o nekem dinamizmu rasti, stalnega razvoja, razpetosti. Kar sam pojem skriva v sebi po formalni in vsebinski analizi, bi lahko razširili tudi na označevanje vpliva Gregorija Nazianškega na teološko misel Maksima Spoznavalca; pojem poboženja doživi znotraj živete duhovno-teološke tradicije razvoj v smeri razširitve, poglobitve in utrditve.

Kakor je sam proces poboženja pot, ki ima svojo dokončno obliko v eshatonu, tako lahko tudi pri dinamiki poglobitve semantičnega polja pojma »θέωσις« od Gregorija do Maksima vendarle priznamo, da sta vsako omejeno obdobje in pojmovna zamejitev le delček celotnega razvoja teologije in da je spekter vedno omejen. A prav to nam tudi v 21. stoletju daje moč, zagon in upanje, da bi prek temeljitega poznavanja bogastev teološke tradicije tudi pojem poboženja našel ustrezne razlage za sodobnega človeka in za sodobno teologijo; to ostaja velik izziv.

Temeljni pomen poboženja pri obeh obravnavanih avtorjih vendarle ostaja enak, saj oba pripadata isti teološko-duhovni tradiciji, iz katere organsko izhajata; verjetno bi se tudi Maksim strinjal z Gregorijem, ko pravi, da človek ni le »ζῶον πολιτικόν ali ζῶον λόγον ἔχων«, temveč predvsem »ζῶον θεούμενον«, »živo bitje, ki se pobožuje« (OR 8.11). (Nellas 1987, 12)

Kratice in krajšave

- AMB** – Maksim Spoznavalec. *Liber ambiguum*.
AMBI – Maksim Spoznavalec. *Liber ambiguum. Ambigua ad Ioannem*.
AMBT – Maksim Spoznavalec. *Liber ambiguum. Ambigua ad Thomam*.
CARM – Gregorij Nazianški. *Carmina*.
CC – Gregorij Nazianški. *Contra Celsum*.
CTh – Maksim Spoznavalec. *Capita Theologiae*.
EH – Psevdo-Dionizij Areopagit. *De ecclesiastica hierarchia*.
EP – Gregorij Nazianški. *Epistolae*.
EPM – Maksim Spoznavalec. *Epistolae*.
MY – Maksim Spoznavalec. *Mystagogia*.
OP – Maksim Spoznavalec. *Opuscula*.
OR – Gregorij Nazianški. *Orationes*.
ORDom – Maksim Spoznavalec. *Expositio orationis Dominicae*.
PG – *Patrologia Graeca*. 1857–1866. Ur. Jacques-Paul Migne.
QuD – Maksim Spoznavalec. *Quaestiones et dubia*.
QT – Maksim Spoznavalec. *Questiones ad Thalassium*.
QTI – Maksim Spoznavalec. *Questiones ad Thalassium. Introductio*.
SCh – *Sources Chrétiennes*. 1942–.

Reference

- Balthasar, Hans Urs von**. 2003. *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. Prev. Brian E. Daley. San Francisco: Ignatius Press.
- Beeley, Christopher A.** 2008. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. New York: Oxford University Press.
- Berthold, George C.** 1982. The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor. V: *Maximus Confesseur: actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, 51–59. Ur. Felix Heinzer in Christoph Schönborn. Fribourg: Éditions universitaires.
- Blowers, Paul M.** 2012. On the »Play« of Divine Providence in Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor. V: *Re-Reading Gregory of Nazianzus*, 199–217. Ur. Christopher A. Beeley. Washington: The Catholic University of America Press.
- Brandes, Wolfram.** 1998. »Juristische« Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Martin I. und Maximus Homologites. *Fontes Minores* 10:141–212.
- Collins, Paul M.** 2010. *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion*. New York: T&T Clark.
- Costache, Doru.** 2013. Seeking Out the Antecedents of the Maximian Theory of Everything: St Gregory the Theologian's Oration 38. V: *Cappadocian Legacy. A Critical Appraisal*, 225–242. Ur. Doru Costache in Philip Kariatlis. Sydney: St'Andrew's Orthodox Press.
- Daley, Brian E.** 2006. *Gregory of Nazianzus*. New York: Routledge.
- Hauptmann, Peter.** 1984. Maximus Confessor. V: *Gestalten der Kirchengeschichte*, 275–288. Ur. Martin Greschat. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hofer, Andrew.** 2013. *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*. Oxford: Oxford University Press.
- Larchet, Jean-Claude.** 1996. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Pariz: Les Éditions du Cerf.
- Loski, Vladimir.** 2008. *Mistična teologije vzhodne Cerkve*. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.
- Louth, Andrew.** 1993. St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition. V: *The Making and Remaking of Christian Doctrine. Essays in Honour of Maurice Wiles*, 117–130. Ur. Sarah Coakley in David A. Pailin. Oxford: Clarendon Press.
- — —. 1996. *Maximus the Confessor*. London: Routledge.

- Maslov, Boris.** 2012. The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the Invention of *theōsis*. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52:440–468.
- Mason, Arthur James, ur..** 1899. *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nellas, Panayiotis.** 1987. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Nichols, Aidan.** 1993. *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*. Edinburgh: T&T Clark.
- Olson, Carl E., in David Meconi, ur.** 2016. *Called to Be the Children of God: The Catholic Theology of Human Deification*. San Francisco: Ignatius Press.
- Russel, Norman.** 2004. *The Doctrine of Deification in Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Savvidis, Kyriakos.** 1997. *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Reption durch Gregor Palamas*. St. Ottilien: EOS-Verlag.
- Scalise, Brian T.** 2012. Perichoresis in Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor. *Eleutheria* 2, št. 1. <http://digitalcommons.liberty.edu/elevol2/iss1/5> (pridobljeno 27. 11. 2016).
- Sherwood, Polycarp.** 1952. *An Annotated date-list of the works of Maximus the Confessor*. Rim: Herder.
- . 1955. *The earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*. Rim: Pontificum Institutum S. Anselmi.
- Snoj, Vid.** 2014. Poetoteoza Gregorja iz Nazianza. V: *Gregor iz Nazianza. Izbrane pesmi*, 323–356. Ljubljana: KUD Logos.
- Špidlik, Thomas.** 1971. *Grégoire de Naziance: Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*. Rim: Pont. Institutum Studiorum Orientalium.
- Thunberg, Lars.** 1995. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Chicago; La Salle: Open Court.
- Vishnevskaya, Elena.** 2006. Divinization and Spiritual Progress in Maximus the Confessor. V: *Theosis: Deification in Christian Theology*. Zv. 1, 134–145. Ur. Finlan Stephen in Vladimir Kharlamov. Cambridge: James Clark & Co.
- Wen, Clement Yung.** 2016. Maximus the Confessor and the Problem of Participation. *The Heythrop Journal* 58, št. 1:3–16.
- Winslow, Donald F.** 1979. *The Dynamics of Salvation: A study in Gregory of Nazianzus*. Cambridge: The Philadelphia Patristic Foundation.
- Yannaras, Christos.** 1991. *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*. Prev. Kieth Schram. New York: Bloomsbury Publishing.
- Zizioulas, John D.** 1985. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.